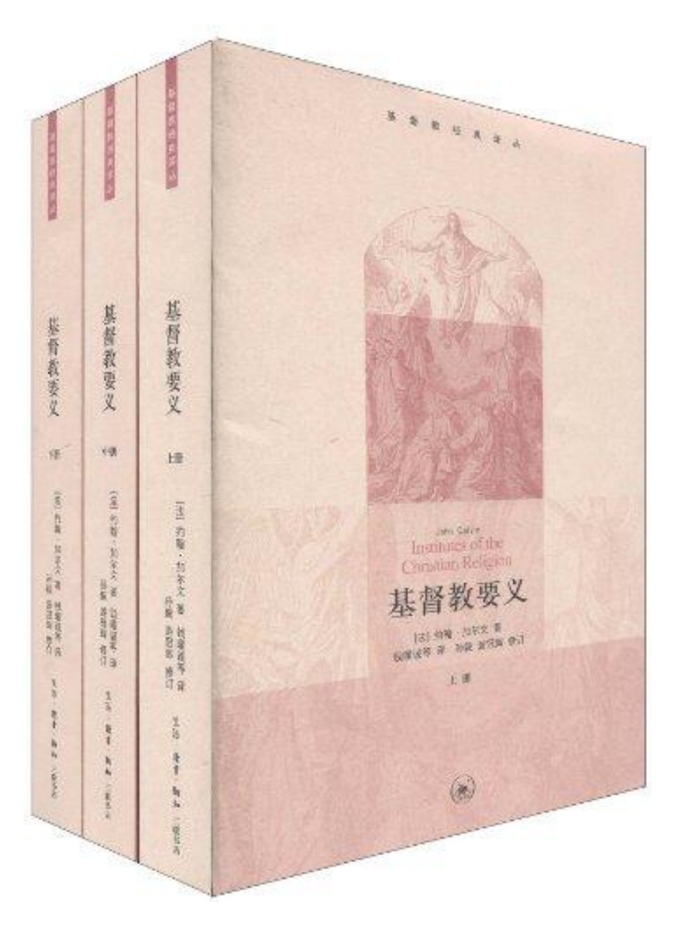


基督教经典译丛

Institutes of the Christian Religion

基督教要义

[法]约翰丶加尔文 著

钱濯诚等 译　孙毅 游冠辉 修订

《基督教要义》吸收了宗教改革经典的洞见，是基督教神学最清晰、最系统的陈述。该书深刻塑造了近四个多世纪的基督教传统和西方文化，成为影响人类历史的十大著作之一。

目录

第一卷

第二卷

第三卷

第四卷

第一卷

认识[i]创造天地万物的神

第一章

认识神与认识自己是密切相关的，而两者是如何相互关联的

1.不认识自己就不认识神

[b(a)]几乎我们所拥有的一切智能，也就是那真实与可靠的智能，包含了两个部份：认识神和认识自己[ii]。[e]虽然在许多方面它们之间的关系极密切，然而[b]孰是因孰是果，则很难断定。[e]首先，若有人省察自己，就不得不立刻思想到神，因他的「生活、动作」都在乎祂（徒十七 28）。显然，我们具有的才智绝非出于自己，甚至连我们的存在都在乎神。其次，神藉这些才智就如从天降与我们的雨露，汇流成河，引领我们再归回源头（神）那里去。事实上，我们的贫乏反而更彰显神里面无限的丰盛。亚当的悖逆使我们沦落到悲惨的灭亡中，而这光景迫使我们仰望神。如此我们不仅会饥渴地在神里面寻求我们一切所缺乏的；并在因恐惧的觉醒中学会谦卑[iii]。[b]既因人心充满罪恶，[e(b)]我们便丧失了神原先赐给我们的义袍，我们可羞耻的赤身露体便将我们的罪恶暴露无遗。也因我们每一个人深感自己的悲惨，以至使我们对神略知一二。[b]因深感自己的无知、虚空、贫乏、软弱，也更因感觉到自己的堕落和败坏，我们便意识到智能的真光、真美德、丰富的良善，以及无瑕疵的公义，这一切唯独存留在主里面。因这缘故，我们的罪反而催逼我们思想到神的恩惠；而且除非我们先对自己不悦，否则我们不会真诚地仰望神。只要人仍旧不认识自己，即仍旧满足于他的禀赋，同时对自己悲惨的处境无知或漠不关心，那就无怪乎他会安于现状？据此，认识自己不仅唤醒我们寻求神，也就像牵着我们的手领我们寻见祂。

2.不认识神就不认识自己

[b]照样，除非人先仰望神的面并谦卑省察自己[iv]，否则就不可能正确地认识自己[v]。因为我们总是自以为义、正直、聪明和圣洁；这种骄傲是每一个人与生俱来的——除非有充分的证据指控我们是不义、污秽、愚蠢，和不洁的。此外，若我们只看自己又不仰望主（因主是唯一审查我们的标准），我们便不会认自己的这些罪。我们既然生性是假冒为善的[vi]，所以虚有义的外表而无其实，就足以使我们自己满足了。那在我们内外四围的既然都是污秽不堪，而我们又依据人的败坏为标准，所以只要我们看到一些稍微洁净的东西便以为那是纯洁无瑕的。正如人看惯了黑色，便以略带白色甚至棕色之物为极白的。我们的感官也能帮助我们更清楚地发觉我们是何其错估我们的属灵景况。在大晴天里，我们观看地面和周遭之物时，觉得一目了然；但当举目注视太阳时，却顿觉头晕目眩，于是只得承认我们的眼目虽能洞察地上之物，然而当面对太阳时，就眼目昏暗了。我们在估计自己属灵的景况时也是如此。因为我们的眼光若只局限于尘世，满足于自己的义、智能和美德，我们必然得意洋洋，自吹自擂，幻想自己为神。然而一旦我们仰望神，思想到祂的属性，祂的公义、智能和权能是何其完美——而神的属性就是祂要求我们的标准。先前冒充而使我们心怡的义，如今因看清它是极其邪恶的，而被我们视为污秽；那先前我们视为智能的，如今因发现它的愚妄而感到作呕；先前看似大有能力的，如今被显露是最软弱无能的。我们所看为完美的，却仍与神的纯洁有天壤之别。

3.人在神的威严之前

[b]因此，圣经描述圣徒每逢他们在神面前时都是何等地恐惧战兢[vii]。从圣经里我们看到一些在神尚未显现之前站

立得稳的人，一旦他们面对神的荣光便异常惊骇，甚至被死亡的恐惧抓住而自卑——事实上他们被这恐惧淹没，几乎气绝了。由此可见，除非人将自己和他的行为与神威严的标准相比，否则他便永不会深入地感受到自己悲惨的光景。在士师记和先知书中常有这种惊恐的例子，所以在主的百姓中有这么一句话：「我们必要死，因为看见了神」（士十三 22；赛六 5；结二 1，一 28；士六 22 - 23；以及别处）。约伯记在描述神的智能、全能和纯洁时，总是无可争辩地使人深深地发觉到自己的愚蠢、无能，和败坏（cf. 伯三八 1 ff.），这并非是偶然的：因圣经告诉我们，当亚伯拉罕越接近神的荣耀时，他便越深入地发觉到自己不过是灰尘（创十八 27）；主的显现既如此可畏，以致以利亚若不蒙着脸，就不能面对主（王上十九 13）。当我们想到若撒拉弗尚且因恐惧而蒙住他们的脸（赛六 2），更何况人这败坏的（伯十三 28）虫（伯七 5；诗二二 6）呢？先知以赛亚正是这样说的：「那时，月亮要蒙羞，日头要惭愧；因为万军之耶和华必在锡安山，在耶路撒冷作王」（赛二四 23）；即，当神彰显祂的荣光更接近人时，即使最耀眼之物在神的荣光前也将黯然失色（赛二 10，19 p.）。

然而不管认识神与认识自己彼此的关系如何，正确的教导秩序要求我们先讨论认识神，然后再讨论认识自己。

---

[i]加尔文在他的标题中使用对神的「认识」（knowledge）一词，而不是使用神的「本质」（being）或「存在」（existence）等词句，这表示加尔文的神学不管在架构上或内容上，都是以神的启示为中心的。与此相彷的，当他提到「造物者」（Creator）这一词时，这包括了三位一体、创造，和护理的教义。他所强调的是神的启示之工或作为，而不是神的本质。中世纪的经院学派和之后的「加尔文学者」则强调神的本质。虽然第一和第二卷讨论人对神的认识，但一直到第三卷〈我们如何领受基督的恩典〉，我们才能清楚明白加尔文的认识论。特别参阅包含在信心里的知识的意义，III. 2, *passim*)。

在这里拉丁文的「认识」是使用 *cognitio* 一字，但在第一章的标题里是使用 *notitia* 一字。对加尔文而言，这两个单字的意思是一样的。在这里法文 (1541) 的翻译都用 *cognoissance*。当加尔文提到认识时，不管他用哪一个单字，从来都不是指「仅仅」或「纯粹」是完全客观的认识。参阅 III. 2. 14——这是他对信仰上「认识」这一词最清晰简要的定义。在当代的说法中，或许「存在式的领悟」(existential apprehension) 是最接近的同义字了。。加尔文也所采用其它关系密切的词其中有：*agnitio*「认得」；*intelligentia*，主要是指「知觉」；以及 *scientia*，主要是指「专业知识」。

华飞德(B. B. Warfield)在他的 *Calvin and Calvinism* 书中页 29 - 130，以及 P. Lobstein 在他的 *Revue de théologie et de philosophie religieuses* XLII (1909) 书中页 53 - 110 的 “La Connaissance religieuse d’après Calvin” 里都论及加尔文之认识神的教导。近来最重要的分析着重在连结对创造者的知识与对救赎者知识的问题（见基督教要义第二卷的标题）。T. H. L. Parker 在 *The Doctrine of the Knowledge of God: A Study in Calvin’s Theology* 书中简要地探讨了这个问题，而 E. A. Dowey, Jr. 在 *The knowledge of God in Calvin’s Theology* 书中探讨地更为详尽。也请参阅 W. Niesel, *The Theology of Calvin,* ch. 2。

[ii]这句话已修改了三次，是基督教要义每一版本的开场白。1560 年的法国版本更强调这两种认识彼此的关系：「只要认识神就认识自己。」这句话界定加尔文神学的领域。他之后的每一句话都与这句话有很密切的关联。加尔文在第二卷的介绍中和 I. 15. 1 及 II. 8. 1 也都重复这观念。参阅 Doumergue, *Calvin* IV. 245 ff.; J. Köstlin, “Calvins Institutio nach Form und Inhalt,” *Theologische Studien und Kritiken* (1868), p. 55; Lobstein, *op. cit.*, p. 63. 加尔文这里的基本概念也可在 Clement of Alexandria 的 *Instructor* 3. 1 中发现到 (MPG 8. 555 f.; tr. ANF II. 271：「人若认识自己，就必定认识神。」)，这也是奥古斯丁经常说的。在他的 *Soliloquies*

I. 2. 7 一书里的对话：「我想要认识神和自己的灵魂。」「就只有这些吗？」「是的，就只有这些！」。以及他在 II. 1. 1 的祷告：「使我认识自己，使我认识祢！」(MPL 32. 872, 886; tr. LCC VI. 26, 41). 参阅阿奎纳（Aquinas）：「在圣经的教义中神和受造物不是同等重要的。主要的是神，而受造物的重要性是因为它们来自神或成全神的美意。」*Summa Theol.* I. 1. 3 (tr. LCC XI. 38 f.). 加尔文在他创世记解经书之前的 "Argument" 中，就对神的认识与对受造物的认识之间，清楚表达同样的重要次序，English tr., p. 60。该篇也可与 William Farel 的 *Sommaire de la foi* (1525), chs. 1 和 2，以及加尔文自己的 *Instruction et confession de foy* (1537)，1–4 (OS I. 378–381; tr., with notes, P. T. Fuhrmann, *Instruction in Faith* (*1537*), pp. 17–21) 互相比较。在此值得一提的是，1630 年 4 月 15 日笛卡儿（Descartes） 写给 Father Marin Mersenne 的一封重要的信。他在这信中的教导与加尔文的很相似。在提到「人的理智」之后，笛卡儿接着说：「我认为所有神给予这理性功用的人，必要用它来努力认识祂和认识自己。」(*Oeuvres de Descartes*, edited by C. Adam and P. Tannery, I. 144.) 与加尔文不同，他在他的 *Discourse on Method* (1637) 中，希望证明神和灵魂的存在，而他在 *Meditations in Prime Philosophy* (1641) 中也关注相同的议题；特别参见 Meditations 3，5 和 6。George Berkeley 在他的 *Treatise on the Principles of Human Knowledge* (1710) 中主张我们只能说神和灵魂存在。

[iii]加尔文经常强调谦卑和认识自己密切的关系。参阅 II. 2. 10–11; II. 16. 1; III. 2. 23; III. 7. 5, 6; IV. 17. 40 (end). 人若不谦卑，对自我的认识只会增加他的骄傲，也是哲学里的一切错误之根：I. 5. 4; II. 1. 1–3。

[iv]参阅 I. 5. 3, note 11.

[v] *"Sui notitiam."* 对自己的认识包括全人类和整个宇宙（因人是宇宙的缩影，I. 5. 3）。因此 I. 14 和 15 在这里可和 II. 1–5 一起包括在内。

[vi]加尔文用「nature」、「natural」、「by nature」（在此译为「生性」）表达两种不同的意思：（1）众受造物未被罪玷污前的光景，甚至包括魔鬼未堕落前的完美，如：I. 14. 3, 16；或（2）「nature」有时用来表达人与天使从完美中堕落后的光景（这也就是这里的定义）。加尔文在 II. 1. 10, 11 比较这两种定义。他在 II. 1. 11 的第一句里同时用这词表达两种不同的定义。除非我们能分辨这两种定义，否则就无法明白神与受造物及神与罪彼此的关系，也不能明白加尔文对「完全」败坏的教导。只要我们了解加尔文对「nature」有这两种定义，我们就能从上下文中明白他的意思。

[vii] *"Horror ille et stupor."* 众「圣徒」对神的认识中的这基本要素与 Rudolf Otto 在 *Das Heilige* (tr. J. W. Harvey, *The Idea of the Holy*) 所说的 *mysterium tremendum* 很接近。加尔文在以下 (I. 2. 2; I. 3. 2) 描述这恐惧战兢的经验令恶人感到异常恐怖。

第二章

何谓认识神，以及认识神的意义何在

*1.除非敬虔，人就无法认识神**

[e (b/a)]我说认识神的意思是，人不但要意识到神的存在，[e]也要明白认识神会如何使人得益处，并教导人如何荣耀

祂。简言之，就是人需要知道有关神的什么事。诚然，我们若前后一致，便不会说：在没有基督教或敬虔之人的地方会有人认识神[vii]。我所说的认识并非指那些失丧和被咒诅之人会明白神在基督那中保里是救赎者；我所指的是人所原有的和单纯的认识。若亚当仍然正直[vii]，那大自然本身也会引领我们明白这种认识。但因人的堕落，若不是中保基督使我们与神和睦，就无人能体会神是父亲、救恩的源泉（为泉源）、或赐福者。然而感受到神，我们的造物者以祂的大能扶持我们、以祂的护理统治我们、以祂的慈爱扶养我们，并在各方面赐福给我们是一回事，但接受神在基督里所提供我们与祂和睦的恩典又是另一回事。主既然在创世的事工上和在圣经的一般教导上只先彰显祂造物者的职份，而后才在基督里彰显祂救赎者的职份（林后四 6），所以我们现在要先讨论这对神双重认识[vii]的第一部份；第二部份我们将在适当的时候讨论[vii]。

此外，虽然只要我们的心灵对神有最基本的认识，我们就不得不尊荣祂，但是仅仅相信[e(b/a)]神的存在和祂是众人应当尊荣、敬拜的对象，仍是远远不够的；除非我们同时深信祂是一切良善的源头，也唯独在祂里面寻求所有的一切。我的意思是：我们必须深信神不但创造这世界，祂也以祂无限的大能托住它，以祂的智慧管理之，以祂的良善保守之，尤其是以祂的公义和审判统治人类，以祂的怜悯包容世人，以祂的护理看顾万物；而且没有丝毫的智慧、光明、公义、权能、正直，或真理不是出于神的。[e(b)]所以我们要学习等候，并向祂寻求这一切，而且一旦领受就要心存感恩，并承认这一切都是由祂而来。[e]因对神这全能的感受[vii]就恰当地教导我们敬虔，进而产生基督教。我所说的「敬虔」是，我们知道神的恩惠，并因这知识产生我们心里对神的敬畏和爱。若人未曾领悟到他们欠神所有的一切，如：他们领受到神父亲般的扶养、祂是他们一切好处的源头，因此他们也不应该想在神之外寻求任何事物——他们便永远不会甘心乐意地事奉祂。事实上，除非他们在神里面寻求他们一切的快乐，否则他们永远也不会献上自己，由衷地事奉神。

*2.认识神包括信靠和敬畏**

[e]神是什么？提出这样问题的人不过是在玩弄文字游戏。对我们而言，认识神是怎样的神以及祂的属性[vii]是更重要的。因为，若像伊比鸠鲁（Epicurus）那样相信一位已不管理世界而只顾寻欢作乐的神[vii]，有什么益处呢？简言之，认识与我们无关的神有什么用呢？[c(b)]反而，我们对神的认识应当先教导我们敬畏祂；然后作为我们的指引和教师，我们应当学习在神里面寻求我们一切的好处，并在领受之后将荣耀归给神。[b]难道你能想到神但却没有立刻意识到——既然你是神的工作，那么因着神创造的主权，你必须服从祂的命令？或甚至连你的生命也是欠祂的？或你所做的一切都应该与神有关吗？既是如此，无疑地祂的旨意应该作为我们生活的准则，所以我们若没有顺服、服事神，就是邪恶、败坏的人。而且除非你承认神是一切美善的源头，否则你便无法清楚地认识神。你若承认（神是一切美善的源头）你就会专靠神并信靠祂，然而因着人的堕落使人用不正当的方式寻求神。

首先，敬虔的人不会为自己想象任何一种取悦自己的神，乃是仰望独一无二的真神。并且他也不会按自己的愿望描述这位神，而是满心相信神对祂自己的启示；而且这样的人总是恐惧战兢，深怕自己远离神，或任意妄为地违背神的旨意。这种人所认识的乃是真神，因为他深信神掌管万事；也相信神带领并保护他，因此他完全献上自己专靠神。[e(b)]因为他知道神是一切美善的源头，若他遭遇苦难或缺乏时，他便立刻投靠神的保护，等候神的帮助。因为他深信神是良善和怜恤人的，所以他以单纯的信心依靠祂，并不怀疑神以祂的慈爱救他脱离一切困苦，因他承认神是主和天父。敬虔之人也认为，承认神在万事上有主权、敬畏神的威严、把荣耀神当作他的目标、顺服神一切的命

令，是正当的。因他视神为公义的法官，相信神会严厉地惩罚一切的罪，他永不忘记神审判的宝座就在他面前，并因惧怕神而约束自己免得激怒神。[b]然而他对神审判的惧怕并不至于使他想要逃脱，即使可能逃脱。他接受神是敬虔之人的施恩者，照样，他也接受神是刑罚恶人的法官。因为敬虔的人知道，神惩罚恶人和赏赐义人永生同样地荣耀神自己。此外，这人遏止自己犯罪，不止是因为惧怕神的惩罚；也是因为他爱和敬畏天父，就敬拜祂为主。即使没有地狱，他仍然不敢激怒祂。

相信并真诚地惧怕神[vii]，[e(b)]这惧怕使我们甘心乐意地敬畏祂，且有伴随此敬畏而有的规定在律法里的合法敬拜，这就是纯洁和真实的基督教信仰。[e]我们应当更加留意：所有的人对神只有一般的、笼统的尊敬，很少人真正的敬畏祂；而且在过分强调仪式之地，则真正敬畏神的人更稀有。

[vii]加尔文经常喜欢强调 *pietas*，敬虔，即对神的爱和敬畏所组成的美德，是任何对神之认识的先决条件。参阅 I. 4. 4. 他在 1537 年的版本中对 *pietas* 的解释是：「真敬虔不是一种想逃脱神审判的恐惧，而是……乃是一种纯洁和真实的热诚，这热诚因神是父而爱祂，因祂是主而敬畏祂，乐意接受祂的公正，甚至惧怕得罪祂胜过惧怕死亡；」*Instruction in Faith* (1537), tr. P. T. Fuhrmann, pp. 18 f. (original in OS I. 379). .参照 Erasmus，John Sturm，Melanchthon 和 Cordier 等人，对 *"pietas literata"* 所做的探讨，见 P. R. Bolgar, *The Classical Heritage and Its Beneficiaries,* pp. 329－356。

[vii] *"Si integer stetisset Adam."* 这句话最清楚地解释加尔文对自然神学的观念。I. 2－5 是加尔文所有作品中论及「自然神学」最关键的地方。就加尔文而论，只有在「亚当有持守住他的正直」的情形下，神在创造中的启示就是自然神学极好的基础。但因罪的缘故，我们不可能有正确的自然神学观。圣经是唯一认识造物主及明白祂在创造中之启示的方法 (I. 6 ff.). 参阅 Introduction, pp. 53 ff., above。加尔文新约圣经序言的开头中也有类似的表达，此序言写于 1534 年，并出版在 Olivétan's French Bible (1535) (CR IX. 791; tr. LCC XXIII. 58)。

[vii] *"Duplex . . . cognitio."* 他在此所说的「双重」认识是在 1559 年的版本中加上的，这也是明白此版本之钥。加尔文在此版本中一再地分辨这双重的认识，为求更清楚地表达他的论点。参阅 I. 6. 1, 2; 10. 1; 13. 9, 11, 23, 24; 14. 20, 21 and II. 6. 1. 虽然第一卷第五章以后都是启示的教导，但整个第一卷都没有认识救赎者的教导。

[vii]加尔文用整个第一卷讨论双重认识的「第一」部份。在 II－IV 卷里讨论「第二」部份。事实上是从 II. 6 开始讨论，而且这章是在 1559 年的版本中新增的，用来转换到双重认识的第二要素。II. 4 中罪的教义因此在主题上便介于两卷书之间，以先于救赎教义的方式来表明人对救赎的需要。

[vii] *"Virtutum Dei sensus."*

[vii]参阅 I. 10. 2; III. 2. 6,「明白怎样的行为与祂的属性相称」。*In Praelectiones in Ezechielem,* on Ezek. 1:26 (CR XL. 57) 以及许多其他的作品中，加尔文批评有关对神细腻的猜测。这里所提及的是指着经院学派的作者而言，但在他 1552 年 1 月写给布灵格（Bullinger）「两人之间的私密」(*familiariter inter nos*) 信函中，他也批评了慈运理（Zwingli）在 *De Providentia* 里复杂的矛盾立论 (CR XIV. 253)。

[vii]伊比鸠鲁 (342－270 B.C.) 的作品非常的丰富，但只有一些片段流传下来。加尔文大概借着西塞罗的 *De finibus* 和 *De natura deorum* 得知伊比鸠鲁的教导。后者的第一卷多半解释和严厉地批评伊比鸠鲁的神观。这句

话总结了加尔文对西塞罗对话的印象。科塔（Cotta）这位学者也严厉地斥责伊比鸠鲁的神观——所有的神是遥远，无聊，也没有爱。科塔认为伊比鸠鲁这样说等于是个无神论者。加尔文因为他是相信圣经的神学家，所以完全同意这样的判断。Cicero, *Nature of the Gods* I. 42. 117.; I. 43. 120 ff. (LCL edition, pp. 112 ff.); Calvin, *Instruction et confession de foy* (1537) 1. 2 (OS I. 378 f.; tr. Fuhrmann, *Instruction in Faith,* pp. 17 - 19). 参阅, below, I. 4. 2; I. 5. 4; I. 5. 12. William Budé 是加尔文很熟悉的巴黎希腊文学者，他对伊比鸠鲁的看法与西塞罗的很接近，参阅 J. Bohatec, *Budé und Calvin,* p. 74。

[vii]关于同时相信和惧怕神，参阅 Melanchthon, *Loci communes* (1521), ed. H. Engelland, in the series *Melanchthons Werke in Auswahl,* ed. R. Stupperich, II. 1. 119 ff.; tr. C. L. Hill (from Th. Kolde's 1910 edition), *The Loci Communes of Philip Melanchthon,* pp. 211 ff。

第三章

人生来就有对神的认识

1.人生来对神认识的特征

[b]人心因他的本能多少意识到神的存在[vii]，这是无可争辩的。神亲自将某种对祂威严的认识[e]安置在[b]所有人的心里，免得人以他的无知为借口。[e]神不断重复地[b]灌输这种[e]鲜明的认识在人心里，以便提醒他[vii]。[b]既因所有的人都可以意识到神的存在并知道祂是他们的造物者，所以他们自己的见证也定了他们自己的罪，因为他们没有尊荣祂也没有将自己的生命献给祂。若说有任何人对神无知，一定是那些离文明最遥远和落后的民族。然而，正如一位著名的异教徒所说的，任何异教徒都知道连最不开化的民族也深信有一位神[vii]。甚至那些在生活上某些方面与野兽无异的人，也仍保有一点对神的意识。这种对神的意识根深蒂固地存在所有人心中。因此自从创立世界以来，没有一个地区、没有一个城市、甚至没有一个家庭能够没有宗教，这就证明：承认神的存在皆刻在每一个人心中。

事实上，甚至连偶像崇拜也充分证明这种意识的存在。我们晓得人有多么不愿降卑自己而抬举其它的受造物。既然人宁愿敬拜木石，也不愿让人认为他是无神论者，这就清楚地证明人对神的存在有深刻的印象。若想抹去人的这种意识是不可能的，甚至比改变人的性情要困难得多，其实，当人主动降卑自己，离弃他与生俱来的骄傲为了尊荣神时，他的性情在此就改变了！

2.宗教并非是人无中生有的发明

[b]因此，有些人说宗教是少数人狡猾的发明，为了欺骗简单的人，而且这些为别人编造崇拜神诡计的人自己却根本不相信神的存在[vii]——这些说法都是毫无根据的。我承认的确有一些聪明的人编造宗教的谎言为了控制人的思想，藉此刺激老百姓敬畏并使他们恐惧。但是，如果人的思想里没有与生俱来对神的存在有坚定的信念，那么这些人的宗教谎言是不可能成功的，因为人敬拜神的倾向是来自深信神的存在这信念，就像种子发芽一样。其实那些玩弄诡计、企图在宗教上欺骗控制无知之人的人，若说他们完全没有意识到神的存在，这是不合理的。虽说以前有一些而且现在也有不少的人否认神的存在，但其实就连这些人有时也不由自主地意识到他们所不愿相信的神真的存在。历史上可能没有人比该流·加利古略（Gaius Caligula）[viii]更加大胆狂妄的藐视神，但是当神的震怒显现时，没有人

比他更恐惧战兢；虽然是不得已的，但他的确在他所藐视之神面前战兢。的确，有时候会遇见像该流·加利古略的这种人；甚至有时连那些最大胆藐视神的人也会被一片落叶的沙沙声吓得战兢不已（cf. 利二六 36）。这颤抖来自威严之神的报复，他们越想逃避神的报复，这报复便越强烈地抨击他们的良心。事实上，他们竭尽一切的寻找各种诡计来躲避主的面，并且企图抹杀神存在的事实。尽管如此他们却仍不得解脱。虽然有时对神存在的意识似乎消逝了，但立刻这意识又重新抓住了他。倘若这些人良心的忧虑有所缓解的话，也只不过像睡梦中的醉汉或疯子，他们睡也睡不安稳，因为一直有恶梦的侵扰。因此，即使不敬虔之人本身也证明这事实，即对神的一些意识在人的思想中是活跃的。

3.实际上的无神论者并不存在

[e]有判断力的人的确知道，对神存在的意识无法从人的思想中抹去。事实上，虽然他们拼命抗拒，也无法摆脱对神的惧怕，就连他们的邪恶也充分证明人知道神的存在，这信念是与生俱来的，也深深地根植在每一个人的内心深处。虽然底亚哥拉（Diagoras）[vii]和他的同类嘲笑每个时代一般所相信关于宗教的事，戴奥尼希（Dionysius）[vii]也对神的审判嗤之以鼻，但这只不过是苦毒的嘲讽罢了[vii]，因为良心受责备的痛苦比烙铁烙人还厉害，就像有虫子在心里噬咬一般。我不同意西塞罗（Cicero）说，人所犯的错误会随着时间的流逝而淡化消失，而且人在信仰上是一天比一天进步的[vii]。因为世人（以后将要讨论）[vii]仍力求尽己所能抛弃一切对神存在的意识，也不择手段败坏对神的敬拜。我的意思是说，虽然愚昧恶人的心越来越刚硬（因为他们故意敌挡神），他们越想抹杀对神存在的意识，这意识却越发活跃。由此可见，对神存在的意识这教义并不是在学校里学到的，而是与生俱来的，当人在母腹里时便早已存在，甚至连大自然本身也不容许我们忘记这点，尽管世人反抗并尽力扼杀这事实。

[b]此外，若所有的人生来的目的是认识神，并且如果我们对神的知识没有帮助我们达成这个目的，那么这种对神的知识不过是暂时和虚空的。故此，显然那些没有用一切思想和行动来达成这目标的人，就没有尽到他们被创造的本份。从前的哲学家也知道这点。如柏拉图（Plato）常常教导说，灵魂的高尚莫过于效法神，并且当人领悟认识神时就会完全改变而效法神[vii]。同样，在普特拉（Plutarch）的作品中葛利勒（Gryllus）极巧妙地辩论道，若宗教一旦与生活分开，人类便与禽兽相差无几，甚至在许多方面比禽兽更可悲。既因人罪恶滔天，他们便在无休止的争吵和不安中痛苦地过生活[vii]。所以，唯有敬拜神才使人有别于禽兽，也唯有这样的人才能获得永生[vii]。

[vii] *“Hominum mentibus naturaliter . . . inditam.”* 神对人内在（within）的启示（ch. 3）已经被罪抹去了（ch. 4）。神在大自然上外在（from without）的征候和遗留的标本（*insignia, specimina*）启示也是如此（v. 14）。为了了解 3 - 5 这三章，首先必须明白加尔文有关人的全部教义：人被造时的光景（I. 15）以及被罪败坏的光景（II. 1 - 5）。

[vii] *“Divinitatis sensum.”* 这术语和下面的「宗教的种子」（seed of religion）（cf.参阅 I. 4. 1）所指的是人对神模糊的意识。这两个术语和良心很接近。良心是人在道德上对神的反应。Cf.参阅 I. 1. 3 以及 Comm. John 1:5, 9。加尔文对第 5 节的解释是：「神对人原先的光照有两个基本的部份，在堕落后仍存在人败坏的本性中：首先，宗教的种子撒在所有人的心里；其次，分辨是非的能力也刻印在每一个人的良心上」。

[vii]Cf.参阅 西塞罗 Cicero,的 *Tusculan Disputations* II. 10 (LCL edition, pp. 172 ff.).

[vii]加尔文在这里所说的异教徒（*ethnicus*）是指西塞罗。加尔文的立场，即所有的人生来就相信神的存在，这

与西塞罗的作品（*On the Nature of the Gods*）中对话里所有角色的立场一样，包括伊比鸠鲁派者维勒（Velleius）。Velleius 问：「哪里有什么种族或民族不是在没受教诲的情况下就已相信神明的存在？」 *Nature of the Gods* I. 16. 43 (A. S. Pease, *M. Tulii Ciceronis De natura deorum,* pp. 294 f.; LCL edition, pp. 44 f.).

[vii]此段和下一段仍持续反映出西塞罗的 *Nature of the Gods*，其中的伊比鸠鲁派者因为其对神明的信念而受到批评者的贬抑。他们与一些人连结在一起，这些人借着否定神的存在来避免被冠以迷信之名，而说宗教只是人为了使百姓服从政府的发明。加尔文在 *De scandalis* (1550)，指名道姓地指控一些当代的人是无神论者 (CR VIII. 44 ff., with footnote 5; OS II. 200 f.)。J. Bohatec 在 *Budé und Calvin* 中页 149–240 详细地讨论这主题，并引用以下这些人对这主题的观点：Pierre Brunel，Agrippa von Nettesheim，Étienne Dolet，Simon Villanovanus，Bonaventure des Périers，François Rabelais，Antonius Goveanus 和 Jacques Gruet。

[vii]罗马皇帝，A.D. 37–41；提贝留士・该撒（Tiberius Caesar）的侄孙和继承者。苏东留士（Suetonius）说：「这堕落的皇帝藐视神，但每当他听见雷声，就立刻从床上跳下，躲到床底下去。」(*Lives of the Caesars* IV. 51; LCL Suetonius I. 482.) Cf.参阅 Comm. Harmony of the Evangelists, Matt. 26:69–75 (tr. LCC XXIII. 322).

[vii]Diagoras of Melos 被称作「那无神论者」（与苏格拉底同一时代的人）。Theodore of Cyrene 和 Protagoras the Sophist 皆被西塞罗当作不虔不敬的无神论者的例子。（这三个人因这指控被赶出雅典。）(*Nature of the Gods* I. 1. 2; I. 23. 63; LCL edition, pp. 4 f., 61f.).

[vii]戴奥尼希，Syracuse 的暴君，405–367 B.C.。西塞罗在 *Nature of the Gods* III. 34. 83 (LCL edition, pp. 368 f.) 中记载 戴奥尼希 夙负盛名的亵渎和掠夺行径。Cf.参阅 Calvin’s reference in *Comm. Seneca On Clemency* I. 12 (CR V. 92).

[vii] *“Sardonius risus.”* 加尔文使用这个措辞时大概是想到 Vergil 一句用谚语表达的暗示，*“Sardonius amarior . . . herbis,”*「比 Sardonian (Sardinian) 的草还苦。」(*Eclogues* 7. 41; LCL Vergil I. 51.)

[vii]加尔文不同意在西塞罗的 *Nature of the Gods* 里的学者科塔（Cotta）的立场。科塔认为：「人对神的信心越久越坚定，也随着人的年龄和世代更为扎实」。(*Nature of the Gods* II. 2. 5; LCL edition, pp. 126 f.)

[vii]Cf.参阅 I. 4. 1.

[vii]柏拉图, *Theaetetus* 176. 为了避免邪恶并获得真正的智慧，人必须「变得像神那样……公义、圣洁、有智慧」(LCL 柏拉图 II. 128 f.)。Cf.参阅 *Phaedo* 107 C (LCL 柏拉图 II. 128 f.)。Cf.参阅 *Phaedo* 107 C (LCL 柏拉图 I. 368–371)。

[vii]他所指的似乎是蒲鲁他克的 dialogue, *Bruta animalia ratione uti*，其中 Circe 把 Gryllus 变成禽兽。Gryllus 指出禽兽的行为在某些方面比堕落的人类还好的例子 (ch. 7) (LCL 蒲鲁他克, *Moralia* XII. 516 ff.)。

[vii]Cf.参阅 II. 2. 12, 17，在这些地方「理智」被说成是使人与禽兽有别的。

第四章

这种知识因无知和恶毒被压抑或败坏了[vii]

1.迷信

[e]经验告诉我们，神在人心里播种了宗教的种子。但人心里接受这种知识，在百人当中却很难找到一位培养这种

子的人，并且没有一人会开花——更不用说按时候结果子了（cf. 诗一 3）。此外，虽然有些人在群众的迷信中迷失了方向，或有一些人是故意和邪恶地离弃神，然而所有的人都从认识神的真知识中堕落了。全世界都没有真敬虔的人。至于我上面所提到的一些在迷信中迷失了方向的人，虽是受他人影响而误信但也无可推诿。因为他们的心盲几乎都混杂着傲慢和顽梗。事实上，[e(b)]这些可悲的人之所以专靠自己寻求神，用自己属肉体、愚昧的标准衡量神，也漠视正当的寻求方式，就证明他们的傲慢；因此出于好奇心的他们对神妄加揣测。他们并不按神自己启示的那样接受祂，[b]反而想象祂就是那位他们在自己的假想中所形塑的那位。当他们如此地离弃神时，则不论他们往何方向都免不了跌倒，自取灭亡。事实上，不管他们用什么方式敬拜、服事神，他们都无法将之当作供物献给神，因他们所敬拜的不是神，而是他们自己所幻想的[vii]。[e]保罗一针见血地指明这种败坏：「自称为聪明反成了愚拙」（罗一 22 p.）。他在前一节中说：「他们的思念变为虚妄」（罗一 21）。然而为了避免有人为自己的罪找借口，保罗接着说：神叫他们瞎眼是公义的。因他们不满心谦卑，反而看自己过于所当看的，他们任性地堕入黑暗—实际上，他们因自己虚空邪恶的傲慢反成了愚拙。因此他们的愚拙是无可推诿的，因这愚拙不仅是出于虚妄的好奇心，也是由于过分的奢想知道过于神所要他知道的，及出于毫无根据的自信心。

2.故意离弃神

[e]大卫在诗篇十四 1 中说到：愚顽人和不敬虔的人心里说没有神（诗十四 1；五三 1），大多所指的就是那些泯灭大自然的启示和自欺之人（这在以后会再详细讨论）。因此我们经常看到许多人在大胆和习惯犯罪之后，心更刚硬，顽梗地拒绝记念神，虽然对神存在的意识是与生俱来的。当大卫描述他们彻底否认神的存在时，便叫他们的狂傲更为可憎；这并不是说他们不承认神的存在，而是因为他们否认神的审判和护理之工，心里以为神在天上袖手旁观[vii]。我们若说神忽略管理祂的宇宙并让它自生自灭，且故意不看人的恶行，以至他们虽放纵私欲却不受罚，则没有比这种想法更违背神的属性的了。据此，不拘何人若大胆地放纵自己，则他对天上审判之惧怕便消失了，自然也就否认了神的存在[vii]。恶人被油蒙了心，以至于他们闭上眼睛之后，看是能看见却看不明白，正是神对恶人公义的审判（太十三 14－15；cf. 赛六 9－10 和诗十七 10）。大卫在另一处经文中维妙维肖地描绘恶人的想法:「恶人的罪过在他心里说：我眼中不怕神！」（诗三六 1 p.）。同样，因他们说服自己说神没有看到，所以他们便自夸自耀，以自己的罪孽为荣（诗十 11）。尽管他们不得不承认某一种神的存在，但他们仍否定祂的全能而窃取了祂的荣耀。就像保罗断言：「神不能背乎自己」（「背乎」拉丁文作「否定」），因「祂一直」永远像祂自己（提后二 13），因此他们捏造一个没有生命、虚空的偶像就是在否定神。我们应该特别注意，不论他们多么强烈地与自己的感觉搏斗，恨不得将神从心里赶走，甚至将祂从天堂赶走，虽然他们的愚昧如此之甚，神却有时仍使他们知觉到他们将受审判。但因他们不惧怕神，也就没有什么能拦阻他们粗鲁、野蛮地与神作对，然而只要这种盲目的激情仍控制他们，我们便可以肯定：因为他们不理会神，故而这愚钝一直辖制他们。

3.妄自构想神†

[b]以上便充分反驳了许多人用来掩饰他们迷信的虚空辩护。因他们以为，任何对宗教的热诚不管有多么荒谬也足以蒙神悦纳。但他们不明白真宗教应该服从神的旨意这绝对的标准；神是永不改变的，而且也不是人按己意所能捏造的幽灵。可见，迷信表面上似乎讨神喜悦，其实只是极虚伪地嘲弄神。因迷信者所喜爱的几乎是神宣称祂所轻看的。迷信就是轻视或公开地拒绝神所吩咐并向我们启示祂所喜悦的事。所以，一切自己设立敬拜神仪式之人只不过是在敬拜和赞扬他们自己的狂傲。若非他们已先在自己心里雕刻一位荒谬毫无意义的神[vii]，他们绝不敢如此玩弄神。

因此使徒保罗称这对神笼统和错误的观念为对神无知：「从前你们不认识神的时候，是给那些本来不是神的作奴仆」（加四 8 p. ）。他在别处经文也教导说，当以弗所的信徒偏离对独一真神正确的认识时，他们便「没有神」（弗二 12）。至少在这种情况之下，不论你捏造一种或多种神都无关紧要，因为你这样做就是离弃真神，因此你所拥有的就只是一个可憎的偶像。所以我们同意拉谭修斯（Lactantius）所说的：宗教若不与真理联合就是虚妄的[vii]。

4.假冒为善

[e(b)]不认识神之人的另外一项罪便是，除非迫不得已，否则他们连想都不会想到神；除非神强制他们，否则他们绝不会靠近神。当他们来到神面前，他们没有主动地将神的威严所当得的敬畏归给祂，他们唯一所感觉到的仅只是对神的审判被迫和奴役式的惧怕。[b]既因他们不能逃脱这审判，所以惧怕到甚至恨恶的地步。史塔修（Statius）说世上的神之所以存在是因人的惧怕而捏造的[vii]，但这只是反宗教者的立场。那些敌对神公义的人晓得，神的审判已经准备妥当，要刑罚一切冒犯祂的人，然而他们却恨不得推翻神的审判台。因这缘故他们就与那位必定审判世人的神作战。虽然他们知道神将以自己的大能审判他们，也知道他们不能免除或逃脱这审判，因此惧怕颤抖。神的威严就像重担压在他们身上，为了不要人认为他们藐视那位众人所深信极有威严的神，他们便行出一些宗教仪式。但同时他们也没有停止用各样的邪恶来污秽自己，甚至恶上加恶，直至在各方面违背神圣洁的律法、完全轻视祂的公义。我们至少可以说他们对神所谓的敬畏并没有遏止他们在自己的罪中打滚、自夸自傲。他们宁愿放纵自己的肉体也不愿受圣灵约束。

然而这只是一种对真宗教错误和虚空的幻影，甚至不值得被称为幻影。[e(b)]由此可见，人可以轻易地分辨这种对神混乱的认识与基督教不可或缺的真敬虔实乃天壤之别[vii]，而此真敬虔唯独存留在信徒的心中。[e]然而假冒为善的人偏要行走这些弯弯曲曲的道路，为的是让人误以为他们在亲近他们所离弃的神。[b]虽然他们应当一生前后一致地顺服神，但他们几乎在所有的行为中大胆地与神作对，却仍妄想藉几许贫脊的献祭来平息神的忿怒。他们虽然应该以圣洁的生活和虔诚的心来服事神，但他们却凭空捏造一些肤浅、毫无意义的行为和毫无价值的仪式想讨神喜悦。[e]甚至他们更加放荡、懒惰地躺卧在自己的污秽中，因为他们妄想他们可以借着玩一些可笑的赎罪游戏而尽他们对神的本份。

[e(b)]他们应该专靠神，但他们却不理会神反而依靠自己，尽管他们只是受造物。至终，他们以众多的错误缠住自己，以至于他们盲目的邪恶窒灭了神原先向他们所闪现的荣耀。[b]然而那无法根除的种子仍存留在人心里，在人心里有某种对神存在的意识；但这种子已是如此败坏以至于只能结出恶果。

[e]综上可见，我所论证的如今更为确凿，即人心里有与生俱来对神的意识。甚至神所遗弃的人也不得不承认这种意识的存在。在平安无事时他们机智地对神开玩笑、无礼及多嘴地蔑视神的大能。一旦绝望笼罩他们时，就刺激他们寻求神并冒出一些形式化的祷告。这就证明他们并不是一直对神完全无知，而是在压抑他们早就应当表现出来对神的敬畏。

[vii]参阅 I. 3. 1, note 2.

[vii]加尔文在 1538 年出版的拉丁文要理问答中使用类似的说法 (CR Ⅴ. 323－324)。

[vii]参阅 I. 2. 2, note 7.

[vii]西塞罗, *Nature of the Gods* I. 20. 54; I. 30. 85 f.; I. 44. 123 (LCL edition, pp. 52 ff., 82 f., 118 f.).

[vii]参阅 I. 11–12; IV. 8. 3, 4, 8, 9, 11, 13; IV. 9. 8; IV. 10. 8, 16–18. 为了反驳异教和罗马天主教，加尔文经常教导：人在敬拜神时，不可用任何人所捏造的发明。

[vii]虽然加尔文在这里并非引用拉谭修斯的话，但他对拉谭修斯在 *Divine Institutes* 中 I. 2，5，6，20 和 IV. 5 的许多教导作摘要，在这些地方不断地将异教徒的信念以「真理」加以试验 (MPL 6. 120 f., 129 ff., 456 ff.; tr. ANF VII. 11, 13 ff., 32 ff., 104 f.)。

[vii] *"Timorem primum, fecisse in orbe deos."* 参阅 Statius, *Thebaid* III. 661: *"Primus in orbe deos fecit timor"* (LCL Statius I. 500 f.).[vii] *"Pietas, ex qua demum religio nascitur."* 参阅前面的「介绍」第---页。加尔文此观点的强调声明为数甚多；参阅 I. 2. 1; I. 4. 1; I. 9, title; II. 6. 4; III. 3. 16; IV. 1. 5; IV. 1. 9; IV. 1. 12; IV. 20. 9, 10, 13, 15; Comm. Jer. 10:25; Instruction in Faith (tr. Fuhrmann, p. 19). 参阅 西塞罗, *Pro Plancio* 12. 29: *"Pietas fundamentum est omnium virtutum"* (LCL edition, p. 442).

[e]第五章

有关神的知识也彰显在宇宙的创造和护理之中

（神在祂创造的事工上彰显祂自己，1–10）

1.神已清楚地彰显自己，这杜绝了我们所有的借口

[e(b)]有福的一生最终的目标就是认识神（参阅 约十七 3）[1]。为了让人有获取幸福的机会[2]，神不但在人心里撒下我们所说真宗教的种子，也在创造宇宙的整个事工上天天启示祂自己。因此，人一旦睁开眼睛就不得不看到祂。其实，神的本质无法测透[3]；所以祂的神性远超过人的认知能力。但神所创造的每一件事工都刻上记号，彰显祂的荣耀，这记号是如此明确，以至于连文盲和愚昧人都无法以无知作借口。[e]所以这位先知十分贴切地宣扬：「披上亮光，如披外袍」（诗一〇四 2 p.）。他似乎在说：自从创立世界以来，神借着所有的受造物随时随地向我们彰显祂的荣耀，那时祂就如穿上可见的、满有荣光的外袍彰显祂自己。同样的这位先知也巧妙地将铺在天上的穹苍比拟为祂荣耀的幔子，也提及祂在水中立楼阁的栋梁，用云彩为车辇，借着风的翅膀而行，以风为使者，以火焰为仆役（诗一〇四 2–4）。既然神的全能和智慧的荣耀在天上照耀得更明亮，天便常常称为祂的王宫（诗十一 4）。[b]然而无论你往何处看，宇宙中神荣耀的点点火花随处可见。你无法一眼看透宇宙这无比宽广和美丽的体系，故而不得不叹服其明亮的荣光[4]。希伯来书的作者绝妙地说：宇宙并不是从显然之物造出来的（来十一 3），他的意思是，宇宙如此井然有序地运行，宛如一面镜子，叫我们思想到那位肉眼看不到的神。先知之所以说到天上的受造物拥有一种万族都明白的语言（诗十九 2 ff.），是因天上的受造物如此明显地彰显神性，甚至于最不开化的种族也无法视而不见。使徒保罗更清楚地宣告：「神的事情，人所能知道的，神已经给他们显明，……自从造天地以来，神的永能和神性虽是眼不能见，却是明明可知的」（罗一 19–20 p.）。

2.神的智慧向万人彰显†

[b]无论是在天上或在地上，都有无数证明神奇妙智慧的证据；不只是那些研究天文学、医学、或一切自然科学深奥事的专家，就连那些没有受过教育和最无知的人也睁眼可见这些证据，以至于他们一旦睁眼便不得不为此作见证[5]。的确，那些深入或初接触文学艺术的人藉此亦能更深入地了解神智慧的隐秘事[6]。即使对文学艺术无知者亦足以一窥神创造事工的杰作，以至引领他赞美这位巧匠。无疑地，要考查星星的行踪、发现神为它们所定的位置、衡量它们之间的距离、明白它们的性质，需要技术和精确的计算。当考查这一切时，神的护理之工便更加清楚地彰显，因此人的思想必须提升到一定程度仰望神的荣耀。即使连没有受过教育和最无知的人，仅凭他们的眼见亦足以知道神的杰作，因神的杰作彰显在这无数却非千篇一律而又井然有序地排列在天上的众星上。那么，显然主将祂的智慧丰富地彰显给每一个人。就拿人身体的结构来说[7]，人必须得有极多的财富，并拥有像盖伦（Galen）那样的技术[8]才能衡量身体各部份的结合、对称、完美，和身体各个器官的用途。然而，就像所有的人都承认的，人身体的结构如此奇妙，以至这身体的巧匠被称为行神迹者是恰当的。

3.人本身就是神智慧的最大证据

[e]因此一些哲学家在很久以前就智慧地称人为微观世界[9]，因人是神的全能、良善，以及智慧少有的例证。并且人本身充满神迹，值得我们终生思想，只要我们不抗拒这思想。在保罗说：即便是瞎子寻求神仍可以揣摩而得之后，他立刻又说：「祂离我们各人不远」（徒十七 27）[10]。无疑，每一个人都能感受到那从天上赐给他生命的恩典。的确，既然人毋须在自己身体之外才能寻求神，如此那不愿降卑己身[11]来寻求神的懒人有什么借口呢？因而当大卫王在赞美那可称颂处处彰显自己荣耀的神之后，他立刻就宣称：「人算什么，祢竟顾念他？」（诗八 4）照样，「从婴孩和吃奶的口中，建立了能力」（诗八 2）。事实上，大卫不只宣称在人身上有神创造之工清晰的影儿，也宣称吃奶之婴儿的口才就已足够，而不需要任何演说家来宣扬神的荣耀。所以，大卫肯定婴儿的口才，就好像他们受过良好的训练，能驳倒那些宁愿涂抹神之名，也不愿放弃来自魔鬼之傲慢的人。为了证明这点，我们也要提出保罗引用亚拉突（Aratus）的话，即「我们也是祂所生的」（徒十七 28），因神极奇妙地装饰我们的身体，这就证明祂是我们的父亲。同样，世俗的诗人出于相同的感觉和经验称神是「众人之父」[12]。然而，其实人若没有先尝到神慈父般的爱，并且用爱和敬拜回报祂，人便不会献上自己甘心乐意地服事神。

4.但人却忘恩负义地违背神

[e]然而，人污秽、忘恩负义的心在以下显露出来。即人的身体好像器皿，盛满神数不清的作为，同时也好像一间宝库，装满祂所赐无法估计的财富。虽然他们理当因此情不自禁地赞美神，但他们却更加自高自大。他们在许多方面可以感觉到神奇妙的在他们心里运行；他们正使用这众多才能的时候，便得知是神出于祂的慷慨赐给他们的。因此，他们心知肚明——不管他们承不承认——这一切都证明神的存在；但他们却将这认知压抑了。事实上，人没有必要为了认识神在自身之外寻求证据，只要人不把神从天所赐的说成是自己的，因这就湮灭了神光照人要人认识祂的证物。

就是如今地球也仍滋养许多可怕的人，而这些人为了诋毁神的名，竟毫无良心地蓄意误解神在人身上彰显祂自己的一切证据。如此疯狂之举何其可憎：即人虽然在自己身上和灵魂里多次发现神存在的证据，但人却用神所赐的才智来否定神的存在！他们不敢说他们与野兽不同只是一个巧合。然而他们却对神置之不理，而称「大自然」这一

词为万物的创造者，这就是他们不信神的借口。他们从身上的肢体，从嘴巴到眼睛，甚至从脚指甲上都看得到神优美的技艺。但他们却以大自然来代替神[13]。灵魂的遨游、杰出的机能和稀有的恩赐，都特别证明神存在，这难以掩盖的事实——除非像伊比鸠鲁学派的人，如：赛喀比（Cyclopes）[14]【译者：赛喀比系希腊神话中的独眼巨人】一样，用这一切奇妙的证据更无耻地企图继续与神作战。难道神一切的智能一起管理人这五尺之虫，而其它的受造物却非如此吗？即使人灵魂的某些机能与身体的某些器官是对应的，然而这不但不会扼杀神的荣耀，反而更彰显神的荣耀。我们要请伊比鸠鲁回答，什么样的原子系统能做饭及饮料，并将其中的一部份化为粪便，另一部份变为血，并且能够产生活力使身体的各个功能发挥它们的功用，就好像许多人经过商量而达成协议统治这身体！

5.人混淆受造物和造物者

[e]虽然我对这污秽的猪舍不屑一顾[15]；但我要向那些有诡诈想象力的人挑战。那些人故意诡诈地提出亚里士多德一句冷酷的话[16]，为的是要否定人灵魂的不朽性和神在人身上的权柄。既然灵魂与身体的器官是对应的，他们便以此为借口说，灵魂失去身体便无法存在，并藉由高举大自然尽其所能地废止神的名号[17]。然而灵魂的机能超过身体极有限的功能。人衡量天体的距离，数算星星的数目，衡量它们的大小，直到他们发现各星星间的距离，及它们的轨道运行一周要花多长时间和在这轨道上运行偏差几度，难道这是人物质的身体所能成就的吗？我承认天文学的确有一定的用途；但我的意思是说，对天体这深入的考察唯独是灵魂而不是身体的功能。这只是其中一个例子，从这例子中可以很容易地联想到其它相关的例子。人心的敏锐能考查天地，将过去与未来联合，也能记忆很久以前的事，甚至可随心所欲地想象任何事物。人心之高明，其技艺筹划出不可思议之事，并发明许多奇妙的东西。这一切皆是神威在人身上的明证[18]。为何灵魂不但能漫无目的地思想，也能朝着一个目标思考而发明许多有用的东西，并且也想到许多与自身有关的事物，甚至预测未来——就连他在睡觉时也能做？这就充分证明神将永恒无法抹灭的记号刻在人身上。难道我们可以说人有这属神的天性，但却不承认人是神所创造的吗？难道我们要借着从神所领受的判别力辨别是非，却同时认为在天上没有审判官吗？难道我们能承认在我们熟睡时思维仍没有停息，同时却不承认在天上有一位神掌管世界吗？虽然我们的经验已充分地教导我们，我们所拥有的一切都是来自一位主宰随己意的分配，但我们却仍要自以为是，认为自己发明许多艺术和有用的东西，而夺去神所应得的赞美吗？

此外，有一些人喋喋不休地说是一种秘密的灵感赏赐生命给全宇宙，但他们所说的一切不但毫无说服力，也是完全亵渎神的。也因此他们喜欢威吉尔（Vergil）的这首名诗：

「起初，内在的灵充满天、地、日、月，和沃田。
这灵的心智引领、感动万有，并与万有联合。
这联合产生人类、飞禽、走兽，甚至清澈如玻璃海下神秘的生物。
这些生命的种子都以火为力，以神为源。」[19]

就好像神为了彰显自己的荣耀所创造的宇宙是自我存在的！此外，这位诗人在另一首诗中也表达了希腊人和拉丁人普遍的想法：

「据说，蜜蜂领受心智，这天上来的福份。

因世人说，神充满万有：全地、洋海、天空。

群鸟和牛群，人类和各样野兽脆弱的生命从祂而来，

至终也归回祂。

他们并非被造，不死，再更新，翱翔众星之天。」[20]

难道，遍及全宇宙的心智赐生命给世界，这虚妄的猜测，能造就和培养敬虔的心吗？更明显的证据是，那极其污秽如脏犬般的路科蒂雅（Lucretius）所说亵渎神的话，因为他所说的正是出自这一原则[21]。事实上，这捏造了一位虚幻的神，而摒弃了那位我们应当敬畏和赞扬的真神。我承认人有可能敬虔地说大自然就是神，只要这想法是出于敬畏神的心；但无论如何，这种说法仍是不恰当的，因为大自然是神所安排的秩序，在这么重要的事情上，格外的虔诚是应当的，所以若将神与祂的受造物混为一谈是邪恶的[22]，神乃是我们敬拜的对象。

6.造物主在受造物上彰显祂的主权

[e] 当我们每一个人思想到自己本身时，我们要留意，有一位独一无二的真神掌管所有的人，并且祂要我们仰望祂、相信祂、敬拜和求告祂。我们若享用那些证明神与我们同在奇妙的机能，却忽略那白白赐我们机能的神，则再没有比这更荒谬的了。[b] 神以大能清楚地启示祂自己，为要吸引我们思想到祂！除非我们不知道是谁以祂大能的话语掌管这无限大的天地：祂只要点头就能以雷声震动天庭，以闪电照耀天空；有时以暴风雨扰乱天上的平静，之后又随己意刹那间叫它们平息；也完全控制那不断威胁陆地的大海[23]；有时又以狂风可怕地搅动大海，有时又叫波涛平静，大海平息！[e] 圣经亦记载大自然也颂赞神的大能，特别是在约伯记和以赛亚书。我现在略过这些例子不谈，稍后当我用经文探讨宇宙的起源时会提及这些[24]。我上面所说的只是要指出，非基督徒和神的选民都能使用这方式来寻求祂[25]：他们只要留意天地间神存在的证据，就能描绘出神的特征。[b] 神向我们彰显祂的大能，好使我们思想到祂的永恒性；因为那创造天地万物的主宰必定是自有永有的。此外，如果我们想知道神为何创造这一切，并仍然保守之，答案是：这完全是由于祂的良善。虽因这是唯一的理由，但却足以吸引我们去爱神，因先知告诉我们每一个受造物都蒙神丰盛的怜悯（诗一四五 9；参阅 次经传道书）

7.神的治理和审判

[b] 我们所要谈的第二种事工是在大自然的事工之外，而在这事工上神也一样清楚地彰显祂的大能。因神在治理人的社会时祂也适当地护理这社会[26]。祂虽然在无数方面以仁慈对待万人，却也天天公开地表示祂对敬虔之人的怜悯和对恶人的惩罚。无人能质疑，神严厉报应人的恶行。神清楚地彰显祂自己是义人的保护者和辩护者。因为祂祝福善待义人，照顾他们的需要，安慰他们的痛苦，消除他们的灾难；更在这一切之上为他们安排救恩。虽然神允许恶人暂时享受罪中之乐而不受罚，同时也允许正直人和无辜人被许多患难击打，甚至遭受不敬虔之人恶毒的对待和罪孽的压迫，但我们仍应坚定不移地相信神的公义，而从另一个角度来看待这事，即当神彰显祂的怒气而处罚一种罪时，就证明祂恨恶所有的罪；当神尚未处罚一些罪时，也证明总有一天祂必定审判这些罪。照样，当神极宽容地不断怜悯可恶的罪人，以各种福份及超越父亲的慈爱完全克服他们的罪恶时，我们就能清楚地看见神伟大的怜恤！

8.神掌管人的生命

[e] 先知告诉我们，当穷困和失丧的人在他们绝望无助时，神突然奇迹般地超越一切的希望救助他们，这也是让我

们思想到神怜悯的绝佳机会；神保护那些在旷野中流浪的人不被野兽吞吃，并且至终引领他们走往正确的方向（诗一〇七 4 - 7）；神赏赐饮食给饥饿的人（9 节）；祂把被囚之人从可憎的地牢和铁铐里释放出来（10 - 16 节）；祂将遭遇船难之人平安地带回港口（23 - 30 节）。祂治愈奄奄一息之人的疾病（17 - 20 节）；祂或以炎热和干旱烫伤大地，或以祂的恩典浇灌大地使之肥沃（33 - 38 节）；祂从众人中提拔谦卑人，或降卑居高位者（39 - 41 节）。先知借着列举这类的例子告诉我们看来似是偶然之事，实则是神护理的众多证据，特别能证明祂父亲般的慈爱。由此敬虔的人就有欢喜快乐的根据，至于恶人和神所遗弃的人，神则是藉此塞住他们的口（42 节）。但大多数的人因为被自己的罪恶缠住，反倒在这大怜悯的荣光下被弄瞎了心眼[27]，先知宣告：以智能留意神的这些作为是少见的（43 节），甚至一些在其它方面看来聪明的人，当他们观察这些事时却一无所获，百中之一也难[28]找到一位能真正看见这荣耀的人！

[b]然而神的大能和智慧并没有隐藏在暗处。一旦不敬虔之人的凶猛（虽然人人看来是难以征服的）在刹那间被制服了，他们的狂傲立即消失、他们最坚固的堡垒被摧毁、他们的镖枪和盔甲被击碎、他们的力量衰残、他们的企图被推翻了，并且他们的身体仆倒；虽然他们曾经傲慢不可一世，现在却降卑到无地自容；相反地，当谦卑人从尘土中受提拔，穷乏人从粪堆中被提升（诗一一三 7）；神把受压制和被逼迫的人从他们的患难中拯救出来；将盼望赏赐给绝望中的人；毫无武装和人少而又力弱的人从有武装而人多势众的人手中夺取胜利，在此神的大能便清楚向我们显明了。的确，当神在最恰当的时候分配一切；当神叫世人的智慧变为愚拙（参阅 林前一 20）；「主叫有智慧的，中了自己的诡计」（林前三 19 p.；参阅 伯五 13）时，神的智慧便彰显祂的荣耀。简言之，没有任何事物是在主最恰当的护理之外。

9.我们不应当用自己的头脑虚构神；反而要在祂的作为上认识祂

[b]可见我们无须辛苦地为了描述和确认神的威严而寻找证据；因为从以上我们信手拈来的例子中，无论从哪一个角度来看，这些证据是如此地明显，似乎我们已亲手触及、亲眼目睹。在此我们要再次留心神要我们认识祂：不是那种空虚、毫无意义臆测的认识、毫无头绪的思维，而是要明白并在心中[29]扎根，这种正确的、结神所喜悦果子的认识。因主以祂的大能彰显自己，我们的心能感受到这大能，并享受这大能所带给我们的益处。因此这清楚的认识必定更深刻地打动我们，远胜过一位我们所不认识的神。显然寻求神最完美和恰当的方式不是以任意妄为的好奇心深入考究神的本质，因为我们应当颂赞这本质更胜过追根究底地把神弄得一清二楚；要思考祂的作为，因为神借着祂的作为使我们亲近、认识祂，并在某种程度上亲自与我们交通。使徒保罗当他说，我们无须从远处寻求祂，因神藉祂的大能居住在我们心里时，祂所指的正是这点（徒十七 27 - 28）。因这缘故，大卫一旦描述神时便感觉无法言尽神的伟大（诗一四五 3），紧接着又说他要宣告神的作为并传扬祂的大德（诗一四五 5 - 6；参阅 诗四十 5）。我们如此寻求神也与我们有益，因为这样的寻求会充分发挥我们的思考力，并讶异地发现神的奇妙而深受感动。[c]也就如奥古斯丁在别处所教导的，我们因发现祂的伟大无法测透而感到灰心，此时我们就当仰望祂的作为，好让神在祂作为上所彰显的慈爱更新我们[30]。

10.认识神的目的

[b]这种对神的认识不但会激励我们敬拜祂，也会使我们醒悟并鼓励我们盼望永世[31]。因为当我们发觉神对于祂的怜悯和审判的彰显在今生只是一个起头时，无疑地，我们应该期待神将在永世完成这启示。另一方面，当我们看到

恶人逼迫敬虔之人，不公义地对待、恶毒地毁谤、侮辱和咒骂敬虔之人；同时恶人反而兴旺，并在尊荣之上享受安息而没有受罚——我们应当立即推论，即在永世一切的罪都要受报应，而义行将得奖赏。此外，既然我们知道信徒常常被神的杖管教，我们也可以确信总有一天恶人将受主的鞭打。[e] 事实上，奥古斯丁有一句著名的论述：「若神现在公开地刑罚一切的罪恶，这样在最后的审判中就好像没有什么可审判的罪了。相反，若神没有公开地刑罚任何罪，我们反而会怀疑神的护理。」[32]

[b] 所以我们必须相信，在神的每一个作为上，尤其是在祂的整体作为上——这一切都清楚地彰显神的大能，就如一幅画。神藉此欢迎并吸引全人类认识祂，也使人因这认识获得真实和完全的快乐。神的作为最清楚地显明祂的大能。惟独在我们省察自己和思想神如何彰显祂的神性、智慧，以及大能，并神为我们的缘故如何显明祂的公义、良善，以及怜悯时，我们才会领悟神大能的主要目的、价值、以及我们为什么需要思考这些。[e] 大卫公义地控诉非信徒不思考神掌管人类周密的计划，所以是愚顽人（诗九二 5－6），他在另一处所说的也非常正确：神奇妙的智慧在掌管人的事上丰盛地多过我们头上的头发（参阅 诗四十 12）。但因我以后会更详细地谈到这点[33]，所以现在先略过不提。

（但人却因不认识和不敬拜神，反陷入迷信和迷惑之中。11–12）

*11.在创造事工上有关神的证据仍于我们无益**

[b] 虽然神的作为很清楚地反映祂的神性和祂永远的国度，但我们却愚昧到对这么明显的见证越来越迟钝，至终对帮助我们认识神毫无益处。虽然宇宙有完美的体系和秩序，但当我们举目观看天空或环顾四周时，到底有几人会在心中想起造物主？大多数人都不理会造物主，对神奇妙的作为漠不关心？事实上当某些意外发生时，难道不是大多数的人都认为人是受命运摆布像在漩涡里[34]，而并不承认神的护理在掌管一切吗？也有时这些意外驱使所有的人思想神。然而当我们有时感受到有一位神存在时，我们便立刻又陷入以往属肉体对神狂妄的臆测中，并且我们的狂傲败坏了神纯正的真理。在某一方面我们每一个人的确不同，因为我们每一个人都按照自己的意思构想神；然而在另一方面，我们每一个人都大同小异，我们都因为一些外表伟大的虚无离弃了独一的真神。不只是凡夫俗子和愚钝之人，甚至连那些最优秀和拥有敏锐辨别力的人都有同样的毛病。

甚至所有的哲学家也是如此愚昧无知地离弃神！虽然我们可以原谅其它哲学家的愚行，但居然连那最笃信宗教和谨慎的柏拉图也包括在内[35]。如果连那些负责指引人道路的思想家也彷徨和跌倒，那其它的人离开神就不足为怪了。神不但在创造的事工上也在掌管人类上清楚地彰显自己，这是无可否认的；然而我们在如此清楚的彰显下仍得不到任何益处，以至于我们的行为证明：我们相信一切都是盲目反复不定的命运所决定的！因为我们何等地倾向虚妄和谬误， 我所指的是最杰出的人，而不是那些极端疯狂亵渎神真理的粗俗人。

12.人类的迷信和哲学家的错误抑制了神的启示

[e] 如此整个地球就被极其污秽可憎的罪孽充满和渗透。既因人的思想就如迷宫[36]，那么每一种种族被引诱去相信各种不同的谬误就不足为怪了；不仅如此——几乎每一个人都拜他自己的神。因为人心不但无知、黑暗，也是急躁、肤浅的，甚至于几乎每一个人都为自己雕刻偶像。就像巨大的温泉散发出热气，照样人心也涌出众多的神。人人都因自己的放肆捏造许多关于神的谬误。在此我们无须列出从古至今迷惑世人的众多迷信，因为这是没有穷尽的，即

使对此只字不谈，仍有充分的证据足以证明人心的盲目有多可怕。我现在也不是指那些粗俗和不开化的人。至于那些试图用理智和学问测透天国奥秘的哲学家，他们形形色色的观点实在可悲[37]！他们的知识和学问的造诣愈高就愈能掩饰他们的谬论，然而如果你仔细地审查这些谬论，就会发现它们只是虚妄的非真理。斯多亚派者自以为是地告诉我们，人能从大自然的各个部份得出对神不同的称呼而仍保有神的合一性——但人已极端地倾向虚妄，所以他们这多神论的观点反而使人更可怕地落入迷信中!就连埃及人的神秘神学[38]也企图想表现他们很谨慎地研究神的启示，免得人认为他们是不理智的。单纯和不谨慎的人初听这样的谬论时会上当；然而在属灵的事上，人所捏造的观念总是败坏真宗教。

正是这种混乱的多神论观点，使得伊比鸠鲁派者及其它无知地藐视敬虔之人[39]，驱逐了一切有关神的意识。因当他们看到最聪明的人互相以对立的观点争论时，他们从这些人的对立，甚至肤浅、荒谬的教导中——立即下结论说：当人们寻求一位不存在的神时，只不过是愚昧、毫无意义地折磨自己罢了。他们以为下这种结论是全然妥当的，因为他们以为彻底否定神的存在，远比捏造不存在的神因而鼓动人无止境的争吵要好得多。这一类人若不是在下愚昧的结论，就是在利用那些聪明人对立的观点作幌子来掩饰他们对神的敌意；那些聪明人虽然无知，我们也不能以此作为离弃神的借口。然而既然所有的人都承认没有什么能像宗教那样引起有学问和无学问之人如此大的争议，因此我们可以作出结论：人之所以在寻求神的事上如此惶惑，就证明人对天国奥秘的愚昧和盲目。有人称赞西蒙奈得（Simonides）的回答[40]，因当海勒（Hiero），这位独裁者问他神是什么时，他要求让他思考一天后再作回答。第二天当这位独裁者再追问同样的问题时，他再次恳求给予两天的时间思考，之后独裁者又好几次追问他同一问题，每一次他都要求比前次多一倍的时间来思考，最后他的答案是：「我越思考这个问题，就越觉得模糊。」他智慧地在这对他而言不清楚的问题上延迟他的回答。这也同时证明，人若只从大自然受教导，就绝不会有任何自信的立场，反而会因一些互相矛盾的概念，至终引导他们敬拜一位未识之神（参阅 徒十七 23）[41]。

（坚持相信非真理是无可推诿的，13–15）

13.圣灵不接受一切人所捏造的旁门

[e]我们必须同时相信，一切败坏纯正信仰的人——若每一个人皆能随己意捏造对神的看法，这是必然发生的——就是将自己与独一无二的真神隔绝。其实，他们会自信地说他们并没有败坏基督教的意图，但不管他们的意图为何皆无法脱罪，因为圣灵判定一切心盲而用邪灵来取代神的人为背道者（参阅 林前十 20）。因这缘故，保罗宣称以弗所信徒是没有神的，直到他们从福音中学到何谓敬拜真神（弗二 12 - 13）。并且这也不只是指以弗所信徒而言，因为保罗在另一处也说：在造物者借着创造宇宙彰显自己的威严后，所有人的「思念却反而变为虚妄」（罗一 21）。又因这缘故，圣经为了引领人相信独一的真神，就直言异教徒所宣信关于神的信念都是谎言；并且唯独在锡安才有对神正确的认识，且是越来越深入的认识（哈二 18，20）。基督在世时，所有的异教徒中，撒玛利亚人看来是最接近真敬虔的人；然而我们的主耶稣基督亲口说他们所拜的他们不知道（约四 22）。这就证明他们被虚妄的谬误欺哄。

简言之，虽然不是每一个人都放纵自己犯下极邪恶的罪，或公开地拜偶像，但即使人与人之间有共同的信仰观念，也无法产生纯洁和神所悦纳的宗教。即使有少数人没有与大多数人疯狂地放纵自己，然而保罗的教导仍然是真实的，即神的智慧世上有权有位的人没有一个知道的（林前二 8）。然而若连最上流的人都在黑暗中摸索，更何况下流人呢？因此圣灵不接受一切人所捏造卑贱的旁门就不足为怪了；因为在天国的奥秘上，人所捏造的观点，即使

没有立刻产生许多可怕的罪，却仍是众罪的根源。即使这捏造没有带来更有害的结果，然而毫无根据地敬拜未识之神（参阅 徒十七 23）是非常严重的罪。但根据基督亲口所说的，一切没有留意律法所教导，人应当敬拜哪一位神的人都犯了这罪（约四 22）。的确，最优秀的律法官顶多教导宗教是以民意为主。事实上季诺（Xenophon）说：苏格拉底赞美阿波罗（Apollo）的神谕，这神谕吩咐各人要照他祖先的方式和他自己城市的习俗敬拜众神[42]。然而人凭什么以为他们能随己意决定那超乎万有的真理？或人为何降服于他祖先的吩咐，或多数人的意见，甚至毫不犹豫地接受人所教导的神？难道人不是宁愿坚持己见也不要听从别人的决定吗[43]？所以既然不管是当地的习俗或是传统都不足以成为敬拜神敬虔的根基，那我们就应当等候神从天上向我们启示祂自己。

14.*神大自然的启示对我们而言是枉然的**

[b]由此可见，在创造宇宙的事工上有众多的受造物闪射出造物者的荣耀，但这一切竟都是枉然的。虽然众受造物四面照着我们，却仍无法引领我们走上正道。虽然它们闪烁现微光，但在它们更明亮地照耀之前，就熄灭了。因这缘故，使徒称宇宙是看不见之物的影像，又说到借着信我们才知道它们是藉神的话所造的（来十一 3）。他的意思是这些景象将那位看不见的神显明出来，但除非神藉信心向我们启示，照亮我们的心眼，否则我们便无法领悟。并且虽然保罗教导神创造宇宙的事工清楚地彰显神性（罗一 19），但他的意思并不是说人能靠自己的辨别力明白这启示；而是说这启示叫人无可推诿。虽然他在一处经文中说，人毋须从远处寻求神，因为神离我们各人不远（徒十七 27），但他也在另一处教导说，神如此靠近我们，对我们有何益处？他说：「神在从前的世代，任凭万国各行其道；然而为自己未尝不显出证据来，就如常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年，叫你们饮食饱足，满心喜乐」（徒十四 16－17; vs. 15－16, Vg.）。因此，虽然神以充分的证据用各样的恩慈甘甜地吸引人认识祂自己，但人却没有因这缘故停止偏行己路，即偏行自己致命的谬误。

15.*我们是无可推诿的**

[b]虽然我们没有与生俱来获得对神纯正、清楚认识的能力，然而我们仍是无可推诿的，因为拦阻我们认识神的迟钝是出于我们自己。事实上，如果我们装傻，我们的良心也会指控我们是恶劣和忘恩负义的。我们如此装傻就好像神会接受：就如一个人假装他没有可听真理的耳，虽然他四周围都有无声的受造物大声地宣告真理。或有人假装他的眼睛看不见无眼之受造物向他指明的真理；也有人假装自己缺乏智慧，虽然连没有理性的受造物都在教导他[44]！所以既然整个大自然都在指明正路，我们若仍像浪子般远离正路，则神不理会我们的借口是完全正当的。但无论如何，人之所以将神借着大自然奇妙的事工撒在他们心中为了认识祂的种子立刻败坏了（并因此拦阻这种子结出良善和完美的果子），这罪就要归在他们自己身上；但不可否认的，大自然荣耀神的单纯见证的确不足以使我们认识神。因为我们透过大自然察觉到神的存在，却又拒绝祂，同时在自己心里捏造一些幻象和幽灵来取代神，并将公义、智慧、良善、以及能力所应得的称赞归给假神。此外我们也天天邪恶地论断神的作为，使这些作为变得模糊不清而窃取神作为所应得的荣耀，并夺去了造物者所应得的赞美。

---

[1] 参阅阿奎那常被引用的话：「人终极的快乐完全在乎思想神」（*Contra gentes* 3. 37 [tr. A. C. Pegis, *Basic Writings of St. Thomas Aquinas* 2. 60]）; 奥古斯丁, *Confessions* X. 20. 29:「我寻求祢，等于寻求快乐的生活」(MPL 32. 791; tr. LCC X. 219)。

[2] 加尔文主张：神所有启示的目的是为了人的幸福；但因人的罪，创造之启示的结果反而使人的罪更深。参阅 I.

6. 1 和 参阅 I. 5. 14－15; II. 2. 23。

[3]参阅 I. 3. 1 和 参阅 I. 13. 21. 加尔文在他 1538 年的要理问答中也说神的「本性是无法测透，远超过人的理解力。」(CR V. 324)；他 1542 年的要理问答也记载：「我们的思想无法测透神的本质」(CR VI. 16). 神在祂的启示中「屈就」我们有限的理解力；参阅 Comm. Gen. 3:8; Comm. I Cor. 2:7.

[4]请参阅加尔文法文新约圣经中加尔文于 1534 年所写的新约圣经序文。这序出版于是在 1535 年六月 Olivétan 的法文圣经版本中 (CR IX. 793; tr. LCC XXIII. 59 f.).，加尔文在这里很巧妙地描述神在创造中对自己的启示。参阅 J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism,* p. 232. 这些篇章不仅但清楚地表现加尔文对美学的观念，也是他的整个神学主要的部份。虽然属血气的人，无法藉大自然获得任何对神真实的认识，因为他们在这奇妙的作为下是心盲的，但 Calvin 根据诗篇 145 篇的榜样，劝基督徒受命效法诗篇 145 篇的榜样来默思想神的作为 (I. 5. 8, 9; I. 6. 2; II. 6. 1)。L. Wencelius 在他的 *L' Esthétique de Calvin,* ch. 1 and 2 的第一章和第二章引用许多加尔文许多类似的篇章话。

[5]参阅西塞罗, *Nature of the Gods* II. 2. 4. 西塞罗认为，诸天向人证明它们受一种超人之智慧的管理是理所当然的 (LCL edition, pp. 124 f.). 加尔文在 Comm. Ps. 19:4 说：「诸天的光辉传扬神的荣耀，就如神学教授教导学生一般」。

[6]*"Divinae sapientiae arcana."* 在此加尔文也许想到一封辛尼加写给 Lucilius 的信里面情词急迫的劝诫。辛尼加向 Lucilius 保证，努力获取崇高的学问就会发现大自然的奥秘（*naturae arcana*），(*Epistulae morales* 102. 28; LCL 辛尼加 III. 184)。对加尔文而言，获取多方面的学问能帮助人明白圣经所启示神的智慧。

[7] 加尔文的作品多处论到人的身体彰显神的智慧。参阅 Comm. Ps. 139:15：「人身体的结构显示造物者不可思议的技术，」任何部分一旦改变，都会带来不方便，「就连手指甲也是充分的证据」。加尔文在他对复活的辩论中也提到这个主题，III. 25. 7. 也参阅 I. 15. 3; Wencelius, *op. cit.*, pp. 37 f.; 西塞罗, *Nature of the Gods* II. 56. 140 (LCL edition, pp. 256 ff.).

[8]Claudius Galenus of Pergamos (ca. 131－200). 古希腊的医学知识发展在他身上到了顶点。他是哲学家，也是医生和解剖学家。加尔文在这里指的是他的 *peri. crei,aj mori,wn* (*De usu partium*)。这作品解释人身体各部份的功能。L. Thorndike 的 *A History of Magic and Experimental Science* (I. 117－181) 有解释 Galen 的工作。

[9]"*mikro,kosmon'.*" 亚里士多德在他的 *Physics* 8. 2 里称人为微观世界，相对也相似于宏观世界，或可说是宇宙整体：「假如这可以发生在动物身上，那难道全宇宙不就是如此吗？既然这在小世界中 (*en mikrw|||/ ko,smw|),*) 发生，那它亦可在大世界中发生。」(Tr. R. McKeon, *Basic Works of 亚里士多德,* p. 359; 参阅 LCL 亚里士多德, *Physics* II. 286 f.) 之后许多的作家也有相同的教导。文艺复兴时代的作家经常使用这观念，并在文学上变得司空见惯。See G. P. Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy,* pp. 59－72.

[10]这节和下一节请参阅 Comm. Acts 17:26－29。

[11]*"In se descendere"* 是加尔文常用的说法。他教导我们，借着自我省察面对神和自己的罪。见参阅 I. 1. 2; I. 5. 10; II. 8. 3; III. 20. 6; IV. 17. 40; *Reply to Sadoleto* (tr. LCC XXIII. 251)。参阅 奥古斯丁, *Confessions* VII. 10：「我借着祢的引领省察了自己的内心」(MPL 32. 786; tr. LCC VII. 146)。

[12] Aratus of Soli in Cilicia 是一位大约在主前 270 年很受欢迎的希腊诗人和天文学作家。保罗在徒十七 28 引用了 Aratus 的诗 *Phaenomena*。西塞罗把这本诗集翻译成拉丁文。参阅西塞罗，*Nature of the Gods* II. 41. 104 f.; II. 63. 159 (LCL edition, pp. 222 f., 276 f.). 也见 I. 15. 5。

[13] 西塞罗的 *Nature of the Gods* II. 2. 4 引用 Ennius 的话："Father of gods and men" (LCL edition, pp. 124 - 125).

[14] 法文版本 *"Cyclopes"* 作 *"des geans ou hommes sauvages."* 在希腊神话中，Cyclopes（Zeus 所释放的畸形巨人）提供武器给 Zeus，帮助他打败泰坦。

[15] 参阅 Horace, *Epistles* I. 4. 15: "a hog from Epicurus' herd" (LCL edition, *Satires, Epistles, and Ars Poetica,* pp. 276 f.).

[16] 参阅亚里士多德, *De anima* II. 1. 亚里士多德教导灵魂与身体有密切的协同关系之后（他说，领受灵魂是身体得生命的第一个阶段），他继续宣称：「灵魂与身体是分不开的」(R. McKeon, *Basic Works of 亚里士多德,* pp. 555 f.; LCL 亚里士多德, *On the Soul,* pp. 68 - 73). Calvin 在这里明确地否定后段的陈述。

[17] 加尔文在这里责备 亚里士多德 的不信，或许是指着 Pietro Pomponazzi 的 *De immortalitate animae* (1516) 所说的，书中主张灵魂不灭在哲学上站不住脚，因此我们只能因启示的缘故接受。J. H. Randall 在他的 *The Renaissance Philosophy of Man* (ed. E. Cassirer, P. O. Kristeller, and J. H. Randall, pp. 257 - 381. 参阅 OS III. 48 f.) 里有翻译这作品，并附有一篇序言。

[18] 这整篇呼应西塞罗的 *Tusculan Disputations* I. 24 - 27 (LCL edition, pp. 64 - 79)，只是 Calvin 改变了论点。

[19] Vergil, *Aeneid* VI. 724 - 730 (translation adapted from H. R. Fairclough in LCL Vergil I. 556 f.).

[20] Vergil, *Georgics* IV. 219 - 227 (translation adapted from H. R. Fairclough in LCL Vergil I. 210 ff.).

[21] Lucretius, *De rerum natura* 1. 54 - 79 (LCL edition, pp. 6 f.).

[22] 这些句子呼应拉谭修斯 的陈述。拉谭修斯赞扬辛尼加是最好的斯多亚派，因为他「将大自然视为是神自己」。*Divine Institutes* II. 9 (CSEL 19. 134; MPL 6. 299; tr. ANF VII. 53). 然而 拉谭修斯 也指出由此认同所导致的混乱；*op. cit.*, III. 28 (CSEL 19. 264; MPL 6. 438; tr. ANF VII. 97).

[23] 加尔文的宇宙论是传统式的。他相信水「既然是四行之一，必定是圆的，而因它比空气重又比地轻，所以，理智地说理当淹没整个大地」。他在 Comm. Gen. 1:6 - 9 中说：神在创世时将地和水分开诸水，使旱地露出来，然后以「永久的定律」勒住大海，免得淹没大地。「因此我们得知惟有神的吩咐（海听从了此吩咐），此外没有任何事物能拦阻了大海淹没全地越过大地，并海听从了。」Comm. Jer. 5:22; 参阅 Comm. Ps. 33:7.

[24] 参阅 I. 14. 1 - 2, 20 - 22.

[25] 加尔文在此描述人寻求神的方法（这是 1559 年的要义版本加入的）显然只是根据人的理智立论，而他对圣经的引用是用来比较和确认的 (参阅 I. 10. 2)，而非用来建构他的论点。

[26] 参阅 I. 16 - 18，加尔文在这些篇幅中更详细地讨论神在人生命中的事件的护理。

[27] 在 I. 6. 2; I. 14. 20; II. 6. 1; III. 9. 2; Comm. Gen. 1:6; Comm. Ps. 138:1 以及经常在其他各处，加尔文都有提到天地是个剧场 (*theatrum*) 的类似说法，在其中我们可以看见造物者的荣耀。

[28] 参阅 I. 4. 1.

[29] 加尔文在这里分辨 *cerebrum* 和 *cor*，即头脑和心与认识神之间的关联，并典型地赋予后者重要性。参阅 I.

2. 1; III. 2. 36; III. 6. 4. 要讨论他教义上的实体论的特色，见 E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology,* pp. 24–28。

[30] 奥古斯丁, *Psalms,* Ps. 144. 6 (MPL 37. 1872; tr. LF *Psalms* VI. 319).

[31] 参阅 III. 9.

[32] 奥古斯丁, *City of God* I. 8 (MPL 41. 20; tr. NPNF II. 5).

[33] 参阅 I. 16. 6–9.

[34] "*Caeca fortunae temeritate.*" 参阅这一段之后的 "*temeraria fortunae voluntate*"，以及在 I. 16. 2; I. 16. 8; I. 17. 1 的类似说法。人们在古时将运气拟人化和神格化，西方人迷恋这观念，在文艺复兴时代也成为对话中的常见词语，那时机会、命运的观念与神安排万事的观念两者之间的抗衡，曾蔚为风尚。加尔文在这里和其他引用之处所指的或许是拉谭修斯在他的 *Divine Institutes* 里 III. 28. 45 (CSEL 19. 264; tr. ANF VII. 97) 对这想法的否定；以及奥古斯丁, e.g., in *City of God* V. 9–11 (MPL 41. 447–450; tr. NPNF II. 90–93); *Retractations* I. 1. 2 (MPL 32. 585). 也见 C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture,* pp. 478 ff.; H. R. Patch, "The Tradition of the Goddess Fortuna," *Smith College Studies in Modern Languages* III, pp. 204–230; A. Doren, *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance,* pp. 71–144。

[35] Plato, *Timaeus* 33 B (LCL Plato VII. 62 f.) 参阅 西塞罗, *Nature of the Gods* I. 10. 24, Velleius 讽刺地说，他喜欢其他四个几何图形，胜过 Plato 的球体 (LCL edition, pp. 26 f.)。

[36] 加尔文经常在他的作品中用迷宫的形象象征人的挫折和迷惑。参阅 I. 6. 1; I. 6. 3; I. 13. 21; III. 2. 2–3; III. 6. 2; III. 8. 1; III. 19. 7; III. 21. 1; III. 25. 11; IV. 7. 22. 在宗教文学中，将此观念详细解说而令人印象深刻的文献是在 J. A. Comenius 的 *The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart* (1623) (tr. M. Spinka)。

[37] 学者们对神不同的观念是西塞罗写 *Nature of the Gods* 的原因之一 (见 I. 6. 14; LCL edition, pp. 16 f.)。

[38] Eusebius, *Praeparatio evangelica* III. 4 (MPG 21. 171 f.); 奥古斯丁, *City of God* VIII. 23, 27 (MPL 41. 247 ff., 256; tr. NPNF II. 159 f., 165); Plutarch, *De Iside et Osiride* 11 (LCL Plutarch, *Moralia* V. 28–29).

[39] 加尔文在此无疑指的是西塞罗在 *Nature of the Gods* 里数段指控伊比鸠鲁派者是实际的无神论者的论述 (e.g., I. 2. 3; I. 23. 63; I. 30. 85; I. 42. 117; I. 43. 121)；然而这里同样也暗示他在指控当代的人如 Rabelais。参阅 J. Bohatec, *Budé und Calvin,* pp. 226 ff.

[40] 这轶事记载在西塞罗的 *Nature of the Gods* I. 22. 60 (LCL edition, pp. 58–59)。

[41] 本章前十二节的主题是自然神学（即人类在有罪的状态中，在没有特别启示帮助的情形下来思想神）。所有的学者都同意上述的话是加尔文对自然神学的立场，并且他所有著作在这立场上都是一致的。然而有关加尔文认为自然神学对基督徒而言有何用处的看法，意见之间纷歧甚大，特别是基督徒观察大自然有何帮助的看法。参阅 I. 10. 2–3. 也见 K. Barth 和 E. Brunner, tr. P. Fraenkel, *Natural Theology;* W. Niesel, *The Theology of Calvin,* pp. 39 ff.; E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology,* pp. 64 ff. 此外，Barth 在他的 Gifford Lectures，*The Knowledge of God and the Service of God According to the Teaching of the Reformation* 中教导：所有的自然神学与改革宗神学都互相矛盾，e.g., lectures 1, 20。

[42] Xenophon, *Memorabilia* IV. 3. 16 (LCL edition, pp. 306 f.).

[43]西塞罗使 Cotta 这个角色说：他能够只因为这是「我们祖先所传下来的」意见而相信神存在的观点；*Nature of the Gods* III. 4. 9 (LCL edition, pp. 294 - 295). 拉谭修斯 在他的 *Divine Institutes* 里 II. 7 (CSEL 19. 124; MPL 6. 285; tr. ANF VII. 50) 引用这话。

[44]所有的受造物都述说祂的荣耀是加尔文非常喜爱的想法。参阅 I. 5. 1, 2.

[e]第六章

任何要到神造物者面前的人都必须经由圣经的引领和教导

1.神只藉圣经赐给我们对祂确实的认识（actual knowledge）

[e(b)]神为了叫全人类一同伏在审判下，就在祂的作为上毫无例外地向众人彰显自己，然而，神或在天或在地向众人所照耀的光辉，只是定人忘恩负义的罪，所以，人必须有另一个方法引领他正确的认识那创造宇宙的神。[e]因此，神赐下祂话语的光好让人认识祂而得救；并且祂按祂所喜悦裍抱在怀的人视为配得这特权的人。因神见人如翻腾的海不得平静，所以在祂拣选犹太人作为祂自己的羊群之后，祂以围栏护卫他们，免得他们像其它人一样完全堕落。照样，祂也如此保守我们正确的认识祂，不然连那些看来比他人站立得稳的人也会立即跌倒。就像那些年老眼睛昏花和视力很差的人，如果你给他们一本很有价值的书籍阅读，即使他们能认出是某人的作品，但除非他们带上眼镜[vii]，否则根本无法阅读；照样，圣经使我们迟钝的心开窍并使我们原先对神模糊的认识变得清晰，而能正确地认识独一真神。这是神特殊的恩赐——[b]即祂为了教导教会，不仅使用无声的老师，甚至亲自开启圣口教导祂的教会。祂不但教导祂的选民要仰望一位神，祂同时也教导他们，所当仰望的神就是祂自己。这是祂从永远对祂教会的计划，即不但给我们这些证明祂存在的一般证据，也赏赐我们祂的话语，因为以认识祂而言，祂的话语是更直接、更确实的证据[vii]。

（圣经上有两种对神的认识）

[e(b)]毫无疑问，亚当、挪亚、亚伯拉罕，以及其它的族长，都借着神话语的帮助得以深刻地认识神，[e]并藉此在某种程度上与非信徒有别。我现在所谈的不是那光照并赐他们永生盼望之信心的教义。因为，若要出死入生，他们不但要认识神为造物者，也要认识祂是救赎者，无疑地这两种认识都是从圣经来的。首先，人先获得那明白神是创造、掌管宇宙之主宰的认识，之后神又使人获得那叫人重生之内在的认识。这种认识不但使人明白神创立并掌管宇宙万物，也使我们借着中保认识祂是救赎主。但因我们还没有谈到世人的堕落和受造物的败坏，所以现在我也不打算讨论解决这些问题的办法[vii]。读者们，要记住我还没有讨论到神收养亚伯拉罕后裔的恩典之约，或那使信徒和非信徒有别的教义，因为这教义是以基督为根基的。在这里我要探讨的只是如何从圣经上学到，以确切的证据分辨创造宇宙的神与众多的假神。这就引领我们谈到救赎之工[vii]。我们现在要运用许多新约圣经以及律法和先知书中清楚提到基督的见证。我们唯一的目的就是要说明创造世界的神已在圣经上向我们启示自己，并且圣经也清楚地阐明了神的属性，免得我们行走弯曲的路寻找人所臆测的神。

2.圣经是神的话

[e(b)]不管神是借着圣言、异象、或人的传教事工使众族长认识祂，他们都确实知道神要他们传给他们后裔的真道

是什么。无论如何，无疑地神将对真道的确信刻在他们心中，以至于他们深信他们所领会的教义是来自神[vii]。因为神借着祂的话语赏赐人永远确信的信心，并且这信心远超过任何人的见解。最后，为了确定真道会在世上世世代代地被传扬，神就喜悦将祂交付众族长的圣言记录下来，如同记录在公众的法版上一样。[e]这就是神为何颁布律法，之后又差遣先知解释祂的律法。神将律法交付摩西和其它的先知有特别的用途，是为了教导人如何能与神和好，因此保罗称「基督是律法的总结」（罗十 4），稍后我们会更清楚的解释律法其它多方面的用途[vii]。我再次重申：除了基督作中保好拯救我们这特殊的启示（包括信心和悔改的教义）之外，圣经也借着神创造和管理宇宙的启示清楚地分辨真神与众假神。因此，虽然人迫切地需要认真思考神创造的作为（神将人安置在世上作这奇妙作为的观众），但人更需要的是留心听神的道，好使自己获得更大的益处。难怪那些生在黑暗里的人在这启示下变得越来越刚硬；因为很少人愿意在行为上运用神的话语约束自己，反而夸耀自己的虚妄。所以我们若想领受真正的基督教信仰，就必须相信这信仰是根基于天上的教义，并且除非我们研究圣经，否则就丝毫不能明白纯正的教义。抱着敬畏的心接受神在圣经中喜悦向我们启示关于祂自己的真理，这才是智慧的开端。不只是全备和完美的信心，甚至任何一切对神正确的认识都来自顺服神[vii]。 [e(b)]而历代以来，神借着赏赐祂话语这特殊的护理使人能够顺服祂。

3.在圣经之外人落在谬误里

[b]只要我们想到人有多容易忘记神，对犯各种罪的倾向有多大，对捏造新兴和虚假宗教的欲望有多强烈，我们就能明白人何等迫切地需要神将天上的教义记载下来，免得这教义因人的健忘而枯萎，或因人的罪而消失，或因人的骄傲被败坏。可见，神赏赐圣经给祂一切所喜悦教导的人，因祂知道，即使宇宙中最美丽的受造物也不能使人认识祂。如果我们真的想认识神，我们就必须行走在圣经指引的真道上。我们必须研究圣经，因为圣经正确的描述神的作为所启示祂的属性，这样，才能避免用我们堕落的思想批判神作为的启示，而用神永恒的真理作准则。正如我以上所说的，我们若偏离圣经，即使我们急速前行，也不能到达目的地，因为已经偏离了正路。我们应当这样想，保罗所形容人「不能靠近的」神的面容（提前六 16），对我们而言，除非圣经引领我们，否则神的面对我们而言是一个无法解答的谜；所以在圣经的真道上跛行，也远胜过在外面疾行奔跑得好[vii]。[e]所以当大卫王常常教导，人应当除掉世上的一切迷信，好让真宗教兴旺时，这同时也在教导神作王（诗九三 1；九六 10；九七 1；九九 1；以及其它类似之处）。他所说的神「作王」并不是指神的能力，也不是指祂用来掌管整个自然的能力，而是指神宣告祂合法主权的教义而言。因为，除非对神正确的认识根植于人心，否则众谬论皆无法自人心根除。

4.圣经能教导我们受造物所无法启示的

[b]因此，大卫在宣告：「诸天述说神的荣耀，穹苍传扬祂的手段。这日到那日发出言语，这夜到那夜传出知识。」（诗十九 1－2 p.）后，立刻提到神话语的启示：「耶和华的律法全备，能苏醒人心；耶和华的法度确定，能使愚人有智慧。耶和华的训词正直，能快活人的心；耶和华的命令清洁，能明亮人的眼目。」（诗十八 8－9，Vg.；诗十九 7－8，EV）。 [e(b)]虽然先知在此也有教导律法其它的功用，但他在这里主要的意思是，既然神藉创造宇宙的事工呼召人是毫无果效的，故此圣经才是祂儿女的教科书。[e]诗篇二九篇有同样的教导，在那里先知形容神可畏的声音，以打雷（3 节）、刮风、暴风雨、旋风和大浪击打地球，使大山摇动（6 节），使香柏树脱落净光（5 节）——最后说唯有在会幕里神的名才被称颂，因为非信徒对于大自然的一切充耳不闻（9－11 节）。同样，在另一篇中，先知在描述神大海可畏的波涛之后，颂赞神的法度：「祢的法度最的确；祢的殿永称为圣，是合宜的」（诗九三 5p.）。[c]因此，基督也对撒玛利亚妇人说：妳的同胞和世上的人所拜的他们不知道；唯有犹太人敬拜真神（约四 22）。既

因人心软弱无法认识神，除非他得蒙神圣洁话语的协助，否则当时所有的人——除了犹太人以外——因他们在神的话语之外寻求神，必定会在虚空和错误中跌倒。

[vii]在 I. 14.1，创世记解经书的 “Argument” ，以及其它地方中都有重复这明喻。这大概也是加尔文对圣经的角色与造物者在创造中的启示的关系，最确定的言论。关于这个措辞与其含意的讨论，在现代加尔文神学中意见甚为纷歧。参阅 B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism,* pp. 260 f.; P. Barth, *Das Problem der natürlichen Theologie bei Calvin;* G. Gloede, *Theologia naturalis bei Calvin;* T. H. L. Parker, *The Doctrine of the Knowledge of God: A Study in Calvin's Theology*；以及在 I. 5. 12 里 note 41 的书名。

[vii]参阅 II. 1–5.

[vii]参阅 II. 6, 7, and III, passim. 有关盟约的教导，也见 II. 8. 21; II. 10. 1–5, 8; II. 11. 4, 11; III. 17. 6; III. 21. 5–7; IV. 14. 6; IV. 15. 22; IV. 16. 5, 6, 14; IV. 17. 20。

[vii]参阅 II. 5. 7; II. 16. 5–12.

[vii]对于圣经的来源，加尔文在这里没有解释神默示圣经的方式。然而他的话暗示神不是用机械式的听写的方法（mechanical verbal dictation），而是将祂的真理摆在圣经作者的心里。也见 J. T. McNeill, “The Significance of the Word of God for Calvin,” *Church History* XXVIII (1959), 131–146。

[vii]参阅 II. 7 and 8.

[vii] 巴特(K. Barth)引用这句话 *“Omnis recta cognitio Dei ab obedientia nascitur”* 为了证明对教义的理解必须先有信心 (*Kirchliche Dogmatik.* I. 1. 17; tr. G. T. Thomson, *The Doctrine of the Word of God* I. 19)。

[vii]奥古斯丁, *Psalms,* Ps. 31. 2. 4 (MPL 36. 260; tr. LF *Psalms* I. 253); *Sermons* 141. 4: *“Melius est in via claudicare quam praeter viam fortiter ambulare”* (MPL 38. 778; tr. LF *Sermons* II. 656 f.). 参阅 *Sermons* 169. 15 (MPL 38. 926; tr. LF *Sermons* II. 870

[e]第七章
圣经必须受圣灵的印证。如此，圣经的权威[vii]才得以确定；若说圣经的可靠性依赖教会的判断，这是邪恶的谎言。

1.圣经的权威不是来自教会，而是来自神。

[e] 在我进一步教导之前，圣经的权威值得一提[vii]，不仅仅是为了预备我们的心敬畏圣经，也是为了除掉一切的疑惑。[b]当人承认那被宣扬的就是神的道时，没有人悖逆到怀疑正在说话的那位神的可靠性，除非他既没有常识，也没有人性。天上并没有天天降下圣言，因为神喜悦唯独借着圣经将祂的真理分别为圣，让人永永远远记念（c.f. 约五 39）。[e(b)]唯有当信徒深信圣经是来自天上的启示时，圣经在信徒当中才拥有至高无上的权威，[b]就像他们在天堂听到神活泼的话语那样。这个主题非常值得我们更深入及透彻地探讨和研究。虽然更详细地探讨神话语的重要性值得我们花更多的篇幅；但如果我就此打住，回头探讨我的大主题，希望读者们不会介意。

但现今很多人相信这致命的谬论，即教会给予圣经多少权威，圣经才拥有多少权威。彷佛神永恒不变的真理需要依靠人的确认！他们质问：谁能说服我们这些作品是来自神？谁能向我们证明圣经毫无谬误地流传到如今？谁能说服我们以敬畏的心接受一卷书却拒绝另一卷？除非教会订定明确的准则供我们分辨！他们这就是在讥笑圣灵。他们说要由教会来决定[vii]人应当对圣经存多少敬畏的心，并且哪一些书卷应当被认定是神的话语。这群亵渎之人企图以教会的名义施行暴政。他们并不在乎用何种荒谬的方式为自己和他人设下陷阱，只要他们能强迫天真的人接受：教会在一切事上拥有权柄。然而倘若这确据完全依赖人的判决，那么那些因良心不安而寻求永生确据的人怎么办呢？难道这倚赖人作判决的答复会让他们不再彷徨和颤抖吗？此外，我们若相信圣经的权威不可靠到完全依赖人的喜好，那么不敬虔的人就有很好的理由嘲笑我们的信仰，众人也会对圣经的可信性质疑！

2.圣经就是教会的根基

[b]但我们只要引用使徒保罗的一句话就可以反驳那些异议份子。他说：教会「被建造在使徒和先知的根基上」（弗二 20）。如果先知和使徒的教导是教会的根基，那在未有教会之前这教导就已拥有权威。于此，天主教狡猾的异议是毫无根据的，即虽然教会建立在使徒和先知的根基上，但是，在教会的权威之外我们无法判定哪些书卷是先知和使徒的作品。因为基督教教会从一开始建立在先知的作品和使徒的证道之上，在这之上亦是此教义奠基的地方，那么人对这教义的接受—若没有这样的认同，教会本身就永远不会存在—就是建立教会本身的教义必定先于教会[vii]。若说判决圣经的权柄在于教会，并且甚至说圣经的可靠性依靠教会的认定，这是完全没有根据的。虽然教会接受圣经，也认定圣经的可靠性，但这并不表示在教会认定之前，圣经是不可靠或是富有争议性的。教会反而因为认定圣经是她所敬拜之神的真道，就毫无疑惑的尊敬圣经，这也是她敬虔的本份之一。至于天主教的困惑——即除非我们以教会的判决为根基，否则怎能确知任何的书卷是从神而来？——这正如有人问道：我们如何分辨光和暗，白和黑，以及甜和苦？事实上，圣经本身自我证明它是真理[vii]，就如白色和黑色、甜和苦本身自证自己的颜色和味道一样。

3.他们也无法引用奥古斯丁（Augustine）的话来反驳这证据

[d]我也知道他们常常引用奥古斯丁的话，即若不是教会的权威驱使他相信福音，他就不会相信[vii]，然而我们从他所说的上下文中可以很清楚地知道，他们何等错误和诡诈地扭曲奥古斯丁的这句话。奥古斯丁的这句话是针对摩尼教徒（Manichee）说的。他们宣称自己所传扬的是真理，却没有提出任何证据，还期望众人相信他们所传的。因为实际上他们利用福音掩饰他们所传的摩尼，所以奥古斯丁就质问：「若他们蹍到一位根本不相信福音的人，那么他们要用什么说服力使人相信他们的观点呢？」他也接着说：「事实上我就不会相信福音……」云云，意思是说即若他在信仰之外是非信徒的话，那么除非教会的权威驱使他，否则他便不会接受福音是神确实的真理。可见一个尚未曾认识基督的人会尊重来自人的权威是不足为奇的！所以奥古斯丁并不是在教导敬虔之人的信心是建立在教会的权威之上；他也不主张福音的可靠性是依赖教会。他所教导的是，对非信徒而言，除非是教会所公认的信仰，否则无法说服他们相信。他接下来更进一步地肯定这点说：「若我高唱我所相信的，却嘲笑你所相信的，那我们判定的标准在哪里？难道我们不是应该不理会那些自称为传真理，却只是想说服我们相信一些没有根据之事的人吗？难道我们不是应该跟随那些劝我们先相信那因我们的软弱仍不能完全明白之事的人，好叫我们藉这信得以刚强，成为配得明白我们所相信的人（西一 4－11，23）——这不再是来自人的权威，而是神自己刚强并光照我们的心？」[vii]

这是奥古斯丁亲口说的。从这些话中，可以很容易地推论这位敬虔之人的意图不是要教导我们对圣经的信任是

依靠教会的认同。他的意思与我们所主张的一样：即那些未曾被圣灵光照的人若敬畏教会就有被教导的心，使他们借着福音恒切地学习信靠基督。所以他才断言：教会的权威能指引、预备人心来信靠福音。但他却盼望敬虔之人的确信能建立在神自己这根基上。我并不否认他在别处，当他想为摩尼教徒所弃绝的圣经辩护时，他常常以教会公认的信仰来说服他们。因此他谴责福斯图斯（Faustus）[vii] 不信福音的真理——虽然这福音坚定不变极其荣耀，并且从使徒时代就毫无谬误地流传至今。但奥古斯丁从未教导过，我们所赋予圣经的权威端赖人的判决或命令。奥古斯丁不过是提出教会公认的信仰，因他对这信仰比摩尼教徒更熟悉，也因为这是说服他们强而有力的证据。若读者们想知道更充分的证据，就请阅读奥古斯丁的小册子《信仰的帮助》（*The Usefulness of Belief*）[vii]，就会发现他在这本册子中说：教会的权威只是介绍我们真理并开始学习，他也说我们不应当只满足人的见解，而应当迫切地寻求真理本身。

4.圣灵的见证强过一切的证据

[e]我们应当留意我刚才所谈的[vii]：除非我们毫无疑问地被说服教义是来自神[vii]，否则这教义就没有可靠性。因此圣经最有力的证据是：它是神口里所出的话。当先知和使徒宣告神的话时，他们从不夸耀自己的聪明或任何优点；也不依靠理性的证据。他们所夸的乃是耶和华的圣名，叫全世界都降服于祂。他们并非无意义或随便地求告神的名，这不是我们自己的看法，而是明显的事实。[b]我们若要善待自己的良心——免得我们的良心因为疑惑、动摇或最小的障碍而跌倒——我们就不应该在人的理智、判断，或猜测上寻求自己的信念，而是应该来自圣灵隐密的见证[vii]。[e]的确，我们若想用辩论来证明我们的立场——只要在天上有一位神——那么要证明律法、先知，以及福音都是来自神并不困难。的确一些有极好判断力、很有学问的人反对我们，并尽其所能地与我们争辩。但除非他们刚硬到无可挽回的悖逆，否则他们就不得不承认圣经本身有充足的证据证明神在其中说话，这就充分地证明圣经的教导是从天上来的。之后我们也会发现，圣经上所有书卷的权威远超过其它所有的作品。是的，只要我们用纯洁的眼和正直的心仰望圣经，就会立刻看见神的威严，这威严将胜过我们大胆的悖逆而迫使我们顺服。

然而那些想用理性的辩论说服人确信圣经的人是本末倒置了[vii]。就我而论，尽管我不是很有口才和才能，但若我与那些最狡猾蔑视神的人争辩，就是那些为了让人认为他们睿智而贬抑圣经的人，我有把握可以轻而易举地叫他们无话可说。并且如果驳倒他们的异议是必要的，我很容易就可以粉碎他们在隐密之处所夸耀的。然而即使有人能完全拦阻罪人亵渎神圣洁的话语，也无法同时在罪人心里建立敬虔所要求人对神话语的确信。既然对非信徒而言，宗教端赖个人的见解，所以他们为了避免轻率或愚昧地相信任何教义，甚至坚持必须有理性的证据证明摩西和先知所说的是神的话[vii]。但我的答案是：圣灵的见证超越一切的理性。因为就像唯有神才能合宜地见证祂的话语[vii]，照样，除非圣灵在人心里印证，否则人不会接受它。因此藉众先知的口说话的同一位圣灵必须渗入我们的心，说服我们，他们是在忠心地宣扬神的吩咐。先知以赛亚很贴切地形容这种关系：「我加给你的灵，传给你的话，必不离你的口，也不离你后裔与你后裔之后裔的口」（赛五九 21 p.）。有一些基督徒当不敬虔的人藐视神的话却没有受罚时，他们会为了无法立刻反驳他们而感到挫折。但这些基督徒忘了，圣经记载圣灵是敬虔之人的「印记」和「凭据」（林后一 22）；除非圣灵光照，否则他们就会因各样的疑惑而不断动摇！

5.圣经自我印证

[e]我们应当留意这点：即那些内心被圣灵教导的人都真正地依靠圣经，而圣经则是自我印证的[vii]；因此，若想用

证据和理性来印证圣经，这是完全错误的。我们应当确信圣经的教导，而这确信是借着圣灵的印证而得的[vii]。[b]因为即使我们因圣经的威严而敬畏它，但除非圣灵将神的话印在我们心中，否则它不会真正地影响到我们。因此，当圣灵的大能光照我们时，我们并不是凭自己或别人的判断而相信圣经来自神；但在人一切的判断之外我们确信（就好像我们直接仰望神自己的威严那样）神也藉人的传教事工将祂的话语传给我们。我们不寻求任何我们希望能依靠的证据；反而要相信圣经完全可靠是理所当然的！我们这么做不是像一些习惯于随便相信某种观念的人，在他们更仔细地研究之后就发现这观念是毫无根据的；我们反而是毫无疑问地确信，我们所相信的是驳不倒的真理！我们也不像那些天天被迷信束缚的可悲的人；我们反而确信圣经充满无可质疑的大能。藉此大能，神吸引、甚至点燃我们的心，使我们甘心乐意主动地顺服神，这大能比任何人的意志或知识更有效、更实在地使我们顺服神！

[e]因此神藉先知以赛亚的口贴切地宣告：先知以及这全部的百姓都是祂的见证；因为他们受了预言的教导，毫不迟疑地持定神说话并不搀杂欺骗和含糊（赛四三 10）。[b]这样的信念并不要求任何的理由；这样的知识与最高的理性毫无冲突——事实上这知识比任何倚靠证据的知识更可靠；总而言之，唯有天上的启示才能产生这样的信念。在此，我所说的是每一位信徒内心的经验——虽然我的言语无法贴切地描述。

[d]我现在不再多谈，以后有更恰当的机会我会继续探讨这问题[vii]。我们要明白，唯一真实的信心就是神的圣灵在我们心里所印记的。[e]的确，谦卑和愿意受教导的读者必会满足这一理由：以赛亚应许一切神所重生之众教会的儿女「都要成为神的门徒」（赛五四 13 p.）。神唯独视祂的选民配得这祝福，而将他们从全人类中分别出来。事实上，难道甘心乐意听从神的声音不就是真正明白教义的起始吗？而且神要求我们藉摩西的口听从祂的声音，就如经上所记：「你不要心里说：谁要升到天上去或谁要下到阴间去：看啊，这道正在你口里」（合并申三十 12，14 和诗一〇七 26；一〇六 26，Vg.）。既然神喜悦唯独将这智慧赐给祂的儿女，就无怪乎大多数人都那么愚昧无知！我说的「大多数人」也包括神特意拣选的人，直到他们被接在教会的身体上。除此之外，以赛亚宣告：先知的教导不但将对外邦人而言是难以相信的，就是对那些希望被认定是属神家庭的犹太人而言也是如此。同时他说其理由是：「耶和华的膀臂并没有显露」给所有人（赛五三 1 p.）。因此当我们看到世上信徒稀少而灰心时，我们要提醒自己这真理的反面，即唯有神所拣选的人才能明白神的奥秘（c.f. 太十三 11）。

[vii]参阅 IV. 8. 加尔文在这章中讨论圣经的权威和默示。

[vii]7–9 章是加尔文对圣经权威的教导。圣灵神性（I. 13. 14–15）以及救赎之工的教义（整个第三卷，特别是一到二章）是加尔文圣灵「内在见证」的神学背景。加尔文请读者们参阅 I. 7. 5，但常常许多人没有注意这句话。我们是否认为 7–9 章就是加尔文对圣经权威完整的教导，或认为这教导只是包括在 III. 2 的范围内。我们拥有那一种看法会大大的影响我们如何解释加尔文的神学立场。参阅 Warfield, *Calvin and Calvinism,* p. 71, *et passim;* Doumergue, *Calvin* IV. 68, 247; Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology,* pp. 87, 157–164, 174.

[vii]参阅 Bullinger, *De scripturae sacrae authoritate* (1538), fo. 4a. Cochlaeus 在他的 *De authoritate ecclesiae et scripture* (1524) 以及 *De canonicae scripture et catholicae ecclesiae authoritate, ad Henricum Bullingerium* (1543) 中，为教会有解释圣经权柄的主张辩护。在第二个作品中（第三章）Cochlaeus 说，他并不认为教会的权威胜过圣经的权威，但他坚持（第四章）教会有跟圣经差不多 （*circa scripturas*）的权威，

并且这权威是教会必须拥有的。参阅 also John Eck, *Enchiridion* (1533), ch. 1, fo. 4a–6b.

[vii]参阅 Introduction, pp. 61 ff. 圣经先于教会是宗教改革者普遍的观点。路德在 *Lectures on the Psalms* 中 (*Werke* WA III. 454) 说:「圣经是孕育神真理和教会的子宫」。参阅 K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* I. Luther, 288 ff.; R. E. Davies, *The Problem of Authority in the Continental Reformers,* pp. 41 f.; McNeill, *The History and Character of Calvinism,* pp. 73 ff.

[vii]参阅 I. 7. 5.

[vii]奥古斯丁, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* 5 (MPL 42. 176; tr. NPNF IV. 131):「就我而论,若非大公教会权威的驱使,我就不会相信福音」。路德在他的单张 *That the Doctrines of Men Are to Be Rejected* (1522) 中对奥古斯丁这句话的解释与加尔文的一样 (*Werke* WA X. 2. 89; tr. *Works of Martin Luther* II. 451 ff.)。

[vii] 奥古斯丁, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* 14 (MPL 42. 183; tr. NPNF IV. 136).

[vii] 奥古斯丁, *De ordine* II. 9. 27–10. 28 (MPL 32.1007 f.; tr. R. P. Russell, *Divine Providence and the Problem of Evil: A Translation of 奥古斯丁's De ordine,* pp. 122–127); *Against Faustus the Manichee* 32. 19 (MPL 42. 509; tr. NPNF IV. 339).

[vii] 奥古斯丁, *The Usefulness of Belief* 1. 2, 3 (MPL 42. 65 ff.; tr. LCC VI. 292 ff.).

[vii]参照 I. 7. 1.

[vii]参阅 Aquinas, *Summa Theol.* I. 1. 10:「圣经的作者是神。」

[vii]至于加尔文有关圣灵内在对圣经真理的内在见证的教义,见请参阅 I. 7. 4; III. 1. 1; III. 1. 3 f.; III. 2. 15, 33–36; Geneva Catechism (1545) 14. 91; 18. 113 (OS II. 88, 92; tr. LCC XXII. 102, 105); Comm. II Tim. 3:16; Doumergue, *Calvin* IV. 54–69; Dowey, *op. cit.*, pp. 106 ff.; Niesel, *The Theology of Calvin,* pp. 30–39; G. S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology,* pp. 72–95. 韦斯敏斯德信条在 I. 5 中详细地教导改革宗信仰的立场。

[vii]参阅 Lactantius, *Divine Institutes* III. 1 (CSEL 19. 178; tr. ANF VII. 69).

[vii]Barth 和 Niesel 将这段"Capnio" (Antoine Fumée) 从巴黎寄给加尔文的信,时间在 1542 年末或 1543 年初之间 (OS III. 70, note 1),联系在一起。这信可在 Herminjard 的 *Correspondance* VIII. 228 ff. 和 CR XI. 490 ff. 读到。作者是大理院(Parlement)的顾问,在这信中他担心当时在巴黎的一伙人极为危险、消极的信仰立场,这伙人嘲笑永刑和其他公认的基督教教导。他们的格言是:「要生活,要喝酒,要快乐」。为了吸引更多的追随者,「他们以奉承的话抚弄自满的耳朵」,而因此「诱惑许多不儆醒的人」。J. Bohatec 认为 Rabelais 是他们的领袖,也提到 Des Périers 和 Dolet。他指出,这封信中的许多说法都在加尔文的 *De scandalis* (1550) 中反映出来。Jacques Gruet 的观点记录在他原先藏匿但在 1550 年 4 月被人发现的手稿里,他的观点与 Fumée 所描述的类似。*(Budé und Calvin,* pp. 221 f.; OS III. 70, note 1; CR XIII. 567–571.) 参阅 I. 8. 5, note 6.

[vii]参阅 Hilary of Poitiers, *On the Trinity* I. 18:「那唯独借着祂自己的话语才能被认识的神,就是自己最好的见证者。」(MPL 10. 38; tr. NPNF 2 ser. IX. 45).

[vii]"aujto,piston" 参阅 I. 7. 2 (end) and Hendry, *op. cit.*, pp. 76 ff.

[vii]参阅 *Summary of Doctrine Concerning the Ministry of the Word and Sacraments,* 据说是加尔文写的,然而有许多学者质疑 (CR IX. 773–778; tr. LCC XXII. 171–177),尤其是第 5 和第 6 段。

[vii] 加尔文在 III. 1. 1 继续讨论圣灵隐秘的内在运行和见证。这介绍了第三卷的大主题，及「我们领受基督之恩的方式」。参阅脚注 12。

[e]第八章

就人的理性而言，有充足的证据证明圣经的可靠性

（圣经有独特的威严，是令人印象深刻，也是历史悠久的，1–4）

1.圣经远超过一切人的智慧

[b]除非这远超过任何人见解的确信在人心里，否则试图用辩论树立圣经的威严，或藉教会的公认或藉其它的手段都是徒然的。因为除非我们立好这根基，否则我们总是会对圣经的威严质疑。相反地，我们一旦以敬虔的心根据圣经的尊严接受它，并承认圣经是与众不同的，那些辩论——虽然从前不足以说服我们确信圣经的权威—如今却成为我们极大的帮助。当我们更仔细地研究圣经，思考神智能的配置时，就发现这配置是如此井然有序，发现圣经的教义完全是属天的，没有任何属世的气味；也发现圣经的各部份优美一致—以及其它显明圣经威严的特征。然而当我们发现是圣经伟大的主题而不是它优美的言语令我们佩服赞叹时，我们的心就更坚定的相信圣经。事实上，天国奇妙的奥秘之所以能用平凡的言语来表达，乃是出于神特殊的护理。不然这奥秘若是用华美的词语来表达，那不敬虔之人就会嘲笑，圣经的说服力只是在于它的文采而已。既然圣经的言语没有润饰，并几乎平凡到粗俗的地步，这就比最好的文采更吸引人，因此我们的结论是，圣经真理的力量大到无须文采的帮助。因此使徒保罗适切地宣称，哥林多信徒的信心是「在乎神的大能，不在乎人的智慧」（林前二 5 p.），因为他在他们当中的证道之所以被接受「不是用智慧委婉的言语，乃是用圣灵和大能的明证」（林前二 4 p.）。因当真理被传扬时没有藉助任何外在的辅助，人就没有任何不相信的借口。

当我们思考到一切人的著作无论多么华丽，都无法像圣经那样感动我们时，就显明圣经独有的影响力。你可以阅读达玛辛（Demosthenes）或西塞罗（Cicero）；或柏拉图（Plato）、亚里士多德（Aristotle）和其它伟大作者的著作。我承认他们的作品会使你沉醉、兴奋、感动，甚至喜极而泣。然而我劝你放下这些作品，阅读圣经。然后，你会不由自主地被圣经深深打动，它会渗透你心，甚至震憾你，演说家、哲学家的说服力和圣经相比，就显得微不足道、气若游丝。由此可见，圣经之所以远超过任何人的才能和天份，是因为它是从神而来的[vii]。

2.圣经的影响力并非来自文体，而是由于内容

[e]的确，我承认一些先知有优美、清晰，甚至天才般的文笔，不会输给任何世俗的作家[vii]；圣灵已在这些先知身上证明祂的文笔并不输给人，虽然祂在一些地方采用平凡和不加润饰的文体。但不管你读大卫、以赛亚或其它口才绝佳的先知，或是牧羊人阿摩司，或杰里迈亚、撒迦利亚，这些采用较为纯朴文体的作者，在他们的著作中圣灵的威严仍处处可见。我并非不晓得撒但在许多方面模仿神，为的是借着伪装引诱简单的人。如此撒但也借着朴实、甚至粗俗的言语将非真理撒在可悲之人的心中，欺哄他们。牠常常采用老式的文体，好让牠在这面具下掩饰牠的诡计[vii]。但一般有常识的人就能看穿这种伪装是虚空和可憎的。至于圣经，不论悖逆之徒多凶猛地攻击它，圣经仍充满人想象不到的思想。我劝你查考每一位先知的书卷：没有一卷不是远超过人的才能。因此，那些视先知的教义为平

淡无味的人是没有味觉的。

3.圣经悠久的历史

[d] 也有人详细地探讨过这问题；因此我们现在只要选择一些主要的重点来总结就足够了。除了我所谈过的那些论题之外，圣经的久远占有很重要的地位。因为不管希腊作家多么夸耀埃及神学，但任何宗教的建立都比摩西时代晚得多[vii]。而且摩西也没有捏造一位新神，反而他向以色列人宣扬的就是族长们历世历代传流下来有关永恒神的事。因他仅只是呼吁他们回到神与亚伯拉罕所立的约里（创十七 7）。如果他所传扬的是以色列人未曾听过的，就绝不会被接受。他们将从奴役中被释放，这事普遍到一被提起，以色列中便无人不晓。事实上，他们很可能被正式地教导过关于这四百年的奴役期（创十五 13；出十二 40；加三 17）。那么，如果摩西（因他的著作远比其它作者的古老得多）的教义是来自当时以色列人古老的传统，可见圣经比一切世俗的著作要古老得多。

4.摩西的榜样证实圣经的可靠性

[e] 但埃及人居然狂傲地宣称他们的历史比世界的创造还要早六千年!但是他们这样饶舌从一开始就为世人甚至每一位世俗的作家所耻笑，我无须再费力反驳。而且约瑟夫（Josephus）在他的《驳斥亚匹温》（*Against Apion*）一书中引用一些值得我们留意的古代作者之见证，并且从他们的见证中我们可以得出结论，即万国的历史纪录都证明，律法中的教义从最古老的时候就是众所周知的，虽然这些种族未曾读过这律法的教义，也不十分明白[vii]。

为了阻止心怀恶意的人继续怀疑圣经的真实性，以及不给恶人有任何反嘴的机会，神用最好的方式解决了这两个问题。当摩西引用雅各布大约三百年前在神的默示下宣告关于他后裔的预言时，难道摩西说的是些赞美的话吗？不——反而他是在利未身上给自己的支派永远的难堪！摩西说：「西缅和利未的刀剑是残忍的器具。我的灵啊，不要与他们同谋；我的心啊，不要与他们联络」（创四九 5－6 p.）。诚然，他本来可以对那难堪闭口不言，而不让这羞辱成为他自己和他全家的污点。既然摩西是先向他自己支派的人宣告他们的祖先利未对圣灵而言是可憎的，那我们怎能怀疑摩西的诚实性呢？摩西并没有想到他自己的利益或拒绝忍受亲戚的咒骂，无疑他的亲戚会觉得这对他们是莫大的侮辱。并且，当他记载他哥哥亚伦和姊姊米利暗（民十二 1）恶毒地抱怨时，难道他是出于自己的肉体而说的，或是他是顺服圣灵的命令呢？此外，既然他在犹太人中的地位最高，为什么没有至少让他的儿子作大祭司，反而把他们安排在最卑微的位置上呢？我只列举了众多例子中的几个；律法书中有众多的证据证明摩西确实是神所差派的使者。

（反驳对神迹和预言的异议，5–10）

5.神迹增强神使者的权威

[d] 摩西所记载为数众多且令人刮目的神迹，大大地印证他所颁布的律法和他所教导的教义都是来自神。因为——神用云彩托住他，把他带到山上；他在山上的四十天中完全与人隔离（出二四 18）；当他颁布律法时，他的面如太阳发光（出三四 29）；并且四周闪电，天上雷声不断，角声洪亮（出十九 16）；且会幕的入口被云遮掩，无人能看见（出四十 34）；神借着可拉、大坍、亚比兰以及他们邪恶的同党可怕的灭亡[vii]，奇妙地证实摩西的权柄（民十六 24）；并且摩西用杖击打盘石，立刻便有水泉涌出（民二十 10－11；出十七 6；参阅 林前十 4）；当他祷告，吗哪便如雨从天而降（民十一 9；出十六 13；参阅 林前十 3）——难道神不是藉这一切从天上印证摩西就是祂的先

知吗？若有任何人误以为我将不确定的事当作事实，要反驳这狡猾的异议是轻而易举的。既然摩西在以色列众人面前记录这一切的事，甚至亲眼目睹这些事件的人也在一旁，难道他会有机会耍花招吗？若摩西真的在耍花招，这就等于说他站在众人面前斥责他们的不忠心、顽固、忘恩负义，以及其它的大罪之后，又在他们面前宣称，他为了印证他所教导的教义，行了一些实际上根本没有发生过的神迹！

6.摩西所行的神迹是无可议论的

[e] 这也值得一提：他每次谈到神迹时，同时也说了一些令以色列百姓反感的话，只要他们有丝毫的机会抗议，就会大声怒吼。显然，以色列的百姓之所以相信摩西所行的神迹，是因为这是他们的亲身经验。既然这事实是如此的明显，甚至连世俗的作者都无法否认摩西行了神迹，魔鬼那说谎之父毁谤说，摩西所行的神迹只是巫术（参阅 出七 11 或九 11）。但摩西厌恶这邪术到吩咐众人：若请教行邪术和占卜的人都要用石头打死（利二十 6）。那么，他们凭什么说摩西自己是行邪术的人呢？诚然，任何伪君子玩弄诡计，为的是掳获众人的心使自己出名，但摩西也是这样吗？摩西宣告他和他哥哥亚伦只是听从神的吩咐（出十六 7），这就驳斥了人的毁谤。如果我们了解当时的情形就可以知道，有何种邪术能使吗哪每日从天降下以提供百姓充足的食物？若有人储存超过他所能食用的吗哪，神就使它们腐烂，为了教导他们不信的报应（出十六 19－20）。除此之外，神允许祂的仆人经历许多严厉的试炼，好操练他，当恶人攻击他时无法得逞。有时众百姓在狂傲和悖逆中兴起与摩西作对；又有时他们当中的某些人阴谋策划，为了打击神圣洁的仆人。如此，摩西怎能借着巫术逃脱众人的暴怒呢？摩西行神迹最后的结果是，他一切所教导的教义永远得以印证。

7.预言的应验出乎人的预料

[d] 此外，谁能否认族长雅各布之预言犹大将成为首要的支派是出于圣灵（创四九 10）——特别当我们想到这预言果然应验了。虽然这预言是摩西先记载下来的，然而自从他将这预言记下来之后，四百年间无人提到犹大支派的王权。在扫罗受膏之后（撒上十一 15），王权看来完全掌握在便雅悯支派的手中。并且当塞缪尔膏大卫时（撒上十六 13），也没有什么明显的迹象显示王权将会转到犹大支派的手中。谁会预料到王将出自于卑微的牧羊人之家呢？并且既然这牧羊人之家有七个兄弟，谁会选择最年幼的为王呢？难道这人有何帝王之相貌吗？难道我们要以为他被膏是出于人的计划，或努力，或深思熟虑所决定的，而非天上预言的应验吗？与此相似，摩西也预言一些当时仍不十分清楚的事，就是关于外邦人将与神的恩约有份（创四九 10），事实上，这是大约在两千年后才发生的。难道这预言不就证明他是在神的默示之下而说的吗？我无须再举证其它摩西的预言，虽然它们也一样能说服任何理智的人这些预言是神藉摩西的口说话。简言之，「摩西的歌」（申三二）就是彰显神自己的明镜。

8.神证实先知的预言

[d] 后来的先知书卷更能证明圣经中的预言是从神而来。在此我只要列举几个例子，若要列举所有的例子太费时。虽然在以赛亚的时代，犹大国国泰民安，甚至那时的犹太人很可能以为自己是在迦勒底人的保护之下，但先知以赛亚公开宣告犹大城将沦陷以及犹大人将被掳掠（赛三九 6－7）。假设在很早以前就预言当时大家都认为不可能的事，但后来却真的应验了，这仍不足以证明这预言是从神而来的，但以赛亚当时预言以色列人将被释放，这更不可能发生的事，若不是来自神是来自哪里呢？他当时说塞鲁士王（赛四五 1）将打败迦勒底人，释放以色列人。但先知预言这话是在塞鲁士王出生前一百年[vii]；因为后者大约是在先知去世之后一百年才出生的。当时没有人能预料，会有

一位叫塞鲁士的人发动战争，与巴比伦人作战，并征服如此强大的王国，将以色列人从奴役中解救出来。难道这故事本身并没有用华丽的文采，不就证明以赛亚所预言的这一切无疑都是神的圣言，而非人所捏造的？此外，在以色列人被掳之前的某一段时间，杰里迈亚就预言他们被掳的时间是七十年，又预言之后将被释放返回家园（耶二五 11－12；二九 10），难道不就是神的圣灵教导他的舌头当说的话吗？人若说，如此明确的证据仍不足以证明先知的权柄是来自神，也说他们的预言至今仍未应验，这是厚颜无耻的！「看哪，先前的事已经成就……我将新事说明，这事未发以先，我就说给你们听」（赛四二 9，Comm.）。我在此略提杰里迈亚和以西结，他们虽然生活在不同的时代却预言完全相同的事，并且他们的预言也完全吻合，就如互相抄袭的一般。但以理呢？难道他记载六百年后将发生的事，不就像是在记载已发生过的历史那般详尽吗？只要敬虔的人留意这些细节，便足以遏止不敬虔之人的吠声；因为这些证据充份到足以驳倒一切狡猾的异议。

9.律法书的传递是可靠的

[d]我知道某些无赖之徒公开地攻击神的真道，为了炫耀他们的机智。因他们问：谁能保证我们所读摩西和其它先知的书卷是他们本人写的呢[vii]？他们甚至怀疑是否真的有摩西这个人。但若有人怀疑柏拉图、亚里士多德，或西塞罗是否存在过，谁不会说这种愚昧之人应当被鞭打呢？摩西的律法书是在神的护理下奇妙地被保存下来，而非藉由人的努力。虽然由于祭司的疏忽，有一段时期律法书被埋藏起来，但当敬虔的君王约西亚发现律法书之后（王下二二 8；参阅 代下三四 15），这律法就代代相传为众人所诵读[viivii]。其实约西亚并没有把律法书当作犹太人未曾知道的作品，而是将之视为当时众人所共知的，并且这律法书是当时为众人所熟悉的。这古经卷交付圣殿保管；又将之抄写一份专门存放在君王的档案室（申十七 18－19）。当时的情形是这样：按照当时严谨的风俗习惯，祭司们已经停止张贴公布律法书，老百姓也没有研读这律法书。虽然如此，但几乎在每一个时代，这律法书都被重新肯定。那些手中拥有大卫诗篇的人，难道会对摩西的书卷一无所知吗？但是，总而言之，一切圣经作者的作品被传流到后代，只是借着一种方式；一个人传给另一个人。有些人亲耳听过先知的教导；其它的人则经由这些记忆犹新的的听众得知他们如此说话了。

10.神奇妙地将律法书和先知书保存下来

[d]其实，在玛喀比人（Maccabees）的历史上，他们有专门攻击圣经可靠性的文章，然而相反地，却没有比这些文章更能证实圣经的可靠性。首先我们要反驳他们的攻击；之后我们要用他们攻击我们的武器反击他们。既然（他们说）安提阿哥（Antiochus）下令焚毁一切书卷（马喀比书上卷一 56－57），所以我们现在所拥有的律法书和先知书是从何而来的呢[vii]？但我要反问：若真的全烧毁了，有什么地方可以如此迅速地再版这些书卷呢？就如众所周知的，在基督徒的大逼迫停止之后，这些书卷仍旧存留，并且所有敬虔的人都毫无争议地承认这些书卷的真实性，因这些人从小就受这些教义的教导，所以知之甚详。虽然所有的恶人似乎共谋、厚颜无耻的侮辱犹太人，但却无人敢指控他们用伪经代替圣经。因不论他们对自己宗教的观点如何，他们仍然承认他们的圣经是摩西写的。这些喋喋不休的人撒谎说这些书卷（所有的历史都一致认可圣经的古老性）是伪造的，这时他们岂非透露出自己比犬类般的无耻还要不如的行为吗？但我们无须再赘力反驳如此恶毒的毁谤，不如来思考主以何等的护理将祂的话语保存下来。在人想不到的时候，祂将圣经从一位冷酷又残暴的暴君手中抢出来，就像从烈火中救出一样。请思量，神兴起一些敬虔、忠心的祭司和圣徒，使他们义无反顾地将这宝藏传给他们的后裔，即使有时会因此丧命，他们也在所不惜；并且神也击败了一切企图毁灭圣经的统治者和他的臣仆。虽然那些恶人说服自己说这些圣洁的不朽著作已经焚

毁殆尽，但这些著作却很快又回复到原本的地位，且比以前更显尊贵，谁能否认这是神奇妙非凡的作为呢？因为不久后圣经被翻译成希腊文，就广泛地被传开，遍行天下[vii]。

神将祂恩约的十诫从安提阿哥的血腥诏书下抢救出来就是一个神迹，而且当时的犹太人深受迫害，几乎到全种族濒临灭绝的地步，然而这些书卷却完整地被保存下来则是另一个神迹。当时希伯来文并不被人所推崇，甚至几乎无人知道；事实上，若不是神喜悦保守他们的信仰，他们的信仰早就销声匿迹了。[e]因在犹太人被掳归回后，从那时代先知的著作看来，他们几乎不再使用自己的母语，这事实值得一提，这就证明律法书和先知书的古老性。[d]并且神是借着哪一个种族为我们保存律法书和先知书上的救恩之道，好让基督在时候满足时降临（太二二 37－40）呢？乃是借着基督最残暴的仇敌，即犹太人，这些人，奥古斯丁（Augustine）甚至贴切地称呼他们为基督教会的「图书管理员」[vii]，因他们为教会保存了连他们自己都不问津的书籍。

（新约圣经是朴实无华的，并有属天的特质和权威，11）

11.e 接下来，当我们查阅新约圣经，就会发现它真实性的根基是可靠的！

其中三本福音书的作者以极为平凡的文体记述主耶稣的事迹；对许多狂傲人而言，他们轻视这朴实无华的[vii]文体。这是因为他们根本不理会书中教义的真谛，若他们留意就能轻易地推论福音书作者所讨论的是超乎人能力之天上的奥秘。事实上，只要心里还存有一点谦卑的人，当他读路加福音第一章时，将以自己的骄傲为耻。然而这三本福音书的作者所记载基督的言论就可推翻一切人对这些福音书的藐视。而约翰福音书则犹如天上的雷声，甚至比任何天上的雷声更能叫那些刚硬的人谦卑下来，即使他们仍不信服真理。让一切最吹毛求疵的人——就是那些企图将对圣经的敬畏从自己和他人心里驱逐的人——现身吧！研读约翰福音：不管你承不承认，都可以找到无数刺激你盲目迟钝心灵的经文——事实上，这些经文将在你的良心上烙下可怕的印记，勒住你嘲笑的舌头。保罗和彼得所写的书信也是如此。虽然大多数的人完全不明白他们的书信，然而其内天国的威严深深地吸引所有的人紧密地归于其下，并且这威严宛如是自我连结的一般[vii]。但有一个事实可以证明他们的教导是超越世人所能教导的：马太从前是税吏被钱财所束缚，彼得和约翰以打鱼为生——他们都是没有受过高等教育的村夫俗子—也没有在学校里学到什么能够教导别人的。保罗不但发过誓，与基督势不两立，也是个严厉又凶残的敌人，却被重生成为新造的人；这突如其来的改变证明是天上的权柄迫使他接受他从前所攻击的教义。任凭那些畜类人否认圣灵降临在使徒身上；甚至任凭他们不理会历史的证据吧。然而真理却公开地疾呼，这些从前被老百姓所藐视的人，却忽然如此荣耀地宣扬天上的奥秘，这必定是出于圣灵的教诲。

（教会的认定及殉道者的忠心，12–13）

*12.教会自始至终对圣经的见证**

[d(b)]除此之外，还有其它很好的理由，说明为何不应该轻看教会的认定。[b]自从圣经被撰写之后，历世历代的信徒就坚定且毫无争议地顺服。借着无数的诡诈，撒但和全世界都不择手段企图压制或推翻圣经的教导，为了将这真理从人心中彻底除去——但圣经却仍如棕树般根深叶茂。历史上杰出的哲学家和雄辩家几乎都尽全力想驳倒它；然而他们至终都失败了。我们不要以为这些事实无关紧要。事实上，世上所有的权势都武装起来想毁灭圣经，然而这一切的努力都如过眼烟云般消失了。既然圣经这样四面受敌，若它所依靠的仅是人的肉臂，怎能敌挡呢？因此这事实证明圣经乃是出于神，尽管人使尽全力与之争战，圣经却唯独靠自己的力量得胜。除此之外，不止一个国家或一

个民族决定接受和相信圣经；无论天涯海角，圣经的权威性为许多不同的种族认同，虽然在圣经之外他们没有任何的共同点。如此众多不同种族的认同，虽然他们在其它事上有很大的分歧，但这反而更大大地说服我们，显然这种认同唯有来自神自己的旨意。当我们发现这些认同圣经之人敬虔的行为（虽然不是每一位，乃是神所预定在祂的教会中如灯发亮的人）时，这就更说服我们圣经的权威性。

*13.殉道者为圣经的教义坦然无惧地献上生命**

[b]当我们发现众多圣徒的血认同并证实圣经的教义时，我们就更应该确信这教义！他们既因接受这教义，不但没有犹豫，反而勇敢，毫不胆怯地，甚至甘心乐意地为这教义受死。难道我们不是应该坚定地接受那用极大的牺牲所交付我们的教义吗？圣经已被众多见证者的鲜血所印证，这就极大地证实圣经的可靠性，特别当我们想到他们死是为信仰作见证，而不是像一些狂热的极端分子（走火入魔），乃是以一种坚定不移、理智地对神的热诚，为神而死。

[b]还有其它众多很有说服力的理由，这些理由不但使敬虔之人肯定圣经的威严，也使他们能抵挡一切毁谤者的攻击。然而人不会因这些理由坚信圣经，除非我们天上的父神在圣经上彰显祂自己，使人因此尊敬圣经。因此除非圣灵说服人确信圣经，否则圣经本身不足以使人认识神而蒙救恩。但即使这些肯定圣经权威之人的见证，仅只用来帮助、扶持我们的软弱，而不是当作最主要和最有力的见证，也不算枉费了。[d]但那些想向非基督徒证明圣经就是神的道之人，是很愚昧的，因为唯有藉信心人才能接受圣经是神的道。奥古斯丁适切地教导我们，人必须先重生成为敬虔的人进入安息，才能明白这样大的奥秘[vii]。

[vii] 加尔文在此叙述自己的经验。他在深入研究古籍之后，开始以敬虔的心态学习圣经。刚开始圣经对 加尔文只有文学方面的吸引力，后来却成为他坚定的信念。H. Strohl 引用过加尔文的这段话，也同时提到 John Sturm 的 Strasbourg Academy。他说 Sturm 用 “*divus*” 这一词形容 Cicero，Bucer 用它形容 Plato，Zwingli 用它形容 Seneca.（*La Pensée de la Réforme,* pp. 78 f.）. 在 1541 年法文版的同一页中，J. Pannier 在解释法文版本（1541）中的这句话时，指出 Lefèvre 也有同样的经验（*Psalterium quintuplex,* 1509)：「我见到光明，使我发现一切人的教导与圣经属神的学问相比算是幽暗。」(Pannier, *Institution* I. 310, note *b* on p. 69.）

[vii] 奥古斯丁讨论过圣经作者的修辞法，见 *On Christian Doctrine* IV. 6. 9－7. 21 (MPL 34. 92－98; tr. NPNF II. 577－581)。

[vii] Justin Martyr 在 *First Apology* 54－60 中认为魔鬼会仿制圣经中的事物，好比那在异教传说中找到的例子，而在 Plato 援用摩西的例子中也可找到 (MPG 6. 107－118; tr. LCC I. 277－281)。

[vii] Tatian 在他的 *Address to the Greeks* (ca. 170) 31, 36－41 中，宣称摩西的著作比 Homer 以及当时所有知名的作家更早。Clement of Alexandria (*Stromata* I. 15)，Theophilus of Antioch (*To Autolychus* III. 23)，Eusebius (*Ecclesiastical History* IV. 30 和 *Praeparatio evangelica* II. 1)，奥古斯丁 (*City of God* XVIII. 37 和 *On Christian Doctrine* IV. 6) 以及其它代表性的基督教作家都有相同的观点。Tatian 是上述作家中最早期的，如要查阅他的论点，见 E. Schwartz 的版本，此版本是在 O. Gebhardt and A. Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur IV. 1. 31 f., 37－43 (tr. ANF II. 77 f., 80 f.)。

[vii] 奥古斯丁的 *City of God* XVIII. 40 (MPL 41. 599; tr. NPNF II. 384). Flavius Josephus 是犹太的历

史学家，他在两本关于犹太人悠久历史、用来反驳 Apion 的著作中宣称，摩西的律法比一切异教立法者的法律更古老，也更公正和更人道。如要参阅所提到的论点，见 *Contra Apionem* I. 22; II. 36; II. 39 (CSEL 37. 36, 132, 137 ff.; LCL Josephus I. 226 ff., 394 ff., 405 f.)。

[vii] 加尔文在他的 *Harmony of the Four Last Books of Moses* 里，有讨论这里提到的经文，并生动地讨论以色列人对摩西的叛变（民十六）。加尔文依据神显摩西为无罪的神迹手段，主张残害神的仆人等于是与神作战。那些怀疑摩西五经权威、与加尔文同时代的人，加尔文将他们的性情与古代那些毁谤摩西之人的意念结合在一起。参照 *De scandalis* 的文章，在 OS II. 186, 201 f. 可找到，与页 201 的脚注 1－5 一同参照。在 I. 7. 4 脚注 14，Bohatec 指明了与加尔文同时代的反对者。

[vii] 加尔文在这段论述中当然不可能想到，现代一般认为以赛亚书 45 章比其它章晚好几代才写的观念。

[vii] 参阅 I. 7. 4, note 14; I. 8. 3, note 4; Bohatec, *op. cit.,* pp. 164, 178, 216－228, 239.

[vii] 参阅 Justinian, *Digest* I. 2. 2. *Corpus iuris civilis,* ed. P. Krueger, *Digesta,* p. 34; tr. C. H. Monro, *The Digest of Justinian* I, p. 23.

[vii] Antiochus IV, Epiphanes, of Syria (176－164 B.C.) 压迫犹太人，其暴政导致了玛喀比叛变。

[vii] 七十士译本，约在主前 150 年完成。

[vii] *"Ecclesiae Christianae librarios . . . appellat."* 参阅 奥古斯丁, *Psalms*, Ps. 56:9. *"Librarii nostri facti sunt"* (MPL 36. 366). 如要参阅中世纪拉丁文中 *librarius* 一词的不同用法，见 Du Cange, *Glossarium, s.v.*。Norton 在这里译为「图书馆的管理员」。

[vii] 在这段中，加尔文多次提到 I. 8. 5 里的内容。也参阅 I. 7. 4 和 OS II. 201。

[vii] 参阅 I. 7. 5; I. 8. 1.

[vii] 奥古斯丁, *The Usefulness of Belief* 18. 36 (MPL 42. 92; tr. LCC VI. 322).

[e]第九章

那些离弃圣经只依靠异象的狂热分子，抛弃了一切敬虔的原则

1.*狂热分子错误地宣称他们受圣灵的引导*

[b]此外，那些离弃圣经并想象另一种接近神方式的人，不但是错误，也是疯狂的。最近一些肤浅善变的人兴起，以极傲慢的心态过分提高圣灵教导的职份。他们轻看阅读圣经，并嘲笑那些简单的人仍旧遵守那些已过时叫人死的字句[vii]。我想知道那叫他们那样兴奋的灵是什么灵。这灵带领他们敢藐视圣经的教导，将之视为天真和平庸的。如果他们回答这是出于基督的灵，那这种确信是完全荒谬的。其实，我想他们也会同意基督的使徒和新约时代其它的信徒都受基督之灵的光照。但他们中间却无一人藐视神的话语；他们反而更敬畏神的道，只要阅读他们的书信就可证实这点。[e]并且，这点早就被先知以赛亚亲口预言。因当他说：「我加给你的灵，我传给你的话，必不离你的口，也不离你后裔与你后裔之后裔的口……，从今直到永远」（赛五九 21 p., cf. Vg.），他并不是说旧约时代的信徒只能明白圣经的字句，就像小孩子只能明白字母那样；他的重点是，在基督的统治之下，新约教会会有更丰盛的福份：不但继续受神话语的管理，也将受圣灵的统治。这就证明，这些恶人以可怕的亵渎拆毁先知所教导完整的教义。此外，保罗虽然有「被提到乐园里」（林后十二 2）的经验，但他也精通律法书和先知书的教义，他也劝勉提摩太，

一位很杰出的教师，要留意阅读圣经（提前四 13）。另外他对圣经的赞扬也值得我们留意：圣经「于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全」（提后三 16 – 17 p.）。人若说带领神儿女抵达最后目的地的圣经只是暂时的启示，这是出于魔鬼的狂妄！

[b]我也要他们回答我，他们是否饮于另一位能力更大的灵，而不是主所应许祂门徒的那位灵。我想即使他们完全癫狂，也不至头昏到出此狂言。但当主应许赐下圣灵时，祂是如何描述这灵的呢？祂说祂所差遣的灵不会凭自己说话，乃是将神的话语教导人使人明白（约十六 13）。因此神所应许我们的灵并不会编造新的和未曾听过的启示，或捏造某种新的教义误导我们离弃神已在圣经上赐给我们的教义，而是用福音所教导的教义印记在我们心里。

2.圣灵与圣经无冲突，由此得以认出圣灵

[b]由此可见，我们若想从神的圣灵获益，就得热切读经并听从圣经的教导——[e]彼得称赞那些热切听从先知教导的人，虽然这教导在神用福音光照祂的教会之后被取代了（彼后一 19）。[b]相反地，若有任何的灵在神话语的智慧之外灌输我们另一种教义，那就是虚妄和撒谎的灵（加一 6 – 9）。既然「撒但也会伪装作光明的天使」（林后十一 14），那么除非我们有辨别圣灵的绝对标准，否则圣灵在我们身上就毫无权威。神的话语就是显明圣灵绝对的标准，但这些恶人离弃真道自取灭亡，因为他们自以为可以直接受圣灵的教导而不是透过圣经。然而他们却争论说：若说那位万有之上的圣灵都得服从圣经，这就羞辱了圣灵。但这等于是说，若圣灵与自身同等并在万事上与自己的教导前后一致，这就羞辱了圣灵。诚然，若用人、天使或另一个标准判定圣灵，就是羞辱或限制圣经；但当我们把圣灵与祂自己相比，用祂自己的标准衡量祂，谁能说这对圣灵不公平呢？无论如何，我们承认这样做是在考验圣灵，但这是圣灵喜悦向人彰显祂威严的考验。我们一听到圣灵的声音就应当满足，但为了避免撒但伪装圣灵悄悄地混入，圣灵要我们按照祂自己在圣经上的形像辨别祂。圣灵是圣经的作者：祂不能背乎自己。因此祂必定与祂在圣经上从前一次所启示的那样，永不改变。圣灵要我们倚靠祂所写并与祂自己完全一致的圣经，所以倚靠圣经就是尊荣圣灵，除非我们以为圣灵背乎自己是尊荣祂的事。

3.圣经和圣灵是密不可分的

[b]他们指控我们坚持那叫人死的字句[vii]，但他们将因藐视圣经而付出极大的代价。显然保罗在哥林多后书三章六节里十分清楚地反驳假使徒，这些假使徒他们实际的教导是，叫人在基督之外服从律法，但他们这么做等于使人远离新约的福份。当耶和华预言新约时，祂就应许「要将我的律法刻在他们里面，写在他们心上」（耶三一 33 p.）。因此字句果然是叫人死的，并且神的律法在哪里与基督的恩典分离，它就在那里叫人死（林后三 6），即使他们听到，却没有感动他们的心。但若这律法藉圣灵的感动印在人心中向人彰显基督[vii]，这就是生命之道（cf. 腓二 16），「苏醒人心，……且使愚人有智慧」等等（诗十八 8，Vg.；19:7，EV）。而且，在同一处经文，保罗称他的证道为「圣灵的执事」（林后三 8），他的意思无疑是圣灵与祂的真理毫无分别，而且这真理记载在圣经中，唯有当人将圣经所应得的尊严和敬畏归给它时，圣灵才发挥祂的权能。而且我在前面的教导[vii]——即除非神的道随着圣灵的见证，否则我们不会确信圣经——与这个原则并无冲突。因主将祂话语的确实性和祂的灵结合在一起，甚至于当那叫我们得见主面的圣灵照耀我们时，神的话就常在我们心中。并且当我们在神的真道上认出圣灵的形像时，我们就会毫无疑惑地完全接受圣灵。神并无意暂时性地向人启示祂的话语，为了在差遣圣灵之后将之废除。祂反而差遣以自己的大能启示圣经的同一位圣灵，借着使信徒确信圣经而达成祂（圣灵）的任务。

基督以同样的方式开了祂两位门徒的心窍（路二四 27，45），目的不是要他们废弃圣经自以为聪明，而是要他们明白圣经。同样，在保罗劝勉帖撒罗尼迦信徒不要「消灭圣灵的感动」（帖前五 19－20）时，他的意思不是要他们在圣经之外捏造一些虚妄的猜测，因为他接着也吩咐他们，不要藐视先知的讲论。毫无疑问，保罗在教导一旦先知的书卷被藐视，圣灵的光照也就立即被扑灭了。但这些因着骄傲而浮夸[5]的狂热分子，认为唯一真实的光照在于大意离弃神的真道，大胆自信地相信他们在打鼾时睡梦中所捏造的，对于这些人该说些什么呢？但神的儿女并非如此，因他们深信若自己没有神的灵，就完全没有真理的光照。他们清楚明白圣经是圣灵用来光照信徒的桥梁，他们唯独所认识的圣灵就是那住在使徒心里并藉使徒的口说话的圣灵。他们也借着圣灵的圣言天天听到真道。

[vii]加尔文在他的单张短论 *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins* (1545) 里攻击这些放纵派者的主张 (CR VII. 147－248)，特别是第 9－11 章里 (173－181)。

[vii]*Ibid.,* col. 174.

[vii]加尔文的这句话与路德有关前人是如何决定某著作是否该纳入圣经经卷的原则很像。路德在雅各布书和犹大书的解经书里的序文中提到这原则是：它们有没有特别强调基督(*“ob sie Christum treiben, oder nicht”*). 参阅「介绍」第－－－－页脚注 52。

[vii]I. 7. 4－5.

[e]第十章

圣经为了避免一切的迷信，教导独一的真神在一切外邦人虚假的神之上[vii]

1.圣经关于神为造物主的教义

[b]我们在上面已经教导过，人能借着宇宙的体系[vii]和众受造物对神有某种程度的认识，但神藉祂自己的话语更进一步和生动地向我们启示祂自己。神在圣经上和在创造的事工上对祂自己的启示是否一样，这问题值得我们思考。倘若有任何人想停下来详尽地探讨这个问题，则这个主题实在不是三言两语所能尽述的，但如果我在这里能帮助敬虔的人，明白他们在圣经上能获得什么样对神的认识，并指导他们如何达成认识神的目标，我就满足了。[e]我现在不是谈及神与亚伯拉罕所立的盟约，而神藉这盟约使亚伯拉罕的后裔与其它民族的后裔有别（参阅 创十七 4）。因在那时，神就已白白地接纳祂的仇敌作祂的儿女，彰显祂是他们的救赎者。然而我们现在所探讨的则是神为造物主的启示，是在基督作中保之前的。虽然我下面[vii]要引用一些新约圣经的经文，为了证明神创造的大能和借着护理保守受造物，但我要告诉读者们我现在的目的是什么，免得你们偏离我的大主题。讲到这里，我希望读者们至少能明白神这位创造天地的主宰掌管祂所创造的宇宙。实际上，圣经多次教导我们关于神父亲般的慈爱，并告诉我们神乐意恩待人；圣经也教导我们，神是严厉的神，也教导我们神公义地报应恶行，特别是那些在神的宽容之下继续顽梗不化的人。

2.圣经上神的属性与我们从祂的受造物上所知道的属性完全一致

[b]的确，圣经上有某些经文比其它的经文更清楚地的描述神的属性，使我们清楚地看见神的形像，就如从镜中反

映一般[vii]。当摩西描述神的形像时，他显然想简洁地宣告人所应当知道有关神的事情。他说：「耶和华，耶和华，是有怜悯有恩典的神，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实，为千万人存留慈爱，赦免罪孽、过犯，和罪恶，万不以有罪的为无罪，必追讨他的罪，自父及子，直到三、四代」（出三四 6－7，参阅 Vg.）。我们要留意摩西在这经文中两次覆述耶和华的名，并藉这名彰显耶和华的永恒性和自存性[vii]。之后他又提到神的属性，不是为了显明祂的本质而是祂如何对待我们[vii]：好让我们对神的认识不是某种虚空异梦似的猜测，而是一种对神生动的体验。神在圣经上所启示的属性与祂在大自然中所彰显的属性一样，即：慈爱、良善、怜悯、公义、审判，以及信实。因为权柄和能力都包含在神（*Elohim*）的称号之下。

当旧约的先知宣告神的圣名时，他们也用同样的属性来形容祂。为了避免引用太多相同的例子，我只引用诗篇 145 篇，因为在那里，神所有的属性几乎毫无遗漏地被详细的描述（特别是诗篇 145 篇 5 节）。在这篇经文中所记载的属性都能在祂的受造物上看见。事实上，我们一切的经历都告诉我们，神就是祂在圣经中所启示的那样。神在杰里迈亚书中宣告何为对祂正确的认识，在此的描述没有诗篇 145 篇那么详细，但这两处经文的启示是一样的。杰里迈亚说：「夸口的却因他有聪明，认识我是耶和华，又知道我喜悦在世上施行慈爱、公平，和公义。」（耶九 24；林前一 31）。的确，我们特别需要明白这三种属性：慈爱，因我们的救恩都靠神的慈爱；公平，因为神天天审判恶人，甚至判他们死后永远灭亡；公义，神用公义保守并温柔地看顾信徒。只要我们明白这三种属性，我们就有充分的理由荣耀神。而且祂的真理、大能、圣洁、良善，也都包括在这三种属性之内。除非神要求我们明白的这三种属性的知识是建立在祂不变的真理上，否则我们怎能明白这三种属性这必要的知识呢？并且除非我们明白祂的大能，否则我们怎能相信祂以公平和公义统治世界呢？难道祂的慈爱不就是来自祂的良善吗？那么如果神「都以慈爱」（诗二五 10）、公平，和公义（参阅 诗二五 8－9）待人，这也显明神的圣洁。

的确，圣经上所启示有关神的知识，与受造物上的知识，所启示的目的是一样的。这目标先是引领我们敬畏神，而后信靠神。如此，我们就可以藉圣洁的生活和无伪的顺服学习敬拜神，并完全依靠祂的良善。

3.既然连异教徒都晓得神的合一性，故偶像崇拜者更无可推诿

[e]在此，我打算对这一般的教义作一个总结。首先，读者们当留意，圣经为了引领我们归向真神，十分明确地弃绝外邦人一切的假神，因为历世历代纯正的信仰都被假神玷污了。其实，从古时各国都知道并敬拜独一神的名。就连那些敬拜多神的人，当他们从心里呼求神时，也只用「神」这称呼，就好像他们也主张只有一位神；殉道者游斯丁（Justin Martyr）很清楚这一点，并写了一本书《神的国度》（*God's Monarchy*），在书中他以许许多多的证据证明神的合一性刻在众人心里[vii]。特土良（Tertullian）也以常用的俗语证明这同样的观点[vii]。然而所有的异教徒无一例外，若不是被别人说服，就是自己跌入人所捏造的神观中，而泯灭了原先对独一神的意识，至终这意识除了叫他们无可推诿之外，已毫无意义[vii]。甚至连他们当中最有智慧的人，当他们渴望某位神的帮助而求告假神时，这就证明他们内心的迷惑。除此之外，在他们构想一位属性互相矛盾的神时——即使他们的观点不像大多数敬拜朱比特（Jupiter）、墨丘利（Mercury）、维纳斯（Venus）、米娜娃（Minerva）以及其它神明……等等的人那么无知——但他们照样也没有逃脱撒但的诡计。就像我们在别处已说过[vii]，一切哲学家最有技巧的逃避方式，都无法为他们辩护他们离弃神的事实；事实上，他们都毫无例外地败坏了神的真道。因这缘故，当先知哈巴谷咒诅一切偶像时，同时也劝人要「在神的圣殿中」寻求祂（哈二 20），免得信徒跟随一位不是圣经所启示的神。

[vii]这标题是针对第三段。加尔文在第一和第二段中，概述和比较圣经中对神的启示与创造对神的启示。在第一卷此章之后的其它章中，加尔文教导，人无法直接借着创造或间接藉圣经的「镜子」在创造上获得对神的认识，唯有圣经本身才能向人启示这认识。

[vii] *"Mundi machina."* 参阅 Lucretius: *"Ruet moles et machina mundi,"* *De rerum natura* 5. 96 (LCL edition, p. 346). 加尔文经常用这样类似的说法并不罕见，e.g., *"mundi fabrica,"* I. 5. title; II. 6. 1; *"orbis machinam,"* I. 16. 1; I. 16. 4; I. 17. 2; *"caelestis machinae,"* I. 14. 21. 参阅 Comm. Harmony of the Evangelists, Matt., ch. 25: *"tota mundi machina resonabit*: (CR XXVIII. 685)。参阅 Comm. Ps. 68: 32 – 35 (CR XXXI. 636).

[vii]参阅 I. 14 – 18.

[vii] "eivkonikw/"."

[vii] "kai aujtonsivan." 参阅 I. 14. 3.

[vii]参阅 I. 2. 2; III. 2. 6.

[vii]Justin, *De monarchia* 1. 2 (MPG 6. 314 ff.; tr. ANF I. 290 f.).

[vii]Tertullian, *The Testimony of the Soul* 2 (MPL 1. 611; CCL Tertullianus I. 176; tr. ANF III. 176).

[vii]奥古斯丁, *Letters* 16, 17 (alias 43, 44) (MPL 33. 81 – 85; tr. FC 12. 37 – 43).

[vii]I. 5. 11.

[e]第十一章

圣经不许人勾画有形体的神，并且拜偶像就是背叛真神[vii]

（圣经对在崇拜中使用肖像的论证，1–4）

1.圣经禁止一切神的画像

[e]既因人肤浅和愚昧，圣经便常以通俗的语言向我们启示，并且当它区分真神与假神时，也特意把神与偶像作对比。圣经之所以这么做，并不表示它认同哲学家复杂、精细、堂皇的教导，乃是为了更有效地揭露世人的愚昧和疯狂，因他们在寻求神时仍同时紧抓住自己的猜测不放。因此，圣经处处所教导的这原则——即唯有神才能正确地向我们启示祂自己——摧毁了人所捏造的神观[vii]。

既因世人被禽兽般的愚昧辖制——即渴望见到神的形体，并因此用木、石、金、银，或其它无生命正在朽烂的物质雕刻神的形体——我们必须坚持这原则：当人们描述神拥有某种形体时，神的荣耀便被这亵渎的谎言败坏了。因此，在律法书中，在神宣称一切属神的荣耀唯独属于祂，并教导何为祂所喜悦或拒绝的敬拜时，接着说：「不可为自己雕刻偶像，也不可做什么形像」（出二十 4）。神以这教导拦阻我们的悖逆，就是用任何可见的形体代表祂，也扼要地列举人从古时就因着迷信而将这真理变成谎言的方式。我们知道波斯人崇拜太阳神；那些愚昧的异教徒为自己将他们在天上看到的众星塑造成他们的神。而且几乎没有一种动物不被埃及人当作神来敬拜。固然，希腊人似乎比其它人更明智，因他们用人的形体敬拜神[vii]。但神并不把这些形体互相比较，而决定那一种形体更适合用来敬

拜祂；神反而毫无例外地禁止一切的形像、图画，和其它所有迷信者依靠它来亲近神的肖像。

2.每一种代表神的形体都与神的本质敌对

[e]神禁止我们这样做的理由就告诉我们，不能用任何肖像来敬拜神。[b]首先根据摩西所说的：你们当记住「耶和华在何烈山对你们所说的」（申四 15）；你们只听见声音，「却没有看见形像」（四 12，cf. Comm.）。「所以，你们要分外谨慎」（四 15）；「唯恐你们败坏自己，雕刻偶像」等等（四 16）。[e]神极其公开地反对一切偶像就告诉我们，一切寻求神可见形体的人就在离弃神。在众先知书中我们只需要引用[b]以赛亚的话，因他特别强调这点。他教导我们，任何有关神不恰当和荒谬的谎言——赋予那看不见的神一个形体、视神的灵为无生命的物质、将测不透的神当作微不足道的木头、石头或金子——都玷污神的威严（赛四十 18－20 和四一 7，29；四五 9；四六 5－7）。使徒保罗也有同样的教导：「我们既是神所生的，就不当以为神的神性像人用手艺、心思所雕刻的金、银、石」（徒十七 29 p.）。由此可见，[e(b)]人所雕刻来代表神的每一个雕像或所画的形像[b]不但完全不能取悦神，反而羞辱神的威严。[d]圣灵之所以当时用雷声从天上颁布这律法原因无它，乃是因为祂坚持一切在地上卑贱和盲目拜偶像的人完全顺服这诫命。在奥古斯丁（Augustine）的作品中我们读到他引用辛尼加（Seneca）一句著名的抱怨话：「他们（异教徒）用最污秽和卑贱的材料来雕刻圣洁、永恒和不可玷污的神，又给这些雕像披上人和野兽的外貌；[e]有些人把它们雕塑成性别混合或介于人兽之间的怪物，而称它们为神；若这些东西真有气息并被我们遇见，我们必定会大声惊呼他们为妖怪！」[vii]。当拜偶像的人宣称说，当时神禁止犹太人用雕像敬拜祂是因为他们比其它人更迷信，但这是毫无根据的。就好像神根据祂永恒的本性和祂大自然的规律启示中所发出的命令只是针对一个种族！其实，当保罗驳斥人制造偶像代替神时，他所责备的对象不是犹太人，而是雅典人。

3.即使敬拜神曾用来向人启示的事物，也是不容许的

[b]的确，神在旧约中有时以一些特殊的象征彰显祂的威严，使人能说他们与神面对面。但神所使用的一切象征[e(b)]与祂的教导完全吻合，并同时彰显神测不透的本质。虽然云、烟和火（申四 11）是天上荣耀的象征，但也如放在世人身上的缰绳勒住人，约束人的思想，免得人深究神隐秘的事。[b]因此，即使连摩西，虽然摩西比起其它人，神最亲密的向他彰显祂自己（出三三 11），也无法成功藉由祷告而得见神的面；虽然他求神使他得见祂的面，但神并未应允，神回答他：人无法承受神如此大的大荣光（出三三 20）。[e]圣灵彷佛鸽子向人显现（太三 16）。既然祂立刻消失了，难道这瞬间的象征不就是神在告诫信徒：圣灵是看不见的，为的是叫他们满足于祂的权能和恩典，就不再为自己寻求任何外在可见的形体来代表神？神有时用人的形体向人显现，这事实是预表基督的降世。因此神严严地禁止犹太人以妄用此为借口，为自己设立以人的形体来代表神的象征。

[b]神在旧约里用施恩座彰显祂的权能。施恩座的构造教导我们思考神最好的方式，就是以神为中心地赞美神并仰望神。基路伯展开翅膀遮掩覆盖幔子的施恩座；施恩座也是放置在约柜的隐密处（出二五 17－21）。显然那些想利用基路伯作为雕刻偶像借口的人是疯狂的。那么我请问你，基路伯那些微不足道的微小形像真正代表的意义是什么呢？难道不就是要告诉我们，雕像无法表达神的奥秘，如此而已。因为基路伯的作用是用翅膀遮掩施恩座，[e(b)]为了避免人用眼睛和感官亲近神，而拦阻人一切的妄行。[d]此外先知描述，当撒拉弗在他们的异象中出现时是蒙着脸的（赛六 2）。这就表示神荣耀的光辉是如此地明亮，以至于连天使都无法正视，甚至我们的眼睛也不被允许观看天使所发出微弱的光。一切对此有正确判断的人，都晓得基路伯是属于旧约律法时代的教导[vii]。因此，勉强地将它们运用

在新约的福音时代是很荒谬的。因为那依靠基本教导的未成熟的时代（如果我们可以这样描述）已经过去了（加四三）。[e]常常世俗的作者对神律法的解释比天主教徒更准确，这是天主教的羞辱。犹文纳（Juvenal）斥责犹太人敬拜天上的云彩和天空的神[vii]，但这是邪恶、亵渎的指控。但当他说当时的犹太人没有可见崇拜的对象时，然而这还比天主教徒讲得更真实；不像，天主教徒唠叨说犹太人敬拜可见的神的形体[vii]。犹太人之所以有时迫切地寻求（像水从泉源冲出一样）可拜的偶像，就教导我们，众人的本性有多倾向偶像崇拜，而不是单将这全人类共同的罪恶唯独归在犹太人身上，就更放纵自己而自取灭亡。

4.雕像和画像都违背圣经

[e]圣经记载：「外邦的偶像是金的、银的，是人手所造的」（诗一三五 15；cf. 诗一一五 4），也同样教导我们的本性极端倾向偶像崇拜。先知之所以提到雕刻这些偶像所使用的材料，是为了证明这些偶像并非神；也意味着一切人所杜撰的神观都是愚蠢的。先知所提到的是金银而非土石所造的偶像，免得人因为金银的光辉或价值而敬畏偶像。然而他的总论就是，人用任何没有生命的材料雕刻神像都是可憎恶的。他同时也强调：即使是必死的人也时时刻刻依靠神获取生命稍纵即逝的气息，但他们却胆大妄为地将神所应得的尊荣归给偶像，难道这不是轻率和愚昧吗？人必须承认[vii]自己是必死的受造物，但人居然坚持将一块金属视为神，虽然它的神性是人所捏造的。难道偶像不是出于人的私欲吗？最贴切的描述就是那位外邦诗人对偶像崇拜者的嘲弄：「从前我是一棵小无花果树的枝干，毫无益处的木块，然而当木匠在考虑是否要做一把椅子时，最后决定用我做神」[vii]。这时刻依靠神赐生命气息的地上人体模型，居然倚赖自己的聪明将神的名和尊荣归给一枝毫无生命的树干！虽然这位诗人伊比鸠鲁派者（Epicurean）的嘲讽很幽默，但既然他完全不在乎信仰，我们就无须理会他的巧言妙语以及像他这类之的人的言语。我们反而要让先知的指责刺激我们，迫使我们相信，用同一块木头取暖、烧火做饭、烤肉，之后又用来雕刻一位神，他们所跪拜祈求的神，这是完全愚昧的（赛四四 12 - 17）。因此，他在别处经文中不但指控他们这样做是违背律法，也责备他们没有从受造物得到教导（赛四十 21）。的确，再没有比这更可憎的了，就是将那无限量、测不透的神贬低为一块方五呎高的木头！然而历史证明，这种可怕、明显违背大自然的罪，对人而言竟是理所当然的。

我们应当留意圣经再三地如此描述偶像崇拜：偶像是在神的吩咐之外「人的手所造的」（赛二 8，三一 7，三七 19；何十四 3；弥五 13）；圣经如此记载，是要证明一切人所捏造的异端都是可憎的。在诗篇中先知大发烈怒，因神赏赐人智慧为要人明白万事行动都唯靠神的大能，但人却求助于毫无生命的物质。人因本性败坏的驱使，每一个种族甚至每一个人都有这疯狂的行为，最终圣灵以巨雷般可怕的声音威吓斥责他们：「造它的要和它一样；凡靠它的也要如此」（诗一一五 8；cf. 诗一一三 b 8，Vg.）。[b]但我们必须留意，神不但禁止「雕刻的偶像」，也禁止手绘的「画像」。这经文就彻底反驳希腊教会的谬论。因他们误以为，只要他们没有雕刻神像，就可以巧妙地逃脱神的审判，所以他们肆无忌惮地沈溺在放纵自己敬拜画像中，比其它国家更甚[vii]。然而，主不但禁止雕刻匠雕刻神像，祂也禁止任何手绘的神像，因为这是错误地描绘神，甚至侮辱神的威严。

（圣经及众教父都斥责教皇贵格利（Pope Gregory）在这方面的谬误，5–7）

5.圣经的教导并非如此

[d]这是非常古老的一句话：「偶像是未受教育之人的教科书」。这是教皇贵格利说的[vii]；然而圣灵的教导却非如此；若贵格利受圣灵的教训，就不至于说这话。因当杰里迈亚宣告：「偶像的训诲算什么呢？偶像不过是木头」（耶

十 8，cf. Vg.，顺序不同）；当哈巴谷教导说：「铸造的偶像就是虚谎的师傅」（哈二 18 p.），从这些经文中我们确切地得出这样的总论，即人从偶像那里所学到有关神的任何事情，都是徒然也是错误的。若有人反对说，先知在此所斥责的只是那些因自己亵渎的迷信而拜偶像的人，我承认这是事实。但我还要补充，就如众所周知的，众先知严厉地咒诅罗马天主教徒所认定的金科玉律，即偶像是文盲者的教科书。因先知教导，偶像与神水火不容、势不两立。这是我上面引用的那些经文所证实的。既然犹太人所敬拜的是独一无二的真神，那么人若捏造可见的形体代表神就是邪恶的；并且一切想从这些形体中寻求对神认识的人，都是可悲地被蛊惑。简言之，若人一切从偶像身上所获得神的知识不是错误的和虚假的，先知就不会如此严厉地咒诅偶像崇拜。至少我可以坚持这点：当我们教导人用偶像捏造神的样式是虚妄和错误的行为时，我们的这教导完全是来自先知。

6.教父的教导也非如此

[b]除此之外，我们应当参阅拉谭丢斯（Lactantius）和优西比乌（Eusebius）有关这教导的著作，他们直截了当地说，这些偶像都是已死之人的样式[vii]。照样，奥古斯丁也清楚地说，不但拜偶像是错的，设立它们叫人敬拜也是错的[vii]。[c]他在此所说的正是艾维拉会议（the Council of Elvira）多年前所颁布的谕令，其中第三十六条说：「此令禁止教堂内不得悬挂任何图像，众信徒所敬拜和赞扬的不得描绘在墙上。」[vii] [d]然而特别值得我们记念的是，奥古斯丁引用瓦若（Varro）的话，并以他自己的论述肯定这点，即：最早用偶像敬拜神的人「夺去人的惧怕，却加增人的谬误[vii]。」若仅是瓦若这样说，就没有什么说服力，然而这异教徒在暗中摸索却能有这般领悟——即肉体的形像与神的威严不相称，因他们消灭了人对神的敬畏并且加增谬误——应当叫我们羞愧。事实证明瓦若的话既智慧又真实；这也是奥古斯丁自己的立场，而不只是借用瓦若的话而已。奥古斯丁接着指出，最早迷惑人有关神的谬论并非来自偶像，然而人一旦开始拜偶像，谬论便加倍递增。他也接着解释，因为敬拜偶像的愚昧和荒谬使人藐视神性，人对神的敬畏就减弱甚至消失了。我们所有的经验都告诉我们，这是真实的！因此，若我们想受到正确的教导，就必须在偶像之外学习神的知识。

7.天主教徒所拜的偶像完全不被神悦纳

[d(a)]所以，如果天主教徒有任何的羞耻感，就不要再用这逃避的遁辞，即：偶像是文盲者的教科书。因为圣经处处都反驳这说法。即使他们这说法没有错，也不能帮助他们为拜偶像的行为辩护。他们用这种怪物般的偶像来代替神，是众所周知的。[a]他们所献给圣徒的雕像和画像——难道不就是神任凭他们放纵私欲和猥亵的明证吗？若有任何人效法这些偶像，就该受鞭打。事实上，妓院里的妓女所穿的衣裳都比教堂里的一些童贞女的肖像更为保守。[b]他们所绘殉道者的画像也一样地淫秽。[a]他们至少可以将他们的偶像包装得保守一些，好让他们在虚假地宣称这些教科书是圣洁的时能含蓄一点！

（若教会尽本份的话，就不会有「文盲的」会众）

即便如此，我们仍要说这不是基督徒在圣洁的场所里所该受教导的方式。因为，神所要教导信徒的教义与这愚昧的垃圾迥然不同。神吩咐我们借着证道和举行圣餐向众人传讲一致的教义。[b]但当那些人凝视偶像，眼珠子在上面打转时，就证明他们没有在这教义上专心。

[a]天主教所误以为无知到唯有偶像才能教导他们的人。事实上，主称他们为自己的门徒，[c]祂借着赏赐天国的教

义尊荣他们，甚至喜悦用祂国度救恩的奥秘教导他们。就当前的光景而言，我承认现今有不少人离不开这些所谓的「教科书」。然而，他们之所以愚昧，难道不就是因为天主教夺走了唯一可以教导他们的教义吗？[d]确实，教会的领袖之所以将教导的职份交给偶像，是因为他们自己没有尽教导信徒的本份。[c]保罗说当人传扬纯正福音时，「基督钉十字架活画在我们眼前」（加三 1 p.）。[a]如果神的仆人忠心地教导这教义：即基督钉十字架是要担当我们的咒诅（加三 13），借着献上祂的身体除去我们的罪（来十 10），用祂的宝血洗净我们的罪（启一 5），[d]简言之，就是要叫我们与天父和好（罗五 10），[a]那么在教堂里到处悬挂木、石、银，和金的十字架有何用呢？[a]从基督的死这一事实中，他们所能学到的，超过成千上万木石做的十字架。无论如何，贪婪之人的心思意念和眼目所顾及的，不是神的话语，而是金、银的十字架。

（偶像的兴起败坏了对神的敬拜，尽管雕刻和绘画的手艺是神的恩赐，8–16）

8.偶像的兴起来自人对一位可见可摸之神的私欲

[d]其次，圣经所罗门智慧书中论到的偶像的源起几乎大家都公认：即那些最早开始雕刻偶像者是为他们死去的亲人雕刻的，为了迷信地敬拜他们的纪念[vii]。我相信这邪恶的习俗源远流长，我也不否认拜死人就如火一样，点燃人与生俱来敬拜偶像的欲望。然而我并不认为，这就是偶像崇拜这罪最早的起源。因为从摩西书卷中看来，在人渴望用偶像拜死人兴起之前，偶像崇拜就已存在了，世俗的作者常常论及偶像是用来敬拜死人。当摩西告诉我们拉结偷了她父亲的神像时（创三一 19），他所说的是一种很普遍的罪。由此我们可以推知，人的本性就如一座生产偶像的工厂。在洪水之后，地球获得某种重生，然而好景不常，没过几年，人又开始照自己的喜好随意雕刻偶像。[e]并且很可能在挪亚那圣洁的族长还活着时，他的后裔就放纵自己崇拜偶像，并且他（极为痛心地）亲眼目睹神才借着最可怕的审判所炼净的地球，又被偶像崇拜污染了。因就如乔舒亚的见证（书二四 2），他拉和拿鹤在亚伯拉罕未出生以前就敬拜假神。既然闪的后裔很快就堕落了，更何况含的后裔，因他们已从他们父亲的身上受到神的咒诅。[d]这正是罪人的光景。[e(a)]人心既因充满骄傲和任意妄为，就照自己的能力想象一位神；人既因迟钝，甚至受极为可怕无知的辖制，就以虚无的幽灵外貌代替神。

人企图以自己的手艺表达他心里所捏造的那位神，这就罪上加罪。所以，人幻想出某一种偶像，就用手将之制造出来。以色列人的例子明确地告诉我们，偶像崇拜的起源是因为除非神以形体向人显明，否则人就不相信神与他们同在。[b]「起来！为我们做神像，可以在我们前面引路；因为领我们出埃及地的那个摩西，我们不知道他遭了什么事」（出三二 1）。事实上，以色列众人明明知道，他们在许多神迹上都经历过神的大能；但除非他们亲眼目睹有形体的神，为了证明神具体的统治，否则他们就不相信神与他们同在。所以他们期望看到一位在他们前面行走的形体，好证明神在引领他们。我们的日常经验告诉我们，肉体总是烦躁不安，除非有某种像人一样的形体代替神安慰我们。自从创立世界以来，几乎每一个时代的人[a]为了顺服这种盲目的私欲，就立了一些神像，因他们相信神会藉这些神像向他们显现。

*9.在崇拜中使用任何的肖像都会导致偶像崇拜**

[d]一旦人有这种幻想，接着就会开始赞美：[a]因为当人以为他们从偶像身上看见神时，他们就藉这些偶像敬拜神。最后的结果便是，所有的人都将他们的心思意念和眼目放在这些偶像上，他们变得越来越像禽兽，甚至无法自拔地迷恋这些偶像，就如偶像真的有神性。[b]若非人被灌输一些极为愚蠢的观点，否则他们不会轻率地崇拜偶像——并不

是说他们将偶像本身视为神，而是他们被说服有某种神的力量附着在偶像身上。因此，当你将偶像想成神或已死之人，并以敬畏的心跪在它面前时，你就已经陷入了某种迷信之中。因这缘故，主不但禁止人立任何雕像代表祂自己，也禁止人将任何碑文或记念碑献给祂，免得人开始敬拜这些（出二十 25）。[d]同样，律法的第二诫后半补充道：不可事奉偶像。因人一旦为神造可见的形体，就会相信这形体拥有神的权能。人愚昧到相信神就在他们所造的形体上[vii]；因此他们就不得不拜这偶像。所以，不管他们所敬拜的是偶像本身或偶像中的神，都没有两样。当人将神所应得的尊荣归给偶像时，无论他的借口是什么，都是偶像崇拜。因为神不喜悦人迷信地敬拜祂，故此，无论归给偶像何种尊荣，这都是从神那里窃取的。

[a]那些为可憎的偶像崇拜找愚昧借口辩护的人要留意，因偶像崇拜在以往许多时代颠覆并几乎淹没了真宗教。偶像崇拜者宣称，他们并不是将偶像当作神。在犹太人铸造金牛犊之前（出三二 4），他们也不是愚蠢到忘记是耶和华以祂的膀臂将他们领出埃及（利二六 13）。[b]但当亚伦说这是领你们出埃及地的神时，他们就大胆地赞同（出三二 4，8），意即他们希望继续敬拜那释放他们的神，只要他们能够亲眼在这金牛犊身上看见这神引领他们。[a]我们也不要认为异教徒愚蠢到他们相信那些他们所拜的木桩和石头就是神。虽然他们随意变换所敬拜的偶像，但在心里却仍然敬拜同样的一些神。他们用许多不同的偶像代表同样的一些神；所以他们的偶像数目比他们所拜的神更多。他们每日设立新的偶像，却不是在编造新神。[c]奥古斯丁列举当代偶像崇拜者所捏造的借口：当他们被人指责时，凡夫俗子的回答是，他们不是在敬拜可见的偶像，而是敬拜在偶像之内的灵。那些所谓拥有「较纯洁信仰」的人说：他们不是在拜那偶像，也不是在拜那偶像之内的灵；而是借着这可见的形体看见他们所应当敬拜之神的模样[vii]。[a]我们当说什么呢？所有的偶像崇拜者，不管是犹太人还是外邦人，[b]他们的动机就如以上所说的那样。这些人不满足于属灵的领会，反而以为借着偶像就能获得某种更实在、更接近真理的领会。一旦这种邪恶的取代神的伪装满足他们，他们就更入迷，直到再被新的花样误导，至终虚幻地以为神借着偶像彰显祂的权能。[a]无论如何，犹太人仍深信他们借着形像就在敬拜那位独一无二创造天地永恒的真神；而外邦人在敬拜自己的假神时，却误以为是在敬拜天上的神。

10.教堂里的偶像崇拜

[a]那些宣称现今已无人在犯那古老偶像崇拜之罪的人是无耻的说谎者。为何人俯伏在这些偶像面前呢？人祷告时为何仰望它们，就像这些偶像垂听祷告？[c]的确，奥古斯丁所言不假，即一切仰望偶像祷告或敬拜的人，无一人没有受到这样的影响：他以为偶像垂听他的祷告，甚至偶像会应允他所祈求的一切[vii]。[b]他们既然相信这些偶像都代表同一位神，却为何给予不同程度的尊重呢？他们为何不辞劳苦出远门朝圣，为了跪拜一些在他们教堂内类似的偶像呢？[a]他们为何拿起刀枪捍卫这些偶像，就如捍卫神的祭坛或自己的家那样，甚至到了残暴杀人的地步，宁愿丧失独一的真神也不愿人夺去他们的偶像呢？然而，我并不是想列出众人无止尽愚蠢的错误，虽然这些错误几乎占据所有天主教徒的心；我只是要指出在他们被指控敬拜偶像时，他们公开为自己辩护的借口。他们说，我们并不是称它们为「我们的神」。古时的犹太人和异教徒也没有称偶像为他们的神，然而先知们毫不留情再三地指控他们与木石的偶像行邪淫（耶二 27；结六 4 ff.；cf. 赛四十 19－20；哈二 18－19；申三二 37），而且先知们之所以如此指控他们，是因为他们以属血气的心用木石的偶像敬拜神，就和现今自称为基督徒的人一样。

11.天主教徒们愚蠢的借口

[d]我并非不晓得，我也不想抹杀这事实，就是他们用更狡猾的借口逃避我们的指控，以后我会更详细的谈到这点[vii]。他们将归给偶像的尊荣视为服事而不是敬拜[vii]。他们教导他们所称为 「dulia」（希腊文「服事」）的这尊荣可以归给雕像和画像而不冒犯神。所以他们认为服事偶像而没有敬拜它们是无罪的。就好像服事不如敬拜！尽管他们用一个希腊字来掩饰他们的恶行，然而他们的解释有明显的矛盾。因为，虽然 “latreu,ein” 唯一的定义是「敬拜」，然而「dulia」的定义也有敬拜的意思。所以他们等于在说：「我们虽然敬拜偶像却不敬拜偶像」。他们也没有根据说我只是在挑他们的语病；事实上当他们蓄意弄瞎单纯之人的心眼时，就显露他们的愚昧。不论他们如何诡辩，也永远无法以他们的口才证明两件相同的事情是两回事。请他们证明他们的行为与古时的偶像崇拜有何不同。因为就像犯奸淫者或杀人者，无法用另一个词称呼他所犯的罪，而逃避他的罪行，照样，他们巧妙地用一个悦耳的词称呼他们的罪，而要求被判无罪，这是极其荒谬的。因他们的行为与连他们自己都责备的偶像崇拜者毫无分别。他们无法证明他们的偶像崇拜与一般拜偶像的人有何不同，因为他们皆用自己的才智设计图案，又用他们的手制造出代表神的形体。

12.艺术的作用和限制

[c]然而我也不是偏激到认为神禁止一切的雕像和画像。但因为雕刻和绘画的才能是神赏赐人的，所以我们要圣洁和恰当的使用这样的才能，免得主为了祂的荣耀和我们的益处赐给我们的才能因邪恶的滥用而玷污，至终导致我们的毁灭。我们深信人用可见的形体代表神是错误的，因神亲口禁止这行为（出二十 4），若我们如此行就在某种程度上窃取神的荣耀。为了避免他们认为这只是我个人的观点，只要是对古代正统神学家著作熟悉的人，都知道这些最理智的神学家们也都不赞同这行为。既然连用一种物质的形体来代表神是不被允许的，更何况将之当作神或以为神附在它里面而敬拜它。因此，神唯独允许我们雕刻或描绘肉眼可见之物：不可将那我们肉眼看不见神的威严因不恰当的象征而玷污了。神允许人雕刻和绘制的对象是：历史事件和一切可见的形体，前者可用来教导和劝戒；至于后者，除了娱乐的用途之外，我想象不到其它的用途。然而显然直到如今，教堂里面大多数的雕像和画像都属于后一类。由此可见，人之所以制作这些肖象并不是出于理智的选择，而是出于愚蠢和无知的欲望。我现在不谈这些肖像多半是邪恶和猥亵，也不谈这些画家和雕刻家有多放荡地雕绘这些偶像——我在稍早之前有稍微提过这事[vii]。我在此所强调的是，即使这些偶像没有什么邪恶的方面，然而它们也没有任何教导的价值。

13.历史证明，当教会相信正统的教义时，便会抵制偶像。

[c]现在我们撇开以上的区分，要开始思考在基督教的教堂里究竟有无必要保留任何肖象，不论它们是历史事件或可见的形体。首先，如果我们重视教会的历史，我们就会知道，在教会前五百年的历史中基督教很兴旺，也比我们更相信纯正的教义，那时教堂内根本没有肖像[vii]。而当教会开始偏离纯正信仰时，人们就开始用肖像装饰教堂。我并不想讨论是什么源由驱使那些最早用肖像装饰教堂的人；然而若你研究各代教会历史，就会发现，后来的时代在纯正教义上比教堂里没有肖像的时代衰退。难道我们要以为那些圣洁的教父听任教会在那么长的时期缺乏这极有帮助的肖像吗？显然他们之所以在教堂内没有肖像，是因为他们知道这些肖像没有什么帮助或帮助甚少，却反而有很大的危险，所以他们在深思熟虑之后拒绝立肖像，而非因他们的无知或忽略而不用肖像装饰教堂。奥古斯丁亲口证实这样的立场：「当人们赋予这些肖像很高的地位，并且向它们祷告祈求及献祭时，尽管这些肖像没知觉和生命——却看来好像有生命和知觉——这些肖像就说服那些软弱的人相信它们真的有生命气息，……」[vii]。在另一处奥古斯丁也说：「偶像可见的形体试探人，甚至迫使人误以为偶像的身体也有感觉，因为看起来和人自己的身体一样。」

他接着又说：「偶像有力量叫人心弯曲，却没有力量叫人心正直，因为它们虽然有口、眼、耳、脚，然而却无法说、看、听，或行走[vii]。」

这很可能就是使徒约翰为何不但警告我们不可敬拜偶像，也警告我们要远避偶像（约壹五 21）的原因。并且现今人对偶像的迷恋几乎使敬虔灭绝，我们在这事上经历到，肖像一旦设立在教堂里面，偶像崇拜的旗帜便同时被树立起来。因为在此光景下，人与生俱来的愚昧使人莽撞地落入迷信的仪式敬拜。然而即使没有这么严重，但当我想到教堂的用途时，我个人认为，除了主在祂的话语里所吩咐代表祂的圣礼之外，其它的表征与这圣洁的场所极不相称。我所说的圣礼指的是洗礼和圣餐，以及其它基督教的仪式。我们要格外敏锐地留意这些圣礼，并让它们深刻地影响到我们，也不要寻求其它人为自己所雕绘的偶像。

[a]然而，[d]我们若相信天主教徒，我们就得接受肖像能带给人无法估量、无法比拟的福份。

*14.天主教在尼西亚会议（公元 787 年）上幼稚地为肖像辩护**

[d]我想我已经对这问题做了足够的论述，但因尼西亚会议的缘故，我要多说几句——我说的不是康士坦丁大帝所召开最有名的会议，而是艾琳女皇（Empress Irene）于八百年前召开并主持的会议[vii]。这会议不但决议在教堂内要有肖像，也命令信徒敬拜它们[vii]。不管我说什么，这会议的权柄会说服许多人偏向我仇敌的立场。然而，其实我最在乎的不是这会议的影响力，而是要教导我的读者，这些人热中于偶像崇拜，甚至到疯狂的地步，而这与基督徒的行为极不相称。首先，我们要反驳尼西亚会议的决议。那些现今为肖像辩护的人，宣称他们的主张是根据尼西亚会议的决议。然而，现今仍存在一本反对的书，该书托名查理曼（Charlemagne）反驳这会议的决议，这书的文体证实它就是那个时代的作品[vii]。书中谈到参与这会议的众主教的观点，和他们所采用的证据。东方的教会主教约翰说：「神就照着自己的形像造人」（创一 27），因此他作结论说，我们必须要有可见的肖像。他也认为这经文支持人立肖像：「求你容我得见你的面貌，因为你的面貌秀美」（歌二 14）。另一人为了证明应当将肖像立在祭坛上而引用了这个经文：「人点灯，不放在斗底下」（太五 15）。还有另一人，为了证明瞻仰肖像对我们有益，就引用诗篇中的一节经文：「求祢仰起脸来，光照我们」（诗四 7，Vg.；诗四 6，EV）。又有一人用以下的比较来证明：就如族长们效法外邦人的献祭方式，照样基督徒也应当用圣徒们的肖像取代外邦人的偶像。他们以同样的目的扭曲这节经文：「我们必因你圣殿的美福知足了」（诗二五 5，Vg.；二六 8，EV）。但最天才的辩护是有一人按私意翻译并引用这经文：「我们怎样听见，就照样看见」（约壹一 1 p.）。他随私意翻译而引用这经文，为了证明人不但借着听道认识神，也可以借着瞻仰肖像认识神。狄奥多若（Theodore）主教也一样天才地引用：「神在祂的圣徒身上彰显祂的荣耀中显为可畏」（诗六七 36，Vg.）；以及在别处说到的「论到世上的圣民」（诗十五 3，Vg.；十六 3，EV），证明这些经文是专为肖像而写的。简言之，他们的谬论令人作呕，我替他们感到羞耻。

*15.荒谬地误用圣经经文**

[d]当他们谈到「赞美」时，他们就提出雅各布对法老王的赞美（创四七 10），约瑟的杖（创四七 31；来十一 21），以及雅各布所立的柱子（创二八 18），简直就是不知所云。

然而他们以上所引用的经文不但扭曲圣经的真意，甚至捏造一些圣经根本没有记载的话。包括「敬拜祂的脚凳」

（诗九八 5，Vg.；诗九九 5， EV）；「在祂的圣山下拜」（诗九八 9，Vg.；诗九九 9，EV）；以及，「群众中的富人向你的面容求告民中的富足人也必向你求恩」（诗四四 13，Vg.；诗四五 13，EV）。对他们而言，这些经文充分地支持他们的信念。若有人想证明那些支持肖像敬拜之人的信念有多荒谬，难道还有比上面更荒唐的话可以证明吗？若有人对我们所说的仍然质疑，我要再举最后一个例子：米拉（Mira）的主教狄奥多西（Theodosius）用他副主教所作的梦肯定人应当敬拜肖像，就如这是从天上来的圣言。就让那些支持肖像的人用这会议的决议来反驳我们吧！因为这些所谓该被尊敬的教父，他们对圣经幼稚或亵渎的强解，难道不是不值得众信徒的信任么！

*16.为肖像亵渎和令人震惊的辩护**

[d]我现在要谈到他们可怕的亵渎，就是他们竟敢说出这样亵渎的话，实在令人惊讶，然而更令人惊讶的是，居然无人立即严厉地反驳他们。但公开地揭露这种邪恶愚蠢的行为是极为必要的，至少为了证明肖像崇拜并非如天主教所说是那么古老就开始的。阿摩利阿姆（Amorium）的主教狄奥多西（Theodosius）咒诅一切反对肖像崇拜的人。另一位天主教徒说，希腊和东方的国家所遭遇的一切灾祸，是由于忽略敬拜肖像的结果。如此说来，那先知、使徒及众殉道者当受什么样的惩罚呢？因为在他们的时代，肖像并不存在。天主教徒又说：如果我们带着乳香和香来到皇帝的肖像前，那我们就更应该将这样的尊荣归给使徒的肖像。塞普勒斯的康士坦士（Constance）主教康士坦修（Constantius）宣称他十分敬畏这些肖象，甚至将他归给赐人生命三位一体真神的敬拜和尊荣照样也归给肖像。他居然也咒诅一切拒绝这样敬拜肖像的人，并咒骂他们是摩尼教徒（Manichee）和马吉安主义徒（Marcionite）。若你以为这只是他个人的观点，其实不然，因为其它的天主教徒也赞同这观点。事实上，东方的教会主教约翰更激昂地宣称：宁愿全城都充满妓院，也不愿禁止人敬拜肖像。虽然大家一致公认撒玛利亚人比众异端者更邪恶，然而天主教徒认为反对肖像敬拜的人[vii]比撒玛利亚人更邪恶。此外，他们深怕无人对他们的演出鼓掌喝采[vii]，就接着说：就让那些拥有基督肖像的人向这肖像烧香并欢喜快乐[vii]。但这完全与他们一贯用来欺哄神和众人那对「 latria 」和「 dulia 」所作的区分互相矛盾？因为尼西亚会议的决议是将永生神所应得的敬拜照样归给肖像。

[vii]11 和 12 章的主题是敬拜神，是对三位一体、创造、以及护理的教义很适切的导论。这两章的这里的某些内容是转载自较早期版本中对第二诫的解释。参阅 II. 8. 17， 加尔文在此提到这段的教导。如此看来，真实和蒙神悦纳的敬拜是对造物主的「知识」的基本要素。这证明一切所谓客观的猜测不能帮助我们认识神。

[vii]「那唯独借着祂自己的话才能被认识的神，就是自己最好的见证者。」Hilary of Poitiers, *On the Trinity* I. 18 (MPL 10. 38; tr. NPNF 2 ser. IX. 45).

[vii]Maximus of Tyre (ca. A.D. 150), *Philosophoumena* 2 (ed. H. Hobein, pp. 18 ff.; tr. T. Taylor, *The Dissertations of Maximus Tyrius* II. 188 ff.). (Taylor’s Dissertation 38 = No. 2 in Hobein.)

[vii]*City of God* VI. 10 (MPL 41. 190; tr. NPNF II. 119). 奥古斯丁反对在基督教的敬拜中攻击使用肖像敬拜神时，引用了 Seneca 驳斥迷信的书，这作品现在已经绝版了。值得我们留意的是，当西方人正在为反图像争辩时，Bishop Agobard of Lyons 在处于西方反图像争辩的回响中写了 (ca. 826) 他的专著 *Against the Superstition of Those Who Think that Worship Ought to Be Offered to Pictures and Images of the Saints* (MPL 104. 199－228). 如要参阅对此作品的简要描述，见 A. Cabaniss， 在 *Agobard of Lyons, Churchman and Critic*, , pp. 54 f. 里有对这作品简洁的解释。他在自己的书中引用了奥古斯丁和其他教父的话。Agobard 的观点 (which are related to the 与 *Libri Carolini* 相关：: 参阅 sec. 14, note 28) 在某种程度上与加尔文

的观点有些相似：他恨不得「砸碎」一切的雕像 (MPL 104. 208)。

[vii]参阅 II. 11. 2.

[vii]这说法来自 Juvenal, *Satires* V. 14. 97: *"Nubes et caeli numen adorant"* (Calvin: *adorent*) (LCL edition, pp. 270 f., and note 3).

[vii]Eck, *Enchiridion* (1526), ch. 15 (1541, ch. 16). Eck 为采用雕像敬拜神所作的辩护与法国巴黎神学家 Josse Clichtove（见 Prefatory Address to the King, note 8）的两个作品相似: *Propugna culum ecclesiae adversus Lutheranos* I. 10 (Paris, 1526) 以及 *Compendium veritatum ad fidem pertinentium contra erroneas Lutheranorum assertiones* (Paris, 1529), ch. 22, fo. 122b–127a . 后者解释 1528 年巴黎教会会议反对路德会的决定。这作品的序是作者写给 Francis I 进言的一封信。Clichtove 在这信中表示他对路德会这「派别」在法国的活动感到担忧。

[vii]参阅 III. 9. 2.

[vii]Horace, *Satires* I. 8. 1–3 (LCL edition, pp. 96 f.). 参阅 Lactantius, *Divine Institutes* II. 4. 1 (CSEL 19. 107; tr. ANF VII. 44).

[vii]这里提到一个事实，即他的意思是东正教会与西方教会不同的差别是，东正教会在崇拜中不用雕像敬拜神 (HDRE VII. 81. 参阅 L. Bréhier, *La Sculpture et les arts mineurs byzantins,* pp. 7, 16.)。

[vii]Gregory the Great 的 *Letters* IX. 105；XI. 13 这两封信都是写给 Serenus, bishop of Marseilles (MGH *Epistolae* II. 112, 273 f.; MPL 77. 1027 f., 1128); Eck, *Enchiridion* (1526), ch. 16 Clichtove, *Compendium,* fo. 124a。

[vii]Lactantius, *Divine Institutes* I. 8, 15, 18 (CSEL 19. 29 f., 55 f., 63–67; tr. ANF VII. 18, 26–30); Eusebius, *Praeparatio evangelica* II. 4; III. 2 (MPG 21. 163, 175); 奥古斯丁, *City of God* VI. 7. 1; VI. 8. 1; VIII. 5, 26 (MPL 41. 184, 186, 229 f., 253 f.; tr. NPNF II. 115 f., 147, 163).

[vii]「把神的雕像设立在基督教堂里是大罪」：奥古斯丁, *Faith and the Creed* 7. 14 (MPL 40. 188; tr. LCC VI. 360); 参阅 *De diversis quaestionibus,* qu. 78 (MPL 40. 90).

[vii]Council of Elvira (ca. 305). 参阅前面专门写给法国君王 Francis I 的序，脚注 21。

[vii]奥古斯丁, *City of God* IV. 9, 31 (MPL 41. 119, 138; tr. NPNF II. 69, 74 f.). 奥古斯丁 在这里所引用的 Varro 的作品已经绝版了。

[vii]Wisdom of Solomon 14:15–16.

[vii]加尔文的这句话是双关语：*"Deum affigant ubicunque affingunt."*

[vii]奥古斯丁, *Psalms,* Ps. 113. 2. 4–6 (on v. 5) (MPL 37. 1483 f.; tr. NPNF [Ps. 115] VIII . 552).

[vii]奥古斯丁, *Psalms,* Ps. 113. 2. 4–6.

[vii]I. 11. 16; I. 12. 2.

[vii]加尔文所采用的两个希腊文单字是 "eivdwlodoulei,a" 和 "eivdwlolatrei,a"。教会在前几个时代曾经讨论过这两个单字的差别。"dulia" 是奴隶对主人尊敬的服事，而 "latria" 是归给神的敬拜。这个在稍早几个世纪之前受到讨论的区分方式由 John Cochlaeus 用来在标为 *De sacris reliquiis Christi et sanctorum eius* (1549) 的第 2 章和第 3 章中批判以回复加尔文的 *Inventory of Relics* 中提到这两个单字的区分。参阅脚注 27 和 I. 12. 2–3。

[vii]I. 11. 7.

[vii]加尔文好像在这里似乎同意那些「混合主义者」的教导。他们回归到 Vincent of Lérins 的教导，并因此主张以「教会开头前五世纪的教义共识」作为基督教合一和改革的根据。See J. T. McNeill, *Unitive Protestantism,* pp. 271 ff.; W. K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought,* pp. 41 f., 49 f. Calvin 在他 1538 年的拉丁文要理问答里，主张基督徒之间的合一及和睦。他，大声呼吁说魔鬼的火箭应该激励众基督徒彼此同心——*“ad syncretismum agendum admovere debet”* (OS I. 431)。

[vii]奥古斯丁, *Letters* 102 (MPL 33. 377; tr. FC 18. 161); *City of God* IV.31 (MPL 41. 137 f.; tr. NPNF II. 81).

[vii]奥古斯丁, *Psalms,* Ps. 113. 2. 5 f. (MPL 37. 1483 f.; tr. NPNF [Ps. 115] VIII. 552 f.).

[vii]Irene 于公元 780–802 年在东罗马帝国是一位东方的女皇，780–802。在法文版中，加尔文法文的版本在这里称她为「一位名叫 Irene 的邪恶的女阎罗叫 Irene」。

[vii]尼西亚的第二次尼西亚教会会议，公元 787 年，session 7。(Mansi XIII. 377 f.; tr. H. Bettenson, *Documents of the Christian Church,* p. 132.) 信徒被鼓励怀着敬虔的心态向雕像屈身 (prosku,nhsij)，但被禁止真正敬拜 (latrei,a) 这些像，因为「唯有神才是敬拜 (latrei,a) 的正当对象」。参阅 I. 12. 3; Hefele–Leclercq III. 2. 772 f. 有关此次教会会议详细的讨论摘要，参阅见 E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Movement*, ch. 6。

[vii]14–16 段是在 1550 年写的。加尔文在这里所用的参考书 *Libri Carolini*，是查理曼在尼西亚的第二次教会会议 (787) 之后吩咐人写下来的。Synod of Frankfurt 于公元 794 年也采用这些书籍。Jean du Tillet 在 1549 年出版了 所编辑的 *Libri Carolini* 版本出现于公元 1549 年。Calvin 所指的部份是：*Libri Carolini* I. 7, 9, 10, 13, 23, 24, 28, 30; II. 5, 6, 10; III. 7, 15, 17, 26, 31; IV. 6, 18. 这作品可以在参阅 MPL 98 里找到。Calvin 所使用的部份在 cols. 1022 f., 1027 ff., 1034 f., 1053 f., 1057 f., 1061 f., 1065 f., 1071 ff., 1075 f., 1127 ff., 1142 f., 1148 f., 1170 ff., 1180 ff., 1197 ff., 1221 ff. The notes in OS III. 103 f. 的批注为是 *Monumenta Germaniae Historica, Leges* III. *Concilia* II. 所采用的部份。编辑告诉我们，加尔文两次引用他以为是 「John, the Eastern legate」(他在会议中经常发言) 的话，其实并不是。除此之外加尔文的引用都是正确的皆与内容一致。

[vii] “eivkonoma,coi.”

[vii]他指的是罗马剧院戏剧结束后的正式鼓掌惯例。参阅 Horace, *Ars Poetica* V. 154 f. (LCL edition, pp. 462 f. and note *e*).

[vii]参阅 sec. 11, note 21, above, and Calvin, *On the Necessity of Reforming the Church* (1549) (CR VI. 463; tr. *Tracts* I. 131).

[e]第十二章

为了将一切的尊荣都归给神，我们应当清楚地区分神与偶像。

1.正统的基督教信仰使我们专靠神并承认祂是独一的真神

[e] 此外，我们从一开始就教导[vii]认识神不在乎冷漠的揣测，因为认识神也包括尊荣神。在前面我们也提过如何正确地敬拜神，我们也会在更恰当的时候详尽地谈论这主题[vii]。现在我只要简单地重复一下：圣经常常宣告只有一位真神，这不但是宣告神的名号，也是禁止将神的任何属性归给假神。从这里我们也可以清楚地知道纯正的基督教与迷信在哪些方面不同。希腊文单字 euvse,beia 的意思是「宗教」，也暗示正当的敬畏。因为连在黑暗里摸索的心盲的人，也感觉到必须遵守正确的准则，避免羞辱神。西塞罗（Cicero）对「宗教」这一词是源于拉丁文 *relegere*[vii] 的看法是正确的，但他对拉丁人为何使用这词的解释很荒谬——即虔诚的敬拜者重复地阅读并考查是否是真的。其实我认为他们使用这一词是因为这词的意思是「不可随己意敬拜」；因为大多数世人都轻率地接受当地人的信仰。然而真敬虔的人为了在信仰上站稳，就约束自己在正当的范围内。同样，迷信之所以被称为迷信，是因为人不满足神所吩咐敬拜祂的方式和秩序，于是就累积一大堆虚幻、无知的行为。

但不管这些单字代表什么，所有的时代都公认，谬误败坏、扭曲了真宗教。由此我们也可以推论，任何出于真知识之外热诚的信念，尽管用迷信之人常用的借口来辩护都是站不住脚的。即使众人都是这样的信念，我们仍要说这是邪恶的愚昧；因为根据我们之前已教导过的[vii]，他们既不依靠神，也不喜悦尊荣祂。但神在宣告祂的主权时说祂是忌邪的神，并且祂将严厉报应那将祂与假神混为一谈的人（参阅出二十 5）。接着祂为正当的敬拜下定义，使世人没有不听从的借口。这些都已含括在祂的律法中。祂首先宣告祂是众信徒唯一的律法官，为了使他们信服祂。祂也设立了一条准则，叫人按照祂的旨意正当地尊荣祂。就律法而论，既然它的用途和目的是多方面的，我会在恰当的时候讨论[vii]。我现在只要稍微谈到这点，即律法约束人，为了避免他们陷入邪恶的仪式中。然而要留意我前面所教导的，我们若否认神任何的属性就是窃取神的尊荣而亵渎神。

[b] 现在我们要进一步地留意，迷信为了吸引人相信它而使用的诡计。迷信虽然引诱人敬拜假神，却也使人看来似乎没有离弃至高的神，或将神贬低到与假神同等的地位；然而，即使迷信仍将神放在最高的地位上，但却仍然同时相信众多地位较低的神，而将属神的职务分给假神。祂神性的荣耀被支解（虽然是以奸诈、隐秘的方式），以至于祂完整的荣耀不再单属于祂[vii]。古时的犹太人和外邦人都把众多的神放在至高神之下。众神中的每一位都按照它们地位的高低与至高神一同掌管天地。因此前几个世纪去世的圣徒都被提高到与神同等的地位，并受尊荣，甚至代替神受人颂赞和祈求。的确，我们以为这样严重的亵渎不会使神的威严失色，虽然这大大的贬低甚至消灭神的威严，所存留的对祂大能的一些虚空概念罢了，[e] 至终上当而屈从假神。

*2.无差别的区分**

[d] 事实上，他们对 latria 和 dulia 所作的区分是蓄意捏造的，好让他们能安然地将唯独属神的尊荣归给天使和死人[vii]。因为，显然天主教徒所归给圣徒的尊荣和他们所归给神的尊荣毫无分别。事实上，他们对神和圣徒的敬拜毫无差别，只是当他们被质问时，就极力想用这借口摆脱：「我们毫无玷污地将神所应得的荣耀归给祂，因为我们把 latria 留给神。」但既因我们所谈论的是事实本身而非字面上的，谁能容许他们轻视这所有事情当中最重要的呢？而——同样忽略这件事——他们的区分最后可简化为：他们将 *cultus*（尊荣）唯独归给神，却将 *servitium*（服事）归给其它的敬拜对象。因为希腊文中的 latrei,a 与拉丁文中的 *cultus* 意思相同；doulei,a 正确的意思是 *servitus*；但在圣经上这两个单字的意思有时是相同的。然而假设这两个单字在圣经中有绝对不同的意思，那么我们就得对这两个单字下定义：doulei,a 是指服事；latrei,a 则是指尊荣。但没有人会怀疑服事比敬拜的

层次更高。因为若甘心服事某人，不可能不同时尊敬此人。因此将层次高的尊荣归给圣徒而将层次低的归给神是不应当的。我知道有好几位早期的教父都主张这种区分。然而，若几乎所有的人都认为这区分是不正当也是愚蠢的，难道我们仍要接受这些教父的主张吗？

3.尊荣偶像就不尊荣神*

[d]让我们不再理会他们的钻牛角尖而要查看事实。当保罗提醒加拉太信徒他们未曾认识神之前的光景时，他说：「他们给那些本来不是神的作奴仆 dulia」（加四 8 p.）。当时他没有称之为 latria，难道这就成为他们迷信的借口吗？事实上，借着将邪恶的迷信列为 dulia，保罗称这邪恶的迷信为 dulia 或 latria 都是一样大的咒诅。并且当基督说：「经上记着说：『当拜主——你的神』」（太四 10）为了抵挡撒但的试探时，祂也没有用 latria 这个字[vii]。因为撒但只要求基督在牠面前恭敬地下跪[vii]。同样当约翰在天使面前下跪时，天使指责他（启十九 10；二二 8－9），我们不要以为约翰愚昧到想要将唯独属神的尊荣归给一位天使。他之所以被天使指责是因为任何与宗教有关的敬畏行动不可能不带有敬拜的味道，他不可能向天使「跪拜」而不窃取神的荣耀。其实，历史常常记载人受他人的仰慕：但这种仰慕的行为只是社会上的尊重。然而在宗教上却非如此；人一旦将敬畏的行动与宗教连结，就免不了亵渎神的尊荣。

我们可在哥尼流身上看到这点（徒十 25）。他至少敬虔到明白当将最高的尊荣归给神。因此，当他俯伏在彼得面前时，虽然他并无意将彼得当作神来敬拜，然而彼得仍急切地禁止他这样做。为何彼得不许他这么作呢？就是因为无论人能多么清楚地辨别神或受造物该得的尊荣，人仍然会不由自主地将唯独属神的尊荣归给受造物。[b]所以若我们真的主张一神论，就当留意我们不可窃取神丝毫的荣耀；一切的荣耀都要归给独一真神。[e]因此当撒迦利亚预言教会的复兴时，不但极具说服力地宣告：「那日耶和华必为独一无二的」，也宣告「祂的名也是独一无二的」（亚十四 9 p.），无疑是要证明神与偶像势不两立。我们将在恰当的时候[vii]教导，神要人如何尊荣祂。因神喜悦藉祂的律法吩咐众人何为善、何为义，并且用这可靠的准则约束人，免得人任意妄为随己意捏造任何敬拜祂的方式。

但既因我不想同时将许多的主题硬塞给读者，我就不再多谈这一主题。我们只要明白一点，即当我们举行任何宗教仪式时，若我们的对象不是独一的真神，我们就是在亵渎神。人首先迷信地将属神的尊荣归给太阳、星星或偶像。之后人又出于野心将属神的荣耀归在人身上，因此玷污了一切圣洁的事物。虽然人在心里仍存留当敬拜至高者的观念，然而人已习惯毫不分辨地献祭给守护神，地位较低的神，或已死的英雄。我们十分倾向犯这样的罪，甚至将神唯独为自己存留的尊荣分给众多的假神。

[vii]参阅 I. 2. 2; I. 5. 6, 9, 10.

[vii]II. 8. 17－19; IV. 10. 8－31.

[vii]*Nature of the Gods* II . 28. 72 (LCL edition, pp. 192 f. and note a). Lactantius 同意「religion」是从这个单字而来，但他批评 Cicero 对迷信的恐惧与正统信仰的区分方式（*Divine Institutes* IV. 28; CSEL 19. 389; tr. ANF VII. 131)。

[vii]在 I. 4. 1；I. 5. 8。

[vii]特别见 II. 8.

[vii]奥古斯丁, *City of God* IV. 9 (MPL 41. 119; tr. NPNF II. 69).

[vii]参阅 I. 11. 11, 16.

[vii]参阅 I. 11. 11, note 21; P. Lombard, *Sentences* III. 9. 1 (MPL 192. 775 f.). 阿奎那区分 latria （归给神的敬拜）与 dulia （归给高地位受造物的尊敬），而他也提到不同种类的 dulia，包括 hyperdulia，即是归给童贞女马里亚的 (*Summa Theol.* II IIae. 84. 1; 103. 4)。参阅 also Eck, *Enchiridion* (1526, 1533), ch. 15 (1541, ch. 16): *"De imaginibus Crucifixi et sanctorum."*

[vii] "prosku,nhsij."

[vii]II. 7, 8.

[e]第十三章

圣经从创世记开始就教导我们，神只有一个本质却有三个位格[vii]

（正统派的教父在三位一体的教义上所采用的术语，1–6）

1.神的本质是属灵的也是无法测透的

圣经对于神无限、属灵本质之教导不但足以厘清一般人的误解，也能驳倒世俗哲学的诡辩。一位古时的哲学家自以为聪明的说：「我们所看见的一切以及我们所看不见的一切都是神[vii]。」根据他的说法，他幻想神性如水泼出，泼在世界各个角落。虽然神为了使我们持守严谨，对于有关祂本质的启示很少，但神藉以上两种属性，破灭人愚蠢的幻想以及约束人的任意妄为。的确，神无法测透的属性应该使我们畏惧用自己的感官揣测神。神属灵的本质也禁止我们认为神有任何属肉体的方面。因同样的缘故，神常常宣告祂的居所在天上。并且因祂是无限的，所以祂也充满全地。因为神知道我们迟钝的心体贴地上的事，所以为了使我们脱离迟钝、懒惰，祂藉自己属灵的本质叫我们思念天上的事。[e(b)]这也同时反驳摩尼教徒（Manichee）的谬误，他们捏造了两条原则，教导：[e]魔鬼几乎享有与神同等的地位[vii]。无疑这是要毁坏神的合一性和限制祂的无限性。[e(b)]其实，他们之所以竟敢滥用一些经文，是因为他们无耻的愚昧，并且他们的谬论本身就是出自于可憎的愚蠢。[b]那些神人同形论者，因为圣经常常描述神有口、耳、眼、手、脚，所以就幻想神有和人一样的身体[vii]，要驳倒这些人是轻而易举的。连有最基本常识的人也明白，就像护士经常以婴儿的口吻向婴儿说话，照样，神向我们启示时也是如此。因此，神以这种方式对我们说话，并没有清楚的启示祂的本质，而是屈就我们极其有限的理解力。

2.神的三个「位格」

[e]然而神也以另一种特殊的名号称呼自己，为了将自己更清楚的与偶像分别。神不但宣告祂是独一的神，同时也向我们启示祂有三个位格。除非我们明白这三个位格，否则在我们的脑海里就只有神这空洞的单字飘来飘去，对真神没有任何概念。万一有人在此误以为有三位神，或误以为神单纯的本质分裂成三种不同的位格[vii]，我们必须在此下一个简洁而通俗易懂的定义，免得我们产生多种误解。

但因一些人强烈的反对使用「位格」这词[vii]，犹如这是人所杜撰的，所以我们首先要考虑他们的观点是否合理。[e(b)]使徒称神的儿子为「神本体（hypostasis）的真像」（来一 3），无疑在说，父神的某种「subsistence」[vii] 与

子有所不同。因为假如我们在这里说「hypostasis」等于「essence」（就如一些解经家的解释：基督就像盖上钢印的纸模，亲自代表父神的本质），这解释不敬又荒唐。既然神的本质是单一不可分割的，并且祂一切的属性都是自有的、均等的、独立的，也是完美的组合；所以若我们说子是父的「印模」是极不恰当，甚至是愚蠢的。然而尽管父、子在属性上彼此有别，但父已在子身上完整的启示自己，所以当圣经告诉我们神藉子叫人看到祂的「hypostasis」是极有道理的。[e]接下来使徒所说的也与这密切相关，即子是「神荣耀所发的光辉」（来一 3, cf. Vg.）。诚然我们从使徒的话语中得知，子所发出光辉的「hypostasis」就在父里面，我们也因此很容易就能明白子的「hypostasis」，也就是使祂与父有别的「hypostasis」。

这样的推理也能运用在圣灵上：以下我们将证明圣灵也是神，然而我们也必须视祂与父有所分别。实际上，这不是本质上的差别，因为神的本质只有一个。因此，若使徒的见证可靠，其必然的结论就是神有三个「hypostases」。既然拉丁文中「位格」这一词能够表达同样的概念，那么在这么清楚的事上争吵就是吹毛求疵，甚至顽梗不化。若有任何人非得按字面的意思解释，他可以用「subsistence」这一词。也有人用「substance」代表同样的意思。不仅只是讲拉丁文的人使用「位格」这一词，因为希腊人也许为了表达他们同样的观点，也教导在神里面有三个「prosōpa」[7a]。尽管他们，不管是希腊人还是拉丁人，使用不同的单字，然而所表达的意思都是一样的。

3.「三位一体」以及「位格」的术语帮助我们明白圣经的教导，因此是可以使用的

[e(a)]虽然异端者[vii]反对我们用「位格」这一词，或一些吹毛求疵的人[vii]也强烈的反对说这一词是人所捏造的；然而他们无法动摇我们的信念，即圣经提到三个位格，每一个位格都完全是神，然而神却只有一位。因此那些[a]反对我们使用这清楚表达神在圣经上所启示之两个术语的人是邪恶的！

他们主张不但我们的思想要受圣经的限制，而且就连我们所使用的术语也要一字不漏的能在圣经里找到，否则我们所使用的术语将会导致纷争。他们认为就是这个原因使我们在言语上争吵，因此我们的争吵使我们失去真理，甚至失去爱心。

若每一术语的每一音节与圣经不符，他们就称之为外来语，这等于是将一种不合理的准则纳入，将这可笑的原则强加于人，这原则禁止一切用类似的字来解释圣经。然而如果他们所谓「外来」的意思是出于人的好奇心、也是以迷信的方式为之辩护、并造成纷争而不造就人、没有帮助人明白圣经、且对敬虔的人过于尖锐、也误导他们离弃神话语的单纯性——若是这样，我也会举双手赞成他们的立场。因为我深信在我们论到有关神的事，我们的言语和思想都要经过深思熟虑，因为凭自己想象和谈论任何有关神的事情都是愚蠢和荒谬的。我们应当坚持某种评判的标准：我们当从圣经中寻求思想和言论可靠的准则；并依此准则思想和谈论。但至于那些对我们的能力而言既隐秘又复杂的经文，难道我们不能用更清楚的术语解释它们吗？只要是我们抱着敬虔和忠心确定这些术语与圣经的教导相称，也在恰当的时机有智能和谦卑地使用它们！在教会历史上有许多类似的例子值得我们参考。[b]当我们证明教会在历史上非用「三位一体」以及「位格」这两个术语不可时，[a]若有人仍然反对，难道我们不是应该怀疑他所反对的不是这些术语而是真理本身，并且他之所以反对是因为他不接受这清楚的真理。

4.教会主张采用「三位一体」、「位格」和类似的术语，对于揭发假教师而言是必要的

[a]然而，采用圣经之外的术语对于驳斥反对圣经之人特别有用，因为他们通常极狡猾地反对圣经。我们丰富的经验能证明这点，因我们正迫切设法打败纯正教义的仇敌。除非我们勇敢地追击这些滑头的蛇，彻底剿灭他们，否则他们将会迅速地溜走。因此，古时敬虔之人因多次与邪恶的教义争战，而被迫以最清楚的方式教导真理，免得给不敬虔之人留地步，因他们的仇敌惯于口若悬河地掩饰他们的谬论。亚流（Arius）因他无法反对圣经十分清楚的教导而承认基督是神，也是神的儿子；他甚至在某种程度上假装自己的教导与正统神学家们一致。然而他同时滔滔不绝地胡诌基督是受造的，并与其它受造物一样有起始。当时的神学家们为了彻底揭发这诡计多端的亚流，就比以前的神学家更清楚的教导基督的神性，并宣告基督从永远是神的儿子，本质与父相同。当亚流派者开始恶毒地恨恶和咒诅「homoousios」[vii]这一词时，他们的亵渎便如泉涌出。但如果他们从一开始全心全意地认基督为神，他们就不会否定基督在本质上与父相同。那些正直人为了一个小小的单字激烈地争辩，似乎扰乱了整个教会的和睦，难道我们指控他们好争论是正当的吗？其实，这小小的单字区别了纯正信仰的基督徒和亵渎的亚流派者。之后撒伯流（Sabellius）[vii]兴起，他居然认为圣父、圣子和圣灵的名号是无关紧要的，他争论说：我们提出这三种称呼并不是因为祂们之间有任何差别，而只是表示神不同的属性，并且是神众多属性中的三种。若有人质问他，他习惯说：他承认圣父是神，圣子是神，圣灵也是神；但不久之后他就回避说：他的意思就好比神是权能的、公义的，以及智慧的一样。他这样说只是老调重弹，即圣父就是圣子，圣灵也是圣父，祂们之间没有地位和任何的分别。为了彻底粉碎这人邪恶的教导，正统神学家们为了敬虔的缘故，厉声疾呼：我们必须承认独一的神有三个位格。他们也用那明确和单纯的真理激烈地反驳他迂回的诡计，即他（撒伯流）肯定地说：独一的真神有三个不同的位格，或同样这三个位格组成一位神。

5.神学术语的局限性和必要性

[a]若术语并非出于人轻率的捏造，我们就要谨慎，免得人可以正当地指控我们的反对是出于骄傲和冲动。我也希望我们不需要用这些术语，只要众人都公认这信仰：即圣父、圣子、圣灵是同一位神，然而子不是父，圣灵也不是子，祂们各有各的特质。

[b]其实我不是挑剔到只喜爱在文字上争辩。因我发现古时的神学家们虽然抱着敬畏的心态谈论这主题，但他们彼此的观点并不一致，甚至有时候连自己的观点也都自相矛盾。教会会议有关三位一体的信条也很奇怪，虽然希拉流（Hilary）[vii]全都赞同。甚至连奥古斯丁（Augustine）对三位一体的解释有时也是毫无道理的[vii]。希腊人和拉丁人也有截然不同的观点。我只要举出一个他们不同的观点。拉丁人翻译「homoousios」这一词为「consubstantial」，意思是指父和子的「substance」一样，他们用「substance」而非用「essence」。[c]耶柔米（Jerome）在写给达玛苏（Damasus）的一封信中同样主张：若说在神里面有三种不同的「substances」是亵渎的。[b]然而希拉流在他的作品中提到在神里面有三种「substances」不下一百次[vii]。[c]但耶柔米对「hypostasis」这一词非常迷惑！他认为当人提到在神里面有三个「hypostases」时是极大的错误！他认为即使有人以敬虔的态度使用这一词，仍不能改变这是不恰当的表达。[e]也许他说这话时是真诚的，也许是他有意毁谤他所恨恶东方的教会主教们！他也毫不公正的宣称在所有世俗的学校里教导「hypostasis」和「ousia」是同义词[vii]，然而「ousia」这词一般的用法就完全反驳这种论调。奥古斯丁则较为中庸和谦恭。他说虽然「hypostasis」这一词在三位一体上的用法是拉丁人未曾听过的，然而他仍然容许希腊人对这一词的用法，甚至他也宽容拉丁人模仿希腊人这一词的用法[vii]。[c]并且苏格拉底（Socrates）在他的《三部史》（*Tripartite History*）这书的第六卷中解释「hypostasis」这一词，是没有学问的人错误地运

用在三位一体的教义上[vii]。[b]希拉流控告异端者犯了大罪，因他们使全教会开始用这一词，虽然它所代表的意思应当被隐藏在人敬虔的心里而不说出来；他也公开宣称用这一词是不应该的，因为是试图将表达不出来的事表达出来，也是任意妄为的讲论圣经未曾启示的事。但随后他又唠叨的为自己所采用的新术语向众人道歉。他主张除了圣父、圣子和圣灵的称呼之外，若多说就是超乎人的言语所能表达的，也超乎人的理解力[vii]。并且他也在另一处称法国的主教们是有福的，因为他们没有接受、捏造或听过，除了那古老、单纯从使徒时代起所有的教会所接受的信条[vii]。[e]奥古斯丁虽然用这一词，但他也承认使用这词的问题：他说在如此深奥的教义上，鉴于人类语言的贫乏，我们就不得不使用「hypostasis」这一词，并不是因为我们认为这一词能够表达如此深奥的教义，而是不至于在父、子，和圣灵这独一的神如何是三位的事上缄默不言[vii]。

既然[b]这些敬虔之人在这教义上如此严谨，那我们就不应当严厉的斥责人在三位一体的教义上不完全接受我们所采用的术语，[e]只要他们的反对不是出于傲慢、顽固或恶意。[e(b)]只要他们愿意思考我们采用这术语的必要性，他们就可以逐渐的适应这种实际的表达方式。同时他们也要留意，[a]若不采用这一词，那当他们一方面要反驳亚流派者另一方面又要反驳撒伯流派者时，他们就更不容易避免人怀疑他们是亚流派或撒伯流派的门徒[vii]。亚流说基督是神，但又喋喋不休地说基督是受造的，有起始，他说基督与父原为一，却又私下与他同派的人小声的议论说基督只是与其它信徒一样与神合一，虽然基督的特权比其它信徒大。然而你只要说「consubstantial」这一词就可以揭去这背叛者的面具，并且也不算擅自在圣经上加添什么。撒伯流说父、子、和圣灵的称呼并不表示神性上的差别。你一旦说有三个位格，他就立即歇斯底里地吼叫说你相信三位神。然而你只要说神在合一的本质内存在三个位格；这句话就可以扼要地表达出圣经对神的教导。[b(a)]倘若有人被迷信束缚到无法忍受这些术语，但无论如何他也不能否认[a]当我们听到「一位」，我们应当将之理解为「实质的合一」；或听到「在本质上合一的三个位格」，这就是指三位一体里面的三个位格。只要我们坦诚的承认这一点，我们就毋须玩弄文字游戏。[e]我从很久以前就多次经历到，那些在文字上争论不休的人心里怀着隐密的苦毒。因此，主动的向他们挑战比委婉的取悦他们更得当。

6.最重要术语的含意

[e]撇开术语上的争论不谈，我要开始研究术语本身：因此，我对「person」的理解是：神在「subsistence」上合一的「essence」，虽然每一个位格都相互关联，然而却有绝对无法替代的方面。我们应当明白「essence」这一词与「subsistence」这一词有所不同[vii]。因为如果道就是神，但却没有与神不同的特征，那么当约翰说道与神同在时，就是错误的（约一 1）。然而当他立刻又说道就是神本身时，就教导我们神本质的合一。但除非道住在父里，祂就无法与神同在，「subsistence」这概念就是由此而来。「subsistence」虽然与「essence」毫无分割地联合，但仍有某种特征能与「essence」区分。这三个「subsistence」虽然彼此相关，却各有自己的特征。这就清楚表示三位间的「关系」：因当我们单独提到神这一词时，就包括圣子、圣灵和圣父。而我们一旦将父与子相比时，却可以因祂们彼此的特征辨别祂们。再者，每一个位格都有其特征，并且他们之间的特征是绝对无法互相替代的，因为那属于圣父并使祂与圣子有别的特征不可能同时属于圣子。我也并不反对特土良（Tertullian）所下的定义，只要我们没有误会他的意思，即在神里面有某种分配，但这分配对于神本质的合一毫无影响[vii]。

（圣子永恒的神性，7–13）

7.道的神性

[e(b)]然而在我继续讨论这主题之前，我必须先证明圣子和圣灵的神性。之后我们就会发现祂们之间不同的特征。

诚然[b]当神在圣经里向我们陈明祂的道时，我们若将之视为耳边风，就如人说话的声音迅速在空中消逝一般，并且认为神向众族长们所宣告的圣言和一切预言也都是如此，则没有比这更荒谬的了[vii]。其实「道」的意思就是与神永恒同在的智慧，并且一切的圣言和预言都源于这智慧。正如彼得的见证，古时的先知借着基督的灵说话，就如使徒和一切在使徒之后传扬天国福音的人一样（彼前一 10 - 11；cf. 彼后一 21）。[e]因为当时基督未曾降世，但我们也要记得，父在创立世界之前就生了道。（cf. 传二四 14，Vg.）若那藉众先知说话的灵就是神真道的灵，无疑我们就因此确知祂是真神。并且摩西记载宇宙的创造时清楚的教导这点，因他将这道当作神与祂受造物间的桥梁。他明确的告诉我们，神在创造各个受造物时是用说的，「要有」这……或「要有」那……（创一）。这就是因为神要祂测不透的荣耀借着道照耀出来。对于那些喜爱饶舌的人来说，要反驳这点并不困难，因他们可以说道在这里只是神的吩咐而已。然而众使徒是更佳的解经家，他们教导世界是藉子所造的，并且祂以自己权能的话语扶持一切（来一 2 - 3）。在这经文中道所指的是子的命令或吩咐，并且祂本身也是父神永恒不可或缺的道。[b]的确，所罗门说智慧在创立世界以前就存在于父神里（cf. 传二四 14，Vg.），并且管理神一切的创造和作为，任何理智的人都不会认为所罗门的这话模糊不清（箴八 22 ff.）。[e(b)]因当神正在执行祂永恒不变的旨意（以及奥秘的事）时，我们若说这只不过是某种暂时的吩咐，这是极其愚蠢的。[e]基督也曾说过与此有关的话：「我父做事直到如今，我也做事」（约五 17 p.）。基督之所以在此宣告祂从创立世界以来与父一同做工，这就进一步的解释摩西所记载的。所以结论是，神藉祂的话语创造万有好让道在这事工上有份，并且祂们也一起同工。[b]然而使徒约翰当他宣告道从太初就是神，也与神同在，同时也与父神一同创造万物时（约一 1 - 3），这就是最清楚的启示了。因为约翰同时教导道永恒的本质[e]和无法替代的特征，也明确地陈述神如何借着祂的话语创造这宇宙。[b]因此，既然一切来自神所陈明的启示可以准确地用「神的道」这一术语来表达，如此，这有永恒本质的道有至高的地位，也是众圣言的来源。因道是不改变的，祂就永远与神同在，并且也是神本身。

8.道的永恒性

[b]在这教义之下，有些犬类不断狂吠，他们虽然不敢公开剥夺道的神性，却暗中夺去祂的永恒性。因他们说神在创造宇宙开口说话时，这就是道的起源[vii]。他们竟如此大胆幻想神的本质有所改变。因为那些有关神外在行动的称呼是在祂成就这工之后归给祂的（就像祂被称为天地的造物主），因此真敬虔之人不会用任何意味神本质有变化的称号来称呼神。[e]因为在创造上若神本身有任何新的变化，那就与雅各布书的记载有冲突：「各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的；在祂并没有改变，也没有转动的影儿」（雅一 17 p.）。那么若有人说那永远是神并创造宇宙的道有开端，这对基督徒而言没有比这更不能容许的了。[b]但他们说摩西记载神所说的第一句话时，就暗示在此之前道并不存在。他们认为这是很明智的说法。其实这是毫无根据的话！我们不能说因神的道在某个时候开始显明，便说道是在此时开始的。事实上我们反而要说：当神说「要有光」（创一 3）并因神的道而出现光时，神的道在这之前早就存在了。但若有人问是多久以前？这个问题没有答案。当基督说：「父啊，现在求祢使我同祢享荣耀，就是未有世界以先，我同祢所有的荣耀」（约十七 5 p.），在此祂也没有告诉我们祂是何时开始存在的。[e]约翰也没有忽略启示这事实，因在他记载宇宙的创立之前（约一 3）他就说：「这道太初与神同在」（约一 2）。[b]因此我们要再覆述一次，神在时间的开始之前所生的道，永远与神同在。这就证明道的永恒性、真实的本质，以及祂的神性。

9.旧约记载基督的神性

[e]我现在还不打算教导中保的职份，直等到我教导救赎的教义[vii]时再讨论。但无论如何，既因众信徒都当承认基督就是那成肉身的道，我在此举出证明基督神性的经文是应该的。[e(b)]虽然诗篇四十五篇说：「神啊，祢的宝座是永永远远的」（诗四五 6；四四 7，Vg.），但犹太人[vii]却背叛神并将伊罗兴（Elohim）这名号也归在天使和天军身上。然而在圣经上我们找不到一处经文教导任何受造物在永恒的宝座上；[b]实际上，基督不只被称为「神」，也被称为永恒的统治者。此外，当神这称呼归在人身上时都有清楚的解释，好比摩西被称为「在法老面前代替神」（出七 1）。[e]却有人将之翻译为「法老王的神」，这是极为愚蠢的翻译。事实上，我承认有些卓越非凡的事物常常用「神」这一词来形容，但（出七 1）的上下文就清楚地告诉我们，这样的翻译是勉强、不合理的。

但若他们仍然顽固不信，我要再指出，先知以赛亚清楚地教导[e(b)]基督既是神又有至高者的权柄，这权柄就充份证明祂的神性。[b]以赛亚说：「祂名称为『全能的神、永在的父……』」（赛九 6 p.）。犹太人也反对这经文并将之更改为：「全能的神、永在的父要称他为……」，[e(b)]他们只将「和平的君」这称呼归给基督。但先知在这里用如此众多的称号称呼父神有何用途呢，难道先知的意图不是要用这些清楚的称呼来形容基督，为了造就我们对基督的信心？[e]为这缘故，他在此称基督为「全能的神」，就如他在第七章里称祂为「以马内利」一样。[b(a)]但没有比杰里迈亚更清楚地证明基督的神性：「祂的名必称为『耶和华——我们的义』」（耶二三 5－6 p.；cf. 三三 15－16）。根据犹太人的教导，一切对神的称呼只是祂的名号而已，惟独「耶和华」这无法用言语形容的称呼才表明祂的本质。我们因此推知神的独生子就是那位在另一处经文中宣告：不将自己的荣耀归给假神的永恒的神（赛四二 8）。

[b]然而在这里犹太人也找借口说，摩西将耶和华这称呼归给他所设立的祭坛，并且以西结也将这称呼归给新城耶路撒冷。但谁不明白这祭坛的设立是为了提醒犹太人，是神自己「高举摩西」，并且神的名归给新城耶路撒冷是要见证神的同在？因先知如此说道：「这城的名字必称为『耶和华的所在』」（结四八 35）。事实上摩西这样说：「摩西筑了一座坛，起名叫『耶和华尼西』（就是耶和华是我旌旗的意思）」（出十七 15，cf. Vg.）。但他们对杰里迈亚书中的另一处经文也有争议，因为这经文也将耶和华的名归给耶路撒冷：「他（耶路撒冷）的名必称为『耶和华我们的义』」（耶三三 16，cf. Vg. and Comm.）。这经文不但没有否定基督的神性，反而肯定。因他在前面已证明基督就是那赐义给教会的耶和华，因此他又宣告神的教会将会确知这点并因这名欢喜快乐。[e]所以在前面的经文中，先知宣告义的来源；在后面的经文中，他告诉我们这义归给教会。

*10.「永恒神的使者」**

[e]但若这证据仍不足以说服犹太人，我想知道他们要用什么诡计逃避这事实，即在旧约里耶和华常常以天使的形像显现。圣经记载，有位天使向圣洁的族长显现，并宣称祂的名叫永生的神（士六 11，12，20－22；七 5，9）。若有人反对说这只是指祂的角色而已，这也不成理由。因为如果祂只是使者，祂就不会允许人向祂献祭而因此窃取神的荣耀。然而这位天使在拒绝用餐后，吩咐他们向祂献上所该献给耶和华的祭（士十三 16）。这就证明祂就是耶和华（十三 20）。因此玛挪亚和他的妻子从这异象中推知他们所看见的不只是天使，而是神自己。于是他们大声呼喊：「我们必要死，因为看见了神」（十三 22）。并且当他妻子回答：「耶和华若要杀我们，必不从我们手里收纳燔祭和素祭」（十三 23），他妻子承认他们之前称为天使的就是真神。况且，天使所回答的也消除人一切的疑虑：「你何必问我的名，我名是奇妙的」（十三 18）。

瑟维特（Servetus）[vii]最可憎的亵渎就是他宣称：神从来没有向亚伯拉罕和其它的族长显现，而是天使代替神受人敬拜。然而教会正统的神学家正确和智慧地将那位天使解释为神的道，这道在那时就预表基督并开始担任中保的职份[vii]。在那时候祂虽然未曾成肉身，但祂却以中保的职份降临，为了与信徒有更亲密的交通。祂就因这更亲密的交通被称为天使。然而祂却仍然保留祂的本性，就是拥有测不透之荣耀的神。先知何西阿当他陈述雅各布与天使较力时，说：「耶和华——万军之神在那里晓谕我们以色列人；耶和华是祂可记念的名」（何十二 5，Vg.）。然而瑟维特又再次胡诌：天使在这里代替神向人显现。就如任何人应该怀疑先知在此肯定摩西所说的话：「你何必问我的名？」（创三二 29 p.）！并且当雅各布这圣洁的族长宣告：「我面对面见了神」（创三二 30）时，这句话就足以证明祂不是受造的天使。保罗说，基督就是在旷野中带领百姓的元帅（林前十 4）[vii]，这也证明基督的神性；因为虽然祂降卑的时候未到，但那永恒之道在这里预表祂将担任的职份。我们若客观地查考撒迦利亚书第二章，就会发现那位差派另一位天使的天使（亚二 3）被称为万军之耶和华，也有至高的权能归给祂（亚二 9）。我现在要略过许多众信徒已相信的证据，虽然这些证据根本没有感动犹太人。因当以赛亚说：「看啊，这是我们的神；……祂是耶和华；我们素来等候祂，祂必拯救我们」（赛二五 9，cf. Vg.）时，任何有辨别力的人都明白这里指的是那位再次兴起拯救祂百姓的神。并且这有力的描述被重复两次，指的正是基督。更清楚和更有说服力的经文就在玛拉基书中。先知应许犹太人当时所等候的统治者会忽然进入祂的殿（玛三 1）。那殿是惟独献给至高的神，而先知宣称这就是基督的殿。因此我们知道祂就是犹太人自始至终所敬拜的同一位神。

*11.使徒在新约圣经中见证基督的神性**

[b]新约圣经有无数证明基督神性的见证。所以，我们只需要列举一部份的见证而非所有的。[e]虽然使徒们有关这方面的记载都是成了肉身之后的基督，然而我将列举的见证绝对足以证明祂永恒的神性。

[b]首先，特别值得我们留意的就是使徒的教导：即一切在旧约里关于永恒神的预言，已经在基督身上应验或将被基督应验。因以赛亚预言，万军之耶和华将是「向以色列两家作绊脚的石头，跌人的盘石」（赛八 14 p.），而保罗宣告这预言在基督身上已经应验（罗九 32－33）。因此他称基督为万军之耶和华。同样他在另一处说：「因我们都要站在神的台前」（罗十四 10 p.）。「因经上写着……万膝必向我跪拜（罗十四 11 Vg.）；万口必凭我起誓（赛四五 23）」。既然神在以赛亚书中预言这有关祂自己的事，并且之后基督在自己身上应验这预言，这证明祂就是那位不将自己的荣耀分给假神的真神。显然，保罗为以弗所信徒引用的诗篇惟独是指神说的：「祂升上高天的时候，掳掠了仇敌」（弗四 8；诗六八 18；六七 19，Vg.）。保罗知道，神以辉煌的胜利击败列国，这预表某种升天，所以，他记载这预言在基督身上进一步应验了。约翰也证明以赛亚的异象所启示的是子将有的荣耀（约十二 41；赛六 1），虽然当时以赛亚记载他所看到的是神的威严。显然使徒在希伯来书中所归给子神的称号是最荣耀的：「主啊，祢起初立了地的根基；天也是祢手所造的」（来一 10 p.；诗一〇一 26 p.，Vg.；诗一〇二 25，EV）。同样，「神的使者都要拜祂」（诗九六 7，Vg.；诗九七 7，EV；cf. 来一 6）。当使徒用这些经文指基督时，是正确的运用，因为这些经文所颂赞的大事惟独基督应验了。因为起来怜恤锡安的那位就是基督（诗一〇一 14，Vg.；一〇二 13，EV）；是基督自己宣称祂统治万国万岛（诗九六 1，Vg.；九七 1，EV）。难道约翰会犹豫将神的威严归于基督，因为他早就宣告道从永远就是神（约一 1、14）？难道保罗也会犹豫将基督立在神的宝座上吗（林后五 10），因他早就公开宣告基督的神性，说祂是「永远可称颂的神」（罗九 5）？为了更清楚的证明保罗在这事上前后一致，在另

一处经文中他记载：「就是神在肉身显现」（提前三 16 p.）。如果神是永远可称颂的，那么一切的荣耀和尊荣都应当归给祂：正如保罗在另一处经文中所肯定的那样（提前一 17）。并且他并不隐瞒这事实，而是公开的宣告：「祂本有神的形像，不以自己与神同等为强夺的；反倒虚己，取了奴仆的形像，成了人的样式」（腓二 6 - 7 p.）。为了避免有不敬虔的人反对说这是想象中的神，约翰接着说：「这是真神，也是永生」（约壹五 20 p.）。其实，我们应当满意于祂在圣经中被称为神，尤其是摩西已见证并无别神，只有一位神（申六 4）。此外，保罗也说：「虽有称为神的，或在天，或在地……然而我们只有一位神，万物都本于祂」（林前八 5 - 6 p.）。当同一位保罗亲口告诉我们：「神在肉身显现」（提前三 16 p.），而且「神用自己的血救赎教会」（徒二十 28 p.）时，我们凭什么仍想象出另一位保罗根本不承认的神呢？无疑，历史上一切敬虔的人也都和保罗的观点一样。多马也以同样的方式宣告基督是他的主、他的神（约二十 28），是那位他向来所敬拜独一的真神。

12.基督的事工显明祂的神性

[b] 如果我们根据圣经所记载基督的事工来衡量祂的神性，那就会更明亮的彰显祂的神性。事实上，当祂说祂从一开始就与父同工时（约五 17），犹太人虽然对祂其它所说的话完全不明白，却仍然能感觉到祂有神的权柄。因此，就如使徒约翰说：「犹太人越发想要杀祂，因祂不但犯了安息日，并且称神为祂的父，将自己和神当作平等」（约五 18）。如果我们不承认这经文很清楚的肯定基督的神性，那我们的愚昧是何等大。其实，祂以护理和大能掌管全宇宙，又用祂权能的命令托住万有（来一 3），使徒记载这是基督所做的，惟独是造物者所能成就的。并且祂不但与父一同掌管世界，也担任其它受造物无法担任的职份。耶和华藉先知以赛亚说：「惟有我为自己的缘故涂抹你的过犯」（赛四三 25 p.）。根据这句话，当犹太人指控基督在赦罪上违背神时，基督不但用言语宣告，也用神迹证明，这权柄是祂自己的（太九 6）。我们因此明白祂不但被托付执行赦罪，祂也拥有实际赦罪的权柄，并且耶和华说祂断不将这权柄交给另一位。难道不是惟有神才能鉴察人隐密的思想吗？然而基督也拥有这权柄（太九 4；cf. 约二 25）。因此我们得知基督就是神。

13.基督所行的神迹见证祂的神性

[b] 基督所行的神迹十分清楚地见证祂的神性！虽然我承认先知和使徒都行了和基督一样或类似的神迹，然而至少在某方面有极大的不同：他们所行的神迹彰显神给他们的恩赐，但基督所行的神迹却彰显祂自己的大能。的确，有时在祂行神迹时借着祷告将荣耀归给父神（约十一 41）。然而在大多数的时候，祂所行的神迹向我们彰显祂自己的大能。并且既然祂可以赐给人行神迹的权柄，难道祂自己能行神迹是难以相信的吗？因使徒马太叙述基督将权柄赐给使徒，叫死人复活，医治麻疯病人，以及赶鬼等等（太十 8；cf. 可三 15，六 7）。此外，使徒们借着行神迹证明这权柄惟独来自基督。彼得说：「我奉拿撒勒人耶稣基督的名，叫你起来行走！」（徒三 6）。难怪基督要藉行神迹征服犹太人的不信，因为这些神迹惟独来自祂自己的大能，也充分证明祂的神性（约五 36，十 37，十四 11）。

除此之外，既然在神之外没有救恩、没有义、没有生命，但既因这一切都在基督里，所以基督就是神。我也不容人说：是父神将生命和救恩摆在基督里[vii]，因为圣经并没有说基督领受了救恩，而是说基督就是救恩本身。而且既然只有一位是良善的（太十九 17），那么必死的人怎么会是义和良善的，更何况是义和良善本身呢？为何使徒约翰说，从创立世界以来生命在祂里头，并且祂也是人的光（约一 4）？据此，在这样的证据下，我们就坦然无惧的信靠和盼望基督，因为我们知道信靠受造之物是亵渎神的。基督说：「你们信神，也当信我」（约十四 1 p.）。保

罗也这样解释以赛亚书中的两处经文：「凡信祂的人必不至于羞愧」（罗十 11；赛二八 16）。以及：「将来有耶西的根，就是那兴起来要治理外邦的；外邦人要仰望祂」（罗十五 12 p.；赛十一 10）。在这事上，我们何须从圣经中寻找更多的证据，因我们常常看到这经文：「信我的人就有永生」（例如约六 47）。圣经记载，人靠着信心求告基督，而这样的祷告也是神的威严所应得的。因先知约珥说：「凡求告主名的就必得救」（珥二 32，Vg.）。另一处经文说：「耶和华的名是坚固台；义人奔入便得安稳」（箴十八 10 p.）。既然人求告基督的名而得救；因此证明祂就是耶和华。此外，司提反的祷告就是这明证，他说：「求主耶稣接收我的灵魂」（徒七 59）。之后亚拿尼亚见证整个教会都求告基督的名：「这人怎样在耶路撒冷多多苦害祢的圣徒，并且他在这里有从祭司长得来的权柄捆绑一切求告祢名的人」（徒九 13－14 p.）。后来保罗为了更进一步的教导我们：「神本性一切的丰盛都有形有体地居住在基督里面」（西二 9），保罗承认他惟一所教导哥林多信徒的教义就是使人认识基督（林前二 2）。

既然神吩咐我们惟独以认识祂为荣，而保罗也惟独劝我们认识圣子，难道这不是极奇妙的事吗？（耶九 24）。既然我们惟独能以认识基督为荣，那谁敢说祂只是受造物？除此以外，[e(b)]使徒保罗在他书信的问候中不但为众信徒求告圣父的祝福，同样他也求告圣子的祝福（罗一 7；林前一 3；林后一 2；加一 3 等）。这教导我们，虽然圣父的福份是藉子的代求临到我们，但因圣子与圣父分享大能，所以这些福份也是直接从圣子而来。[b]这实际的知识无疑比任何的猜测更造就信徒的确据[vii]。当敬虔的人感受到重生、光照、救恩、称义，及成圣时，就清楚地经历到神，甚至几乎可以摸着神。

（圣灵永恒的神性，14–15）

14.圣灵的事工证明祂的神性

[b]同样，我们也要从圣经中寻找证明圣灵神性的证据。[e]事实上，摩西在创造上的记载非常清楚：「神的灵运行在水面上」（创一 2，cf. Vg.），或在空虚混沌的地上；因这记载告诉我们，这宇宙的美丽不但依靠圣灵赐生命的力量，并且在神未曾装饰宇宙以先，圣灵就已运行在空虚混沌的地球上。人也无法诡诈地回避以赛亚所说的这话：「现在，主耶和华差遣我和祂的灵来」（赛四八 16，cf. Comm.），因父神和圣灵共同以至高的权柄差派先知[vii]。这就彰显圣父和圣灵的神性。然而最有力的证据是圣经一般的教导。[b]因圣经所归与圣灵的属性以及众信徒在敬虔历程中的经历都告诉我们：圣灵远超过任何受造物。因为这位无所不在的圣灵扶持万有，使他们成长，并在天上和地上赐给他们生命。圣灵在受造之物的范围之外，因为祂不受任何限制；圣灵既因赏赐活力、内在的本质、生命，以及活动给万物，无疑祂就是神。

再者，既然重生是进入永不朽坏的生命，所以就远超过肉体的生命，那么赏赐这生命的圣灵何其伟大！圣经在多处经文中教导，圣灵使人重生并非藉任何外力，而是借着祂本身的大能；而且这生命不但是今生的，也是永恒的。简言之，圣灵就如圣子那样担任惟独属神的职份。「因为圣灵参透万事，就是神深奥的事也参透了」（林前二 10），并且没有任何受造物作祂的谋士（罗十一 34）；圣灵赏赐智慧和口才（林前十二 10），而且耶和华向摩西宣告这是祂自己的事工（出四 11）。我们借着圣灵与神交通，并在我们心里感受到圣灵赏赐生命的力量。祂使我们称义；力量、成圣（cf. 林前六 11)、真理、恩典，以及一切的益处都是来自祂，因为圣经记载圣灵是众恩赐的源头（林前十二 11）。[e]特别值得一提的是保罗的这话：「恩赐原有分别」（林前十二 4），并且圣灵随己意分配给众信徒（cf. 来二 4），然而「圣灵却是一位」（林前十二 4 p.）；因圣灵不但是众恩赐的源头，也是赏赐恩赐者。保罗后来也

更清楚地说：「这一切都是这位圣灵所运行，随己意分给各人的」这一切都是这位圣灵所运行、随己意分给各人的（林前十二 11 p.）。若圣灵不是居住在神里面，圣经就不会记载祂随己意行事。因此保罗明确地告诉我们圣灵拥有属神的大能，也告诉我们祂「hypostatically」居住在神里面 。

15.圣灵神性的直接证据

[b]并且圣经在论到圣灵时毫不犹豫地用「神」这称号称呼祂。保罗之所以说我们是神的殿是根据圣灵居住在我们里面（林前三 16－17，六 19；林后六 16）。我们不要轻看这事实。神在旧约中多次预言信徒将作祂的殿，而圣灵住在我们里面就是这预言的应验。[c]奥古斯丁清楚地论到：「假设神吩咐我们用木、石为圣灵造一座殿堂，然而因为这尊荣惟独是属神的，所以这样的吩咐就能清楚证明圣灵的神性。何况神乃预定我们而非木石作祂的殿，这岂不是更证明圣灵的神性吗？」[vii] [b]使徒保罗有时说：「我们是神的殿」（林前三 16－17；林后六 16），也在别处以同样的意思说：「圣灵的殿」（林前六 19）。彼得在谴责亚拿尼亚向圣灵撒谎时，说他并不是欺哄人而是欺哄神（徒五 3－4）。当以赛亚说：万军之耶和华如此说时，保罗教导说这就是圣灵在说话（赛六 9；徒二八 25－26）。[e]事实上，先知通常说他们所陈述的话是来自万军之耶和华，而基督和使徒说这些话是出自圣灵（cf. 彼后一 21）。由此可见，那位说预言的圣灵就是耶和华。再者，[b]神说以色列百姓的悖逆激怒祂，然而以赛亚记载：「他们使主的圣灵担忧」（赛六三 10 p.）。[e]最后，圣经记载亵渎圣子的能得赦免，而亵渎圣灵的却在今世或来世永不得赦免（太十二 31；可三 29；路十二 10），这就证明圣灵的神性，因为圣经公开宣告亵渎圣灵是不得赦免的罪。我在此故意略过许多教父的见证。他们认为大卫的这话足以证明圣灵的神性：「诸天藉耶和华的命而造；万象藉祂口中的气而成」（诗三三 6 p.）。这证明创造宇宙不但是圣子也是圣灵的作为。但我不以为然，因为既然诗篇经常重复同一件事两次，并且在旧约中「口中的气」意思与「神的道」（赛十一 4）相同，所以这经文并不足以用来证明圣灵的神性。然而，我上面已列举的几个证据就足以证明圣灵的神性。

（三位一体之间三个位格的区分和合一，16–20）

16.合一

[e]此外，神借着基督的降临更清楚的彰显自己，也更清楚的彰显祂有三个位格。[e(b/a)]虽然圣经有许多这方面的证据，但以下这个证据就足以证明[vii]。[a]保罗强调，神、信心，以及洗礼的合一（弗四 5），他甚至如此辩论：即信心的对象只有一位，这就证明神只有一位；既然洗礼的目的也只有一个，这也就证明信心的对象只有一位。[b]因此，我们奉谁的名受洗，谁就是独一真神。[e(b)]事实上，无疑基督愿意借着这庄严的宣告证明信心正确的对象已经显明，因此祂说：「奉父、子、圣灵的名给他们施洗」（太二八 19 p.）。这里的意思就是要奉那位已启示自己为父、子、圣灵的独一真神的名受洗。显然神的本质包括三个位格，并且我们透过这三个位格认识独一的神。

[e(a)]的确，信心不应当摇摆不定，寻求各样的对象，[a]而是应当仰望独一的真神，与祂联合、专靠祂。另一方面这也证明若有不同的信心，也一定会有许多不同的神。那么，既然洗礼是信心的圣礼，所以它就向我们证明神的合一性，因为只有一种信心。

[b(a)]这也证明我们只能奉独一真神的名受洗，因为我们奉谁的名受洗我们就相信谁。所以当基督吩咐我们奉父、子、圣灵的名给人施洗时，意思不就是我们应当以一种信心信靠父、子、圣灵吗？[a]难道这不就清楚证明父、子、圣

灵是同一位神吗？[b]因此，既然神只有一位是众信徒理所当然的大前提，所以结论是：道和圣灵就是神的本质。亚流派者以前常常愚蠢的呐喊，他们一方面宣称圣子的神性，另一方面又从祂身上夺去神的本质。马其顿纽派（Macedonian）[vii]也同样的疯狂，因他们将「圣灵」解释为那些浇灌给众人的恩赐。既因智能、知识、理智、勇气，以及对主的敬畏都是来自圣灵，所以祂就是那位赐人智慧、理智、勇气，以及敬虔的灵（cf. 赛十一 2）。虽然祂将不同的恩赐分给不同的信徒，然而就如使徒保罗所说：「圣灵却是一位」（林前十二 11）。

17.三个位格

[b]再者，圣经清楚地陈述了父与道的差别，以及道与圣灵的差别。然而既然这是极大的奥秘，因此我们必须怀着敬畏和谨守的心考察。我极为欣赏贵格利的这段话：「我每逢想到三个位格的合一时，就立刻受到三个位格光辉的照耀；我也无法思想到这三个位格而不同时想到祂们彼此的合一。」[vii]因此我们要谨慎，免得我们对三位一体错误的概念搅扰我们的思想，而没有帮助我们明白祂们彼此的合一。的确「父」、「子」、「圣灵」这些称呼都指出他们之间真实的分别——我们不要以为这些来自神作为的称号是虚空的——祂们之间确实有分别，却无分割。[e]我们上面所引用过的[e(b)]经文（例如亚十三 7）[e(b)]证明圣子与圣父有不同的特质，[e]因为除非子与父有所分别，否则道就不可能与神同在，并且除非祂与父有别，否则祂就不可能与父同享荣耀。[b]并且当祂说：「另有一位给我作见证」时，就证明祂与父有所分别（约五 32；八 16 等等……）。[b(a)]而且圣经记载父藉道创造万物也证明这点（约一 3；来十一 3）。因为若父与道没有分别，祂就无法这样做。此外，不是圣父降世，而是从父而来的那位；父没有死也没有复活，而是父所差派的那位。而且这分别不是从道成肉身那时才开始的[vii]，因圣经在此之前就记载祂是「在父怀里的」独生子（约一 18）。谁敢说子降世为人之前没有在父怀里呢？祂在降世之前就在父怀里，并在父面前与父同享荣耀（约十七 5）。当基督说圣灵出自父时，就暗示圣灵与父有所分别（约十五 26；cf. 十四 26）。并且当祂经常称圣灵为「另一位」时，这也在暗示圣灵与祂有所分别，就如祂宣告祂将差派另一位保惠师那样（约十四 16），祂在别处也常常这样提到。

18.父、子、圣灵彼此间的分别

[b]我不确定藉助人的事情来对这种区别做比较是否恰当。古时的神学家的确有时这样做，但同时他们也承认这样的比较非常有限[vii]。因此，我当谨慎，免得任意比较而给恶人咒骂的机会，或误导无知的人。但是我们若不理会圣经向我们所启示的分别也是不对的。这分别就是：圣父是三位一体所有作为的起始[vii]并且是万物的源头；圣子是三位一体的智慧和谋士，祂极有次序的安排万物；圣灵则是三位一体所有作为的大能和果效。其实，虽然圣父的永恒也是圣子和圣灵的，因为神若没有智慧和大能就不可能是神，而且我们也不应当试图在永恒里寻找之前或之后发生的事；然而，承认在三位一体之间存在某种次序，也不是毫无意义或是多余的。我们应当明白这次序乃是这样：父是起源，子出于祂，最终圣灵又出于父和子。人的思想也是自然而然的倾向于先思考到神，再想到祂的智慧，最后才想到执行祂预旨的大能。因这缘故，圣经说子惟独出于父；圣灵则出于父和子[vii]。圣经中有许多经文这样教导，[b(a)]然而最清楚的莫过于罗马书第八章，在这段经文中，同一位圣灵有时被称为基督的灵（9 节），有时则被称为「叫基督从死里复活者的灵」（11 节）——[b]这种说法并非没有理由。因彼得也证实先知的预言也是出于基督的灵（彼后一 21；cf. 彼前一 11），虽然圣经多次提及先知的预言是出于父神的灵。

19.父、子、圣灵彼此的关系

[b]此外，这种分别与神单纯的合一毫无冲突，[b(a)]甚至于这分别证明：子与父既然一同分享同样的圣灵，所以子与父是同一位神，并且因圣灵是父与子的灵，因此祂就不可能是父与子之外的另一位神。[b]因神的整个神性都存在于每一个「hypostasis」里面，只是每一个位格都有自己的特质。父完全在子里，子完全在父里，就如祂亲口宣告的：「我在父里面，父在我里面」（约十四 10）。正统的神学家也赞同祂们三位之间没有任何本质上的区别。[c]奥古斯丁说：这些区别三位一体的称呼是表示祂们相互间的关系，并不是表示祂们的本质，因他们的本质是合一的。[b]这就解释古时神学家的观点是一致的，虽然表面上好像有冲突。他们有时教导父是子的起源；有时则宣告子的神性和本质是自有的，[c]并因此与父一样无始无终。奥古斯丁在另一作品中巧妙地解释了父与子的差别何在：「就基督自己而论，祂被称为神；就父而论，祂被称为子。同样，就父自己而论，祂被称为神；就子而论，祂被称为父；既然就子而论，祂被称为父，所以祂就不是子；既然就父而论，祂被称为子，所以祂就不是父；既然就祂自己而论，祂被称为父又被称为子，所以祂是同一位神。」[vii]因此，当我们在父之外提到子时，我们等于在宣告子是自有的；因这缘故，我们称祂为惟一的开端。但当我们提到祂与父彼此的关系时，我们也等于在宣告父是子的起源。[e]奥古斯丁在他所著《三一神论》（*On the Trinity*）这书中的第五卷整卷都在解释这个问题。事实上，若我们接受奥古斯丁以上的言论，不再继续对这奥秘寻根问底而落入无数虚妄的猜测中，是更为妥当的。

20.三位一体的神

[e]一切热爱冷静并满足于神所分给个人信心大小的人，要单纯地接受有益的知识[vii]：即当我们宣称相信一位神时，神的名意味着一种单纯的本质，并且在这本质中有三个位格「hypostases」。因此，当人未加分辨地提到神这称呼时，这称呼就包含父、子、圣灵；但当我们同时谈到子和父时，就免不了提到祂们之间的关系；也就是祂们位格间的分别。但既因每个位格都有其特质，并且这三个特质有内在的秩序，即父是起始和源头；而当我们同时提到父和子、或父和圣灵时，这称呼是专指父。如此，本质上的合一不受损，同时也维持一个合理的秩序，并且也没有窃取子和圣灵的神性。既然我们在上面已经证明，使徒称摩西和众先知所称为耶和华的那位是神的儿子，那么我们就当相信三个位格的合一性。因此当人将子与父当作两位神时，我们当视之为可憎的亵渎，因为神这称呼本身并不解释任何的关系，且就神自己而论祂是纯一不杂的[vii]。

保罗也清楚记载耶和华这名有时是指基督：「为这事，我三次求过主」（林后十二 8）。当他听到基督的答复：「我的恩典够你用的」时，他紧接着又说：「好叫基督的能力覆庇我」（林后十二 9）。在这里「主」这称呼无疑是指「耶和华」，若我们将主这称呼局限于中保，这是极为愚昧和幼稚的，因在保罗的祷告中，他所用的称呼绝对是指神。并且我们根据希腊文的习俗得知，使徒通常用 ku,rioj（主）这称呼代表耶和华。举一个大家都熟悉的例子：彼得所引用经文中的「主」与保罗所称呼的「主」意义相同：「凡求告主名的，就必得救」（徒二 21；珥二 32）。当主这称呼被专门用来指子时，我们以后会发现圣经作者这样做有不同的理由。我们现在只要明白，在这里保罗在求告神之后立刻提到基督的名，就证明基督是神。[e(b/a)]基督自己也称神本身为「灵」（约四 24）。[b(a)]根据这教导，我们就能说神的整个本质是灵，包括圣父、圣子、圣灵。这是圣经清楚的教导。就如神在这经文中被称为灵，照样，圣灵既然祂是整个神性其中的一个「hypostasis」，所以圣经记载祂是神，也是来自神。

（对三位一体异端的反驳，21–29）

21.一切异端的根基：给众人的警告

[b(a)]此外，撒但为了彻底根除我们的信仰，不停地制造教会内的大争吵，有时是有关圣子和圣灵的神性，有时是有关三个位格之间的区分。几乎每一个时代牠都在这教义上激动不敬虔之人搅扰正统神学家和牧师，[e]即便今日牠也试图死灰复燃。因这缘故，我们在此敌挡某些人邪恶的胡言乱语是必要的。[e(b/a)]到目前为止，我的目的是想引领那些愿受教导的人，而不是要与那些顽固、好争论的人争辩。我上面冷静所证实的真理，我也要在众恶人的毁谤下护卫这真理。[b(a)]同时我也要奋力帮助那些愿意听从神话语的人立稳根基。[b]在探讨三位一体这大奥秘上，我们需要比在圣经其它的奥秘上更为理智和谦卑地寻求答案；我们要十分谨慎，免得我们的思想或言语僭越圣经在这教义上的启示。因人极有限的思想如何能衡量神无法测度的本质[vii]，并且人虽每日看见太阳尚且不知太阳的性质，更何况那无法看见之神的本质呢？事实上，人怎能单靠自己查究神的本质，因人对自己的本质都十分模糊？我们要甘心乐意地接受我们认识神的限制。因就如希拉流所说：惟有神才能恰当地见证自己，并且我们只能依靠祂自己的启示认识祂[vii]。如果我们单纯地接受祂自己的启示，并惟独在祂的话语里面寻求关于神本质的答案，这才算是接受我们认识神的限制。有关这教义，屈梭多模（Chrysostom）有五篇讲道《反非律派》（*Against the Anomoeans*）[vii]但，连这些杰出的讲道也无法勒住任意妄为之哲学家的胡言乱语。因在这事上就像在其它所有的事上，他们都表现出自己的狂妄自大。我们要因他们任意妄为的结局引以为鉴，好让我们在认真探讨这难题时怀着愿受教导的心而不是狡猾的心。我们要下定决心不在神圣洁话语之外寻找神，我们的思想也要完全受神话语的引领，并且也不说任何没有圣经根据的话。[e(b)]但若在父、子、和圣灵这独一无二的真神里的确存在某种难以明白的分别——并且这分别导致某些人过多的困惑和烦恼；[e]然而我们不要忘记，人若放纵好奇心，便会误入迷宫失去方向[vii]。所以我们应当乐意受神话语的管教，虽然我们不能完全明白神的大奥秘。

22.瑟维特反驳三位一体的教义

[e]若要列举历史上所有关于三位一体教义的谬论，会是费时费力的。并且许多异端者狂暴地想推翻神的荣耀，但他们只能威吓和迷惑无知之人罢了。最近有些人组成好几个派别，有些攻击神的本质，有些混淆三个位格之间的分别。其实，只要持定我们上面已证明的圣经教导——即独一真神的本质是单一不可分割的，并且这本质属于父、子、圣灵这三个位格；但另一方面父与子有别，子与圣灵有别——因此我们能彻底反驳亚流和撒伯流，甚至古时其它传扬三位一体异端的人。

但因现今有一些狂热份子兴起，如瑟维特一类的人，他们以新技俩迷惑整个教会，所以在此指出他们的谬误是必要的。瑟维特恨恶「三位一体」的教义，甚至称一切主张三位一体教义之人为无神论者[vii]。我不提那些他用来咒骂他们的话。他的谬论总而言之是：当人说神的本质包括三个位格时，这等于将神分成三个部份，而这三部份的神是出于人的幻想，因为与神的合一冲突。他自己的主张是：位格只是某些关于神外在的概念，与神的本质毫无关联，只是神从不同的方面向人启示自己罢了。他说：起初在神里面并无分别，因为那时道与圣灵是同一位；但当基督被神差遣作神时，圣灵就出于基督也作另一位神。然而尽管他有时以悦耳的故事掩饰他的谬论，就如他说：神永恒之道就是基督的灵与神同在，并照耀出神的本质，而圣灵原来是神的影子，之后消灭了其它两位的神性；他主张：圣子和圣灵都有神的一部份在祂们里面，也主张同一位圣灵居住在我们和木石里。我们将在恰当的时候探讨他对中保同样荒谬的教导。的确，这不可思议的谎言，即「位格」只是神荣耀可见的显现；要反驳它是轻而易举的。因为当使徒约翰宣告在宇宙未曾创造之前道[vii]就是神时，就证明这道与某种概念截然不同（约一 1）。那么如果那从永远是神的道既与父同在又与父同享荣耀（约十七 5），显然祂就不可能只是神外在和象征性的光荣，反而必然是居住

在神里面内在的「hypostasis」。

此外，尽管在创造世界之前圣经没有提到圣灵，但在创造的时候提到祂，并且祂不是一个虚无的影儿，而是神不可或缺的大能，因为摩西记载那空虚混沌的地球当时是圣灵所托住的（创一 2）。因此我们就十分清楚那永恒的圣灵早就在神里面，祂细心地护理扶持这混沌的天地，直到神为之加上美丽和顺序。诚然，这时圣灵不可能如瑟维特所幻想的那般，只是神的影儿或模样。在别处他被迫更公开地显露他不敬虔的想法，即神借着祂永恒的理智预定只有祂自己看得见的儿子，并藉这种方式彰显自己。但若是这样，那基督的神性只是神借着祂永恒的预旨所赐给祂的。此外，他也随己意加添新的属性给取代「hypostases」的幽灵。最可憎的是：他随己意将神的儿子和圣灵与受造物混为一谈。因他公开宣称在神的本质之内有不同的部份和分割，每一小部份都是神；实际上他特别强调圣徒的灵魂与神同永恒、同本质，他甚至教导人的灵魂和其它受造物也都有神性。

23.子与父一样是神

[e] 从这污秽的沼泽中兴起了另一种怪物[vii]。因为某些无赖之徒为了避免沾染瑟维特的羞辱而宣告：的确神有三个位格；然而他们接着说：父才是独一的真神，并且在创造子和圣灵时将自己的神性赐给祂们。事实上他们大胆地说这可怕的话：父与子和圣灵的分辨乃是这样，即父是惟一「本质的赏赐者」[vii]。首先他们主张这谬论，即基督之所以常被称为神的儿子，是因为除了父之外没有另一位适合被称为神。然而他们没有注意到，虽然「神」这称呼也常用来指子，而有时却又专用来指父[vii]，因为祂是神性的源头，也是为了表示祂们两位有共同的本质。

他们反对说：若祂真是神的儿子，而我们却说祂也是人的儿子这是荒唐的。我的回答是：祂是神的儿子，因道在万世以前为父所生（cf. 林前二 7）（我们还没有机会讨论中保的位格问题）；然而为了表达清楚，我们必须明白这里所说的神是指哪一个位格，免得我们不知道这里所指的是圣父的位格。若我们只认定父是神，无疑就将子从神的地位上贬低。因此当我们提到神时，千万不要认为在子和父之间存在任何矛盾，就如真神的称呼只属于父。因为显然那向以赛亚显现的那位神（赛六 1）就是独一无二的真神，然而使徒约翰宣告这位神就是基督（约十二 41）。并且那同样藉以赛亚的口见证祂将是犹太人的绊脚石（赛八 14）的，也是独一的神，保罗也宣告这位神就是基督（罗九 33）。当祂藉以赛亚的口说：「我是永生的神」（赛四九 18），「万膝必向我跪拜」（罗十四 11，Vg.；cf. 赛四十五 24，Vg.），这就是独一的神；而保罗也解释说这位神就是基督（罗十四 11）。此外，还有一些使徒的见证：「主啊，祢起初立了地的根基；天也是祢手所造的。」（来一 10；诗一〇二 25－26）。以及：「神的使者都要拜祂」（来一 6；诗九七 7）。这些称颂惟独能恰当的归给独一的神：然而保罗宣称这些是基督所应得的称颂。有些狡猾的解释：即在此惟独属神的称颂之所以归给基督，是因为基督是神荣耀的光辉（来一 3），这完全是无稽之谈。既然耶和华的名多处被运用在基督身上，因此就祂的神性而论，祂是自有的。因若祂真是耶和华，我们就无法否认祂就是同一位藉以赛亚的口宣告：「我是首先的，我是末后的；除我以外再没有真神」（赛四四 6 p.）。杰里迈亚的话也值得我们思考：「不是那创造天地的神，必从地上从天下被除灭！」（耶十 11 p.）。

另一方面我们也必需承认，以赛亚也用宇宙的创造多次证实神儿子的神性。那么那赏赐万物存在的造物者，怎能说祂的本质来自别处而不是自有的？人若说子的本质是父所赐的，就是在否认子是自有的。而且圣灵也证实这是错误的，因圣灵称子为「耶和华」。若我们相信三位一体的本质惟独在父里，就是在相信父将这本质分给子或夺去

子的本质。一旦子的本质被夺去，那祂被称为神就是有名无实的了。他们胡诌：神的本质只属于圣父，因为只有祂才是神，也是祂将本质赐给子，因此子的神性是从父的本质来的，或是神整个本质的一部份。

那么根据他们的大前提，我们就必须相信圣灵惟独出于父，因为他们主张，圣灵出于这原始的本质，而这本质又惟独属父，所以圣灵就不可能出于子。然而保罗的见证完全推翻这论点，因为他说圣灵既是基督的灵也是父的灵（罗八 9）。此外，照他们所言，父与子和圣灵惟一的差别是惟有父才是神，换言之，假设将父的位格从三位一体中取出，那子和圣灵就不是神了。然而他们一方面承认基督是神，却又说祂与父有别，的确，父与子是在某种特质上有差别。但那些说这特质上的差别是在本质上的人显然否定了基督的神性，因为神性少不了神的本质，事实上少不了神完整的本质。的确，父与子若没有独特的特质，并且父的特质是子所没有的，那么父与子就无两样。那么他们能找到何种特质分别父与子呢？若祂们彼此的不同是在本质上，那么请他们回答父是否将祂的本质分给子。若说父将自己本质的一部份分给子这是不可能的，因为想象一位部份的神是邪恶的。除此之外，他们这样说就邪恶的将神的本质分离。事实是：神的整个本质完全属于父与子。若真是这样，那么就本质上而言父与子的确无分别。另一方面他们若说父分给子本质后仍然是独一的神，因祂是拥有本质的那位，如此一来，基督就只是象征性的神，而不是真正的神了。没有比这经文更能够恰当描述神的本质：「那自有的打发我到你们这里来」（出三 14，Vg.）。

24.圣经上「神」这一称呼不单是指父

[e] 圣经中有许多经文都明确的反驳他们的谬论，即圣经单独用「神」这称呼时都是指父。他们无耻地用来证明自己立场的经文反而揭露他们的愚昧 ，因为这些经文同时提及子与父。神的称呼在这些经文中有相对的意义，而在此是指父。如此，他们的异议「除非惟有父才是真神，否则祂就是祂自己的父亲。」就站不住脚。既然圣经启示神的智慧是祂自己所生的，也启示祂是中保的神（我会在恰当的时候进一步解释）[vii]，所以若特别因父的地位而称祂为神并不足为怪。因自从基督成肉身以来，祂就被称为神的儿子，不仅是因为祂是父在万世以前所生的永恒之道，也是因为祂担任中保的职份，好叫我们与神和好。而且既然他们大胆地夺取子的神性这尊荣，我想问他们：当基督宣告只有神是良善的（太十九 17）时，祂是否在说祂自己没有良善？我并不是指祂的人性，免得他们说祂人性中的良善是神白白赐给祂的。我问的是：神永恒之道是否是良善的？他们若否认，就显明他们是不敬虔的；他们若承认，就自我反驳了。但基督之所以从一开始似乎承认自己没有「良善」，这事实就更为有力的证明我们的论点。的确，既然良善只能用来称呼独一的神，但那人随意的称基督为「良善」时受基督责备，基督拒绝这种虚假的尊荣，因此教导人祂所拥有的良善是属神的。

我也想问他们：当保罗宣告惟有神是不朽的（提前一 17）、智慧的（罗十六 27），并且是真实的（罗三 4）时，难道这就表示基督是愚拙、不诚实的必死之人吗？难道那位起初是生命并将不朽的生命赐给众天使的，自己却是必朽坏的吗？难道神永恒智能本身没有智能吗？难道真理本身不完全诚实吗？再者，我也要问他们是否认为基督当受敬拜？因若祂宣告万膝将向祂跪拜（腓二 10）是真的，那么祂就是那位在律法上禁止人敬拜别神的耶和华（出二十 3）。他们若认为以赛亚所说：「我是首先的，我是末后的；除我以外再没有真神」（赛四四 6 p.）这话惟独指父，我也可以用这经文驳倒他们，因为圣经告诉我们，神一切的属性也属基督。他们的另一个异议也是错误的，即基督降卑的肉身被高举，并且当神将天上地下所有的权柄赐给他时，是赐给祂的肉身。即使神将王和审判官的威严赐给祂，然而除非祂就是神成肉身，否则这就是神与自己争战。并且保罗恰当地解决了这争议，因他教导在基督虚己取

了奴仆的形像之前就与神同等（腓二 6－7）。除非祂就是那位骑在基路伯之上的耶和华（cf. 诗十七 10；七九 2；九八 1，all Vg.）也是掌管全地（诗四六 8，Vg.）和万代的君王，否则怎能说祂与神同等呢？不管他们如何议论，都无法抹去以赛亚在这处经文中归给基督的神性：「这是我们的神；我们素来等候祂」（赛二五 9 p.）。他用这句话描述那位要来救赎我们的神，祂不但引领巴比伦所掳掠的以色列人返回家园，也将成圣祂的教会，使之完全。

他们的另一种逃避方式也没有用，即基督在祂的父里面是神。尽管我们承认，就次序和地位而言，神性的起源在父里，然而我们深信，说神的本质惟属父是可憎的捏造，仿佛是父将神性赐给子。若是这样，那么神就有许多不同的本质，抑或他们只是名义上或想象上称基督为「神」。若他们承认子是神，却次于父，这等于是说这本质在子里有起始和形成的过程，而在父里没有。[e(b/a)]我知道许多喜爱争辩的人会嘲笑我们引用摩西的话来分辨三个位格之间的差别，摩西记载：「我们要照着我们的形像造人」（创一 26）；然而敬虔的读者可以知道，若在独一的神里只有一个位格，那摩西如此记载不但毫无意义，也是荒谬的。显然当时神交谈的对象一定不是受造物，然而除了神自己之外并没有别的非受造物，且祂是独一的神。所以，除非他们承认创造和命令是父、子，和圣灵共同的大能，不然神就不是对自己说话，如此他们就不得不承认，神是在与另一位造物者交谈。[e]最后，有一处经文能轻而易举地驳倒他们这两个异议。基督亲自宣告：「神是灵」（约四 24），这不可能惟独指父，就如道并无属灵的本性。但若「灵」这称呼同样适合子和父，那么，子就一样被包含在「神」这称呼之内。祂立刻又说[vii]，惟有那些用心灵和诚实敬拜父的人，才是真正敬拜祂的人（约四 23）。因此我们也可以推论：既然基督在父的权柄之下担任教师的职份，那祂称父为神，并无意否定自己的神性，而是为了教导我们越来越确信祂的神性。

25.三个位格都有神性

[e]显然，他们误解了这关键的教义，因他们幻想这三个位格之间各有这本质的一部份。然而圣经教导我们，神的本质是不可分割的，因此就证明子和圣灵的本质也是没有起始的；但因父在次序上居首，并且智慧又出于祂，就如以上所谈到的那样[vii]，所以我们说祂是整个三位一体的起源是理所当然的。因此，神不管哪一个位格并无起始；父这位格也没有起始。我们的仇敌愚昧地认为我们的教导暗示我们相信四位一体的神，但这不过是他们将自己的思想强加于我们，就好像我们是在教导三个位格是一个本质所产生的，且这三个位格与本质各自独立存在。其实，我们的著作完全可以证明我们并没有将神的本质与三个位格分开，我们反而主张三个位格虽然有共同的本质，但在这本质里祂们有所分别。若三个位格真的与本质无关，那么这些人的指控或许有所根据；但若这样就等于有三位神，而不是在一位神里面有三个位格。

以上就回答了他们毫无意义的问题：即神的本质是否产生三个位格，就好像我们相信三位神来自于这本质[vii]。他们也接着愚昧的说：若三个位格不是来自神的本质，则这三个位格就都没有神性。但虽然神的本质不是三位一体的另一位，然而三个位格仍然都有神性；因除非父是神，祂就不可能是圣父；而且，子若不是神，祂就不可能是圣子。因此我们说神性是自存的；如此看来，子因祂是神所以是自存的，但就祂的位格而言祂不是自存的；祂之所以是子是因为祂来自父。因此，祂的本质没有起始；但祂位格的起始是神自己。其实，古时的神学家当他们谈到三位一体这教义时，只是专用这术语来指神的三个位格。因若用三位一体这术语指神的本质，不但是荒谬的错误，甚至是可怕的亵渎。那些有意要用本质、子和圣灵捏造一个三位一体之神的人显然在毁灭子和圣灵的本质；因为如此一来这三个部份就都瓦解了，怎么还能称之为一体呢？末了，若惟有父才是神，这样就是父将神性赐给子和圣灵；那

子和圣灵就只是徒有虚名的神而已；并且三位一体就只是一位神与两个受造物的混合。

26.成为肉身之道服在父的权柄之下，与我们的教导并无冲突

[e]他们反驳说，基督若是真神，那么称祂为子就是错误的。我已经回答过这问题[vii]，即当我们把其中两个位格互作比较时，神这称呼指的是父，因祂是神性的起始，并不是因为祂将本质赐给其祂两位，就如一些狂热分子所胡诌的那样，而是次序上的起始。在这意义上，我们要明白基督向父的祷告：「认识祢独一的真神，并且认识祢所差来的耶稣基督，这就是永生」（约十七 3 p.）。祂既然以中保的职份说这话，祂就介于神与人之间；然而祂的威严并没有因此减少。祂虽然虚己（腓二 7），却没有丧失与父同享的荣耀，虽然这荣耀向世人是隐藏的。因此使徒在希伯来书第二章里虽然宣告基督暂时降卑到天使的地位之下（来二 7，9），但同时也肯定地宣告祂就是那位创立世界永恒的神（来一 10）。

因此我们必须相信，无论何时基督以中保的身份向神祈求时，这时神这称呼也包括祂自己的神性。所以当祂对使徒说：「我到父那里去是与你们有益的」（约十六 7，cf. 约二十 17），「因为父是比我大的」（约十四 28，Vg.）时，祂并非指祂只拥有次要的神性，否则就永恒的本质而言，祂就不如父；祂所指的是因祂拥有天上的荣耀，祂就更能使信徒与父交通。祂将父放在更高的地位上，因为天上那完美的光辉与祂成肉身后彰显的荣耀之程度有所不同。保罗在另一处以相同的意义说：基督「把国交与父神」（林前十五 24）、「叫神在万物之上，为万物之主」（林前十五 28）。然而，没有比否认基督永恒的神性更荒谬的了。但既然基督不会停止作神的儿子，反而，从永远到永远祂是神的儿子，那么，「父」这称呼就证明神的本质属于父和子。也正是因为这缘故，基督降世来到我们这里，为了带我们到父那里去，叫我们与父并祂自己和好，因为祂与父原为一。所以将「神」这称呼仅限于父，就是排斥子，也是错误和亵渎的。也因这缘故，使徒约翰宣告基督是真神（约一 1；约壹五 20），免得有人将祂的神性置于父之下。此外，我想知道这些捏造新神的人，在他们承认基督是真神之后，又立刻将祂排斥在父的神性之外，他们的用意何在？就如除了独一的真神之外还有另一位真神，也如一位混杂的神是来自神的启示，而不是人所捏造的！

27.我们的仇敌不智地寻求爱任纽（Irenaeus）的支持

[e]他们引用爱任纽许多的论述[vii]，在这些论述中，他宣称基督的父是以色列独一永恒的神。他们如此做，若非可耻的愚昧就是可怕的邪恶。因他们应当考虑到这敬虔的人当时与狂热分子争战。他们否认基督的父是同一位藉摩西和众先知的口说话的神，他们反而想象出一位出自地球污染的幽灵。然而爱任纽之所以作上述宣告的目的是：要充分证明圣经惟一启示的神就是基督的父，并且捏造另一位神是错误的。所以这就不足为怪，即他常常推断基督和众使徒所启示的正是以色列的神。虽然我们现在所反驳的谬论与爱任纽当时所反驳的不同，但我们仍能与他一同说：古时那位向众族长显现的神就是基督。若有人反驳说那是父神，我们早已准备好了我们的答案：即我们虽然为子的神性争辩，但我们也没有否认父的神性。只要读者们留意爱任纽的这劝告，一切的争议就必停止。在他的著作第三卷第六章中的这句话能迅速平息一切的争吵：「那位以绝对的意义被称为神的就是独一无二的真神，而在圣经上基督就是以绝对的意义被称为神。」我们要留意他整本书都想证明这点，尤其是第二卷第四十六章：即圣经不是以比喻的意义称基督为父。

此外他也在另一处力辩，众先知和使徒皆宣告子和父二者都是神（第三卷第九章）。他解释基督造物之主、君

王、真神，及法官，为何仍需从万物之神那里领受大能，乃因祂的降卑、虚己、甚至死在十字架上（第三卷第十二章）。此外他也接着教导：子就是天地的造物主，并藉摩西颁布律法，也曾向众族长显现。若有人胡诌：对爱任纽而言，惟有圣父才是以色列的神，我就要用爱任纽自己公开的教导来驳斥他：即基督与父是同一位神正如哈巴谷的预言：「神从提幔而来」（哈三 3，Vg.）（第三卷第十八章、二十三章）。第四卷第九章也有同样的教导：基督自己是一切有生命气息之人的神，就像圣父是他们的神一样。并且在同一卷的第十二章也有同样的教导，他解释亚伯拉罕相信神，而基督就是创造天地的神[vii]。

28.寻求特土良的支持也枉然

[e]他们也一样不诚实的寻求特土良的支持；因尽管有时他用词粗鲁近乎刺耳，然而我们在此所辩护的教义也是他清楚的教导。就他的看法，尽管神是一位，然而祂在恰当的时候差遣道；神在「substance」上是一位，但藉差遣这奥秘神的合一包括三个位格，这三个位格不是在实质上，而是在地位上一不是在「substance」上，而是在形态上；不是在权能上，而是在次序上有所不同。他的确说子次于父，然而他认为二者的差别是在乎程度而不是在乎种类。他在另一处说子是可见的；但在他研究了这问题后，他说：就道的职份而言，祂是不可见的。最终，特土良也肯定地说：父这称呼是来自祂的位格，而不是来自神的本质，这就证实特土良的教导与我们所反驳的谎言相差甚远。尽管特土良承认在父之外并无别神，然而他在下一段中谈到子的神性时，就表明他并没有否定子是神，因为他否认子是父之外的另一位神，因此这至高的独一神与位格的区分并无冲突。因此从特土良上下文中的含意不难看出他的教导是什么。因他与帕克西亚（Praxeas）争论说，虽然神有三个位格，然而这并不是说神不只一位，也不是指神的合一受到影响。因为就帕克西亚的杜撰：基督若与父不同，祂就不可能是神；所以特土良极力强调，一位神与三个位格毫无冲突。他的确称道和圣灵为整个神性的一部份。尽管这说法不恰当，然而是可以理解的，因为这不是指本质，而是指不同位格不同的分配，正如他自己所证实的那样。这话也证明他的论点：「邪恶的帕克西亚，神有几个称号，难道不就表示祂有几个位格吗？」他接着又说：「好让人们因父和子的称号认识祂们。」[vii]借着以上的引述，我深信已足以驳倒悖逆之徒，就是那些企图利用特土良的权威欺哄单纯者之人。

29.所有被承认的教父都相信三位一体的教义

[e]诚然，任何勤勉地将古时神学家的作品相互比较的人，都知道爱任纽的教导与后来的神学家并无两样。在爱任纽之后，游斯丁（Justin）是最早的神学家之一，他的教导也与我们的一致[vii]。我们的仇敌反对说：游斯丁和其它当时的神学家都称基督之父为独一的真神。希拉流也是这样教导，他甚至说得更直接，即永恒在父里[vii]难道他是否认子的神性吗？不，其实他是在为我们所相信的真道竭力辩护。然而我们的仇敌却无耻地从希拉流的文章中断章取义，居然想说服我们，希拉流为他们的谬论撑腰！

就他们引用伊格那丢（Ignatius）的言论而言，若他们希望有任何说服力，就请他们证明四旬斋以及其它类似败坏的教导是来自众使徒。那些打着伊格那丢的旗帜主张这些恶毒荒谬教导的人，再没有比他们更令人反感的了[vii]！无法忍受的是，那些厚颜之徒戴上伊格那丢的面具掩饰自己，为的是欺哄别人。其实我们在这里清楚的看到，古时神学家在这问题上所持的观点是一致的，在尼西亚会议上，连亚流也不敢利用任何知名神学家的权威来支持自己；甚至没有一位希腊或拉丁神学家因不赞同古时的神学家而为自己找借口。更不用说奥古斯丁（这些无赖最恨恶的），因为他详细考查一切神学家的作品，并以敬虔的心态接受他们的教导。当然在一些细节方面，奥古斯丁时常解释他

为何无法接受他们的观点。甚至在三位一体教义的辩论中，若他读到其它神学家的作品有任何模糊不清的观点时，他也不会视而不见。但无论如何，他认为教会从使徒时代开始就教导这教义是理所当然的，虽然这些无赖之徒厉害地攻击这教义[vii]。我们只要引用他的一句话就能充分证明：他并非不晓得在他之前的神学家所教导的。他在《基督教教义》（*Christian Doctrine*）第一卷中说：合一就在父里。难道他们要瞎说奥古斯丁这话是表示他忘记自己从前的教导吗？然而他在另一处的教导足以澄清这误会，他说父是神性的首位，因祂不是被差遣；他又智慧的详述「神」这称呼特别用来指父，因如果祂不是三位一体的首位，我们就无法明白三位一体的合一[vii]。

我深盼敬虔的读者能明白，我以上的教导已足以反驳一切至今撒但所用过，想败坏纯正教义的诡计。最后，我相信我已经忠实的解释了这教义各个方面的含义，只要读者们治死自己的好奇心，不自寻烦恼，也不好争议。因我深信那些毫不节制、好猜测的人根本不会满意我的教导，但我也不会故意狡猾地略过我认为我的仇敌可能用来攻击我的论点；然而虽然我热心造就教会，但我认为最好不要谈许多对教会没有太大益处又烦扰读者的事。如：争辩父是否一直在生子，有何益处呢？事实上，想象父一直不停生子是极愚昧的，因为显然三个位格从永远就存在神里面[vii]。

[vii]在所有的版本里，三位一体的教义都先于造物主的教义（使徒信经的第一条）。1559 年以前的版本，三位一体都放在基督是信心惟一的对象之教导的后面。他把信心的教导放在 III. 2 圣灵救赎的事工中。如此一来，在最后的版本里，加尔文教导三位一体的教义，却没有呈现完整的知识论。除了这变化之外，虽然这版本增加了许多篇幅，但整本作品的次序与早期版本的次序都一样。圣父，I. 14 ff.；圣子，II. 6 ff.；以及圣灵，III. 1 ff.。虽然中世纪和宗教改革的神学家们，在他们的系统神学里习惯以系统的方式教导神的属性（“*virtutes,*” 一般指的是能力(powers)，但加尔文并没有这样做。最接近的教导是 I. 5. 2, 但这不是以系统的方式来处理的。他在 I. 5 10; Ⅰ. 14. 21; III. 20. 40–41; Comm. Rom. 1:21 提到 *virtutes Dei*。加尔文在他所有的作品中从来不用「主权」这名词形容神（G. B. Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins,* ch. 3, “Calvins Souveränitätslehre,” esp. p. 58），但他在护理的教义中教导这教义。在那里 Calvin 经常用「无所不能」这传统的术语代替「主权」形容神。(参阅 I. 16. 3). Beveridge 和 Allen 的基督教要义英文翻译版本有插入「主权」这术语，甚至根据正统神学的习惯也插入「预旨」这术语，虽然加尔文的原著也没有这术语。

[vii]Seneca, *Natural Questions*, Prologue, I. 13 (tr. J. Clarke, *Physical Science in the Time of Nero,* p. 7).

[vii]波斯人 Manichaeus （或称 Mani）(d. 277) 所建立主张二元论的派别。参阅奥古斯丁，*On Genesis in the Literal Sense* XI. 13. 17 (MPL 34. 436); *De haeresibus* 46 (MPL 42. 34–38); *Contra Julianum, opus imperfectum* I. 115–123 (MPL 45. 1125–1127).

[vii]这派别是 Audius (d. 372) 在美索不达米亚建立的。他教导，既然神照自己的形像造人（创一 26），这就证明神有人的形体。参阅奥古斯丁，*De haeresibus* 1–50 (MPL 42. 39).

[vii] 加尔文在这里和第三段中，提到许多当代反对三位一体教导的作家不同的观点。Barth 和 Niesel 在 OS III. 109ff. 中详细列举了 Michael 瑟维特 (d.1553)，Matthaeus Gribaldi (d. 1564)，George Blandrata (d. 1585)，Valentine Gentile (d. 1566)，Gianpaulo Alciati (d. ca. 1573)。这些作者反对三位一体的教导。若要进一步了解这些人的思想和作为，请参阅 E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism: Socinianism and Its Antecedents.*

瑟维特 指控说：正统的传统神学教导「三种不同的神」，*De Trinitatis erroribus,* 1531, I, fo. 21 (tr. E. M. Wilbur, *On the Errors of the Trinity* I. 30, 31, pp. 33 f.; Harvard Theological Studies 16). G. H. Williams 研究了以上这些作者的教导，LCC XXV. 285 ff. and in "Studies in the Radical Reformation: A Bibliographical Survey of Research Since 1939," *Church History* XXVII (1958), 46–69。

vii瑟维特, *op. cit.*, I, fo. 35, 36 (tr. Wilbur, *op. cit.*, I. 50, 51, pp. 55 f.).

vii加尔文无疑在想到来一 3："carakth.r th/j u`posta,sewj auvtou/"，武加大译本作 *figura substantiae eius*，KJV 作 "the express image of his person"，RSV 作 "the very stamp of his nature"。第六世纪拉丁文的神学家 Boethius 和 Cassiodorus 以 *subsistentia* 代替 *substantia* 翻译 u`po,stasij。这也是中世纪众所周知的翻译。加尔文在这里作三个位格之间的区分。参阅阿奎那, *Summa Theol.* I. 29. 2. 参阅 Origen, *De principiis* I. 2. 2 (GCS 22. 28; tr. G. W. Butterworth, *Origen On First Principles,* p. 16; 奥古斯丁, *On the Trinity* V. 8. 10; VII. 4. 7 (MPL 42. 917, 939; tr. NPNF III. 92, note 7; 109 f.); A. Blaise, *Dictionnaire Latin–Français des auteurs chrétiens,* and Du Cange, *Glossarium, s.v. "subsistentia"*。

7a"pro,swpa", sing. "pro,swpon"，与拉丁文的 persona 意思相同。其定义是「脸」、「面貌」、「面具」，或「位格」。这单字特别用来表达三位一体的三个位格。参阅 sec. 4, note 11.

vii参阅 see. 2, note 6.

vii"*Morosi.*" 如果根据 OS III. 111 所说,加尔文在这里指的是 Bullinger 对基督之两性的教导 (*Utriusque in Christo naturae tam divinae quam humanae . . . assertio orthodoxa*, 1534)，但值得一提的是，直到 1559 年的版本，加尔文都没有提到 Bullinger。1536 年的版本用 *morositas* 这一词形容 *heretici*，并且加尔文在他的 *Response to the Questions of George Blandrata* (1557) 里用 *morosus* 形容这反对三位一体的人，CR IX. 329。参阅 IV. 1. 16, 20. 无疑，在加尔文与 Pierre Caroli 的辩论中 (1537)，Bullinger 不赞成加尔文的立场。参阅 Bullinger 写给 Oswald Myconius 的信，July 23, 1537 (Herminjard, *Correspondance* IV. 264 f.; CR X. 2. 116 f.; OS III. 3, note 4)。

viio`moousi,ou，consubstantial 是尼西亚信经 (325) 所强调的单字，也是此次教会会议用来咒诅亚流派的。

vii这里的次序颠倒了：亚流是在 337 年死的；而 Sabellius 的作品早在约 250 年就很受欢迎。有人说他对 pro,swpa 的教导与 Schleiermacher 对三位一体的观念相似：C. C. Richardson, *The Doctrine of the Trinity,* ch. 7。

viiHilary of Poitiers, *On the Councils* 12 ff. (MPL 10. 489 f.; tr. NPNF 2 ser. IX. 7 f.).

vii奥古斯丁, *On the Trinity* VII. 6. 11 (MPL 42. 945; tr. NPNF III. 111 ff.).

viiHilary, *On the Councils* 27. 67–71 (MPL 10. 525 ff.; tr. NPNF 2 ser. IX. 22).

viiJerome, *Letters* 15. 3, 4 (CSEL 54. 64 f.; tr. NPNF 2 ser. VI. 19).

vii奥古斯丁, *On the Trinity* V. 8–10 (MPL 42. 916 f.; tr. NPNF III. 91 f.).

viiCassiodorus, *Historia tripartita* VI. 21 (MPL 69. 1042), from Socrates, *Ecclesiastical History* 3. 7 (tr. NPNF 2 ser. II. 81).

vii「我们因一些人的谬论被迫犯错——即用人的言语描述这无法述说只能存在心中之奇妙三位一体的教义。」Hilary, *On the Trinity* II. 2 (MPL 10. 51; tr. NPNF 2 ser. IX. 52).

viiHilary, *On the Councils* 27. 63 (MPL 10. 522 f.; tr. NPNF 2 ser. IX. 21).

[vii]奥古斯丁，*On the Trinity* VII. 4. 7, 9 (MPL 42. 939; tr. NPNF III. 109 ff.). 奥古斯丁 因承认言语表达三位一体的有限性，就开始采用不同种类的禽兽和植物作粗俗的比方。

[vii]Barth 和 Niesel 指出加尔文在这里不只攻击 Arius 和 Sabellius，甚至也攻击 瑟维特。See OS III. 115; *De Trinitatis erroribus* I, fo. 21ab, 22b, 23b; III. 8oab (tr. Wilbur, *op. cit.*, I, pp. 33 ff., 123 f., 131 f.; Harvard Theological Studies 16).

[vii]参阅 see. 2, note 6.

[vii]Tertullian, *Against Praxeas* 2, 9 (CCL Tertullianus II. 1160, 1168 f.; tr. ANF III. 598, 603 f.). E. Evans, *Tertullian's Treatise Against Praxeas,* has critical text, pp. 90, 97 f., translation pp. 131, 140. Praxeas 是一位极端的神格惟一论者。他主张，当基督被钉十字架时，圣父也受苦（圣父受苦说）。Barth 讨论加尔文对永恒圣子的教义时，从神学的角度探讨，当加尔文与 Pierre Caroli 争辩时，有些人开始怀疑 Calvin 三位一体教义的正统性，1537 and 1540 (*Kirchliche Dogmatik* I. 1. 438 f.; tr. G. T. Thomson, *The Doctrine of the Word of God* I. 477 ff.). 在这争辩中，Caroli 向加尔文挑战，要他公开表明是否接受阿他那修信经或尼西亚信经，但加尔文（虽然没有否定两个信经的意思）拒绝了这个挑战。参阅 CR VII. 294 f.; Herminjard, *Correspondance* IV. 185 ff., 239 f.

[vii]第 7、8 段中受指责的观点记载在 瑟维特, *De Trinitatis erroribus* II, fo. 47a 里(tr. Wilbur, *op. cit.*, II. 4, p. 75).

[vii]瑟维特, *op. cit.* 参阅 I. 13. 22; Comm. John 1:1；参阅 Bucer 对此处的解释 *In sacra quatuor Evangelia enarrationes,* 1553 edition, fo. 221ab。

[vii]II. 12–17.

[vii]他指的是以下这些中世纪犹太解经家的观点，Rashi (d. 1105)，Abraham Ibn Ezra (d. 1167) 和 David Kimchi (d. 1235)。参阅 L. I. Newman, *Jewish Influences in Christian Reform Movements*, 325 f., 350 f.

[vii]这是加尔文在基督教要义中第一次提到瑟维特。

[vii]Justin, *Dialogue with Trypho* 56, 58, 127 (MPG 6. 595 ff., 607 ff., 771 ff.; tr. ANF I. 223, 225, 263); Tertullian, *Against Marcion* III. 9 (MPL 3. 333; CCL Tertullianus I. 519 f.; tr. ANF III. 328).

[vii]参阅 I. 14. 9; Comm. Acts 7:30.

[vii]瑟维特, *op. cit.*, III, fo. 77 f. (tr. Wilbur, *op. cit.*, III. 12 f., pp. 119 ff.).

[vii]参阅 Melanchthon, *Loci communes* (1521), ed. H. Engelland, p. 6: "*Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus*" (tr. C. L. Hill, *The Loci Communes of Philip Melanchthon,* p. 67).

[vii]参阅 Comm. Acts 20:28. B. B. Warfield 在他的 *Biblical and Theological Studie*s (ed. S. G. Craig) ch. 5 中有对 14–20 段的标题作评论。

[vii]奥古斯丁，*Letters* 170. 2 (MPL 33. 749; tr. FC 30. 62).

[vii]参阅 Luther, *Enchiridion piarum precationum* (1529) (*Werke* WA X. 2. 389).

[vii]主张 Macedonius (d. ca. 360) 之教导的人。Macedonius 是一位半亚流派者，他是 Constantinople 的主教。他否定圣灵的神性。

[vii]Gregory of Nazianzus, *On Holy Baptism,* oration 40. 41 (MPG 36. 418; tr. NPNF 2 ser. VII. 375). 加尔文在这里引用的是希腊文，他也已将之翻译成拉丁文。

[vii]瑟维特, *De Trinitatis erroribus,* fo. 7ab (tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 13 f.).

[vii]参阅奥古斯丁, *Faith and the Creed* 9. 17 (MPL 40. 189; tr. LCC VI. 362); *On the Trinity* I. 1. 2, 3 (MPL 42. 820 f.; tr. NPNF III. 18).

[vii]参阅 I. 13. 25; I. 16. 3; I. 16. 5.

[vii]"*Et Filio*" 相当于西方尼西亚信经的 "*Filioque*"。

[vii]奥古斯丁, *Psalms,* Ps. 109. 13 (MPL 37. 1457; tr. NPNF [Ps. 110] VIII. 542 f.); *John's Gospel* 1–5 (MPL 35. 1682 f.; tr. NPNF VII. 222); *Psalms*, Ps. 68. 5 (MPL 36. 895; tr. NPNF [Ps. 69] VIII. 301).

[vii]加尔文在这段后面是指着反对三位一体的人说的，因为他在此所说的与他在他的 *Response to the Questions of George Blandrata* (CR IX. 325 ff.; 参阅 CR XVII. 169 ff.) 里所说的相同。参阅 OS I. 134, note 1. 记载这作品是 1557 年的夏天所写的。

[vii]CR XVII. 169 ff.

[vii]参阅 I. 5. 7.

[vii]Hilary, *On the Trinity* I. 18 (MPL 10. 38; tr. NPNF 2 ser. IX. 45). Barth 引用了「因人……限制。」这段 (*Kirchliche Dogmatik* I. 1. 317; tr. G. T. Thomson, *The Doctrine of the Word of God* I. 345).

[vii]Chrysostom, *Homiliae de incomprehensibili Dei natura, contra Anomoeos* 5. 7 (MPG 48. 745 ff.). Anomoeans，这称呼就暗示他们的教导，即圣父与圣子不同。

[vii]参阅 I. 5. 12, note 36.

[vii] 加尔文在这里好像很惊讶 瑟维特 会用 "Trinitarian"（相信三位一体的人）这一词称呼他和其他为三位一体之教义辩护的人。瑟维特 经常在他的 *Christianismi restitutio, De Trinitate* I 中如此称呼。瑟维特 在页 31 上说，*"Athei vere sunt trinitarii omnes"*。我透过 Mr. Chalmers McCormick 对 John Campanus 的研究 (ca. 1500–1575)，才明白 *trinitarii* 以前是用来称呼反对正统三位一体之教义的人。J. G. Schelhorn 所引用 George Witzel 的大约 1537 年的作品就证明这点 (*Amoenitates literaria* XI [1729]. 32–42)。参阅 G. Richter, *Die Schriften Georg Witzels*, p. 183。因此，瑟维特的这称呼与 *trinitarius* 传统的定义刚好相反。*Trinitarius* 古老的定义是用来称呼一种修道士的派别 (1197)，也许这就是 瑟维特 使用这字的定义。

[vii] "lo,goj."

[vii]加尔文指的是 Valentine Gentile。H. Fazy 编辑了 Gentile 在 Geneva 受审的文件：*Procès de Valentin Gentilis et de Nicolas Gallo* (1555)。这文件主要的部份也在 CR IX。

[vii]"*Essentiator.*" 参阅 Gentile 第二版的信仰告白，August, 1558, CR IX. 393 f.。J. Mackinnon 在他的 *Calvin and the Reformation,* pp. 166 f. 中简要地叙述了当时的光景。

[vii] "kat' evxoch,n."

[vii]II. 12 ff.

[vii] 加尔文在这里不小心颠倒了 (约 4:23) 和 (约 4:24) 的次序。

[vii]参阅 I. 13. 18, note 40; I. 13. 28, note 65; I. 16. 3, note 6; I. 16. 5, note 12. C. C. Richardson 在他对三位一体批判性的教导中引用了 Calvin 这里的 24 和 25 段作比方：*The Doctrine of the Trinity,* pp. 58 f.。

[vii]Gentile, in *Epistola* 5 (CR IX. 390 f.; Fazy, *op. cit.*, pp. 65 f.). Vincent of Lérins 指控 Nestorius

教导「四位一体」：*Commonitory* 16 (MPL 50. 659; tr. LCC IX. 59)。

[vii]I. 13. 20, 23.

[vii]Irenaeus, *Against Heresies* III. 6. 4 (MPG 7. 863; tr. ANF I. 419).

[vii]Irenaeus, *op. cit.* (in order of reference), III. 6. 1; II. 27. 2; III. 9. 1; III. 12. 13; III. 15. 3; III. 20. 4; IV. 5. 2–3 (MPG 7. 860, 803, 868 f., 907, 919, 945, 984 f.; tr. ANF I. 418, 398, 422, 435, 440, 451, 467).

[vii]Tertullian, *Against Praxeas* (in order of reference), 2, 7, 9, 14, 18, 20, 3, 1, 2, 11, 9, 26 (MPL 2. 157, 162 ff., 174, 177, 179, 154 ff., 166 f., 164, 189 f.; also in CCL Tertullianus II. 1159–1196; tr. ANF III. 598, 601 f., 603 f., 609, 613, 610 f., 599, 597, 598, 608 f., 603 f., 622). E. Evans 的 *Tertullian's Treatise Against Praxeas* 中收集了所有 Tertullian 攻击 Praxeas 的话，pp. 89–123, translation, pp. 130–172。

[vii]Justin, *Apology* I. 6, 13; tr. ANF I. 164, 166 f.；瑟维特 在他的 *Christianismi restitutio, De Trinitate* I, p. 33 中引用 Justin 的这话。

[vii]Hilary, *On the Trinity* I. 5; II. 6 (MPL 10. 28, 55; tr. NPNF 2 ser. IX. 41, 53).

[vii]到了十九世纪我们才确定哪些信是 Ignatius 写的。1498 年 Jacques Lefèvre 出版了 Ignatius 的信，然而其中有许多根本不是 Ignatius 写的。这些信也收录在 W. Cureton 的 *Corpus Ignatianum* (1849) 里面。它们已经翻译成英文 (ANF I)。Ignatius 所谓写给腓立比人的信也包括这吩咐（13 章）：「你不可藐视四十天这段时期」(Cureton, p. 155; tr. ANF I. 119; 参阅 LCC I. 81 ff.; OS III. 150, notes 6, 7)。

[vii]奥古斯丁, *On the Trinity* I. 4. 7; VI (MPL 42. 824, 923–932; tr. NPNF III. 20, 97–103); *On Nature and Grace* 61. 71–66. 79 (MPL 44. 282–286; tr. NPNF V. 146–149); *Against Julian* II. 1. 1–II. 9. 32 (MPL 44. 671–696; tr. FC 35. 55–96).

[vii]「这三个位格都是永恒的……都是有大能的。合一在父里，平等在子里，并且合一与平等之间的和谐在圣灵里。」奥古斯丁, *On Christian Doctrine* I. 5 (MPL 34. 21; tr. NPNF II. 524). 奥古斯丁 也指出，基督并没有说：「父将差保惠师来」，而是说：「我要从父那里差保惠师来」（约十五 26），为了教导，虽然三位一体的三个位格都是平等的，然而圣父才是 *principium totius deitatis*，三位一体的首位。*On the Trinity* IV. 20. 29 (MPL 42. 908; tr. NPNF III. 85 [see there note 6]).

[vii] 伦巴都在他的 *Sentences* I. 9. 10–15 中讨论「子是否是父从永远生的」。他引用 Gregory、Origen 和 Hilary 的教导 (MPL 192. 5447 ff.)。

[e]第十四章

圣经在创造宇宙和万物的启示中，已清楚区分真神与众假神

（地球和人类的创造，1–2）

1.*我们不应当自己揣测神的创造事工*

[e]以赛亚公义地指控拜假神之人的愚钝，因为他们并没有从地球天体的创造中认识真神（赛四十 21；cf. v. 22;

see Comm.）。尽管如此，至今我们的心智仍是迟钝的，为了拦阻信徒堕落地效法外邦人捏造假神，我们必须比外邦人更为清楚正确地描述真神。神是宇宙的心智[vii]这观点尽管哲学家觉得很合理，却仍旧是很玄的；因此我们要更深入地认识神，免得我们常在疑惑中摇摆不定。为此，神也喜悦启示宇宙创造的历史，为了让教会的信心建立在这根基上，好让我们惟独寻求摩西所启示的那位创造天地的真神。

时间从那时开始，好让之后的信徒可以查考人类和万物的起源。不可忽视这知识的价值，它不但可以抵制从前在埃及和其它地区盛行的异端邪说，并且，一旦人知道宇宙的起源，神的永恒性就昭然若揭，我们也就更能欣赏祂奇妙的作为。如此一来，不敬虔的嘲弄就不会使我们摇动，如：奇怪，神怎么没有想到早一点创造天地；而任凭无数的时间白白溜走，祂可以早几千年就创造宇宙，但现在世界的历史却仅有六千年。质问神为何拖延这么漫长的时间，既大胆又无益，若人心想努力穷究其理也必归徒然。即使我们真的能明白神为了考验我们的信心而故意隐藏的奥秘，于我们也毫无益处。曾有一个无耻之徒嘲弄地问一位敬虔的老人：创立世界之前神在做什么呢？这位老人恰当的回答说：祂在为好奇的人预备地狱[vii]。

盼望这位老人严厉的劝勉勒住那驱使许多人落入邪恶、有害猜测的任性。简言之，我们不要忘记那拥有测不透的智慧、权能、公义，以及肉眼看不见的神，将摩西所记载的历史如明镜放在我们面前，使我们能看见祂活泼荣耀的形像。就像老花或近视眼，除非借助眼镜，否则视力就模糊不清，照样，我们软弱到除非圣经引领我们寻求神，否则我们立刻就迷路了[vii]。那些放纵私欲的人既不理会劝告，就将在自己的灭亡中发现太迟了，他们若敬畏的接受神隐秘的旨意，远比说亵渎的话拦阻他人认识神好得多。奥古斯丁贴切地说：当人们寻求一个在神启示的旨意之外的另一起因时，这就是冒犯神[vii]。奥古斯丁也在另一处警告：若质问有关无法测量的时间和空间，也是一样的亵渎[vii]。事实上，无论天空有多广阔也有其界限，若有人与神争辩说：天空之外的空间更大百倍，难道敬虔之人不觉得这是可憎的悖逆吗？那些指控神因没有照着他们的意思在无数代前就创造宇宙的无聊人就是如此狂傲。为了满足他们的好奇心，他们绞尽脑汁猜测宇宙之外的事。就好像在这天地的大圈中，虽有众多光荣测不透的事物，却仍不能满足我们的感官！也好像在这六千年中，神所给我们的启示仍不足以使我们认真的默想到祂！我们应当乐意接受神为我们所定的界限，并约束我们的心免得偏离正路。

2.神六日的创造彰显祂对人类的良善

[e]摩西也以同样的目的记载神创造的事工并非霎那间完成的，而是六日之内完成的（创二 2）。因此，这具体的启示就使我们远离一切关于神创造世界的传说，免得我们耗费一生的精力寻求这问题的答案。虽然不管我们往何处看，都不能无视于神的作为，然而我们的注意力很短暂，并且一切敬虔的思想在我们脑海中一闪即逝。此外，除非人的理智开始降服真道，并且培养安息日所赏赐我们内心的安息，否则我们就会埋怨六日的创造与神的大能有冲突。我们反而应当在神向我们启示的这顺序下默想神对世人父亲般的慈爱[vii]，因为祂先创造宇宙丰丰富富的一切之后才创造亚当。因若神将亚当放在贫脊和荒漠的土地上，在创造光明之前赐他生命，这就像神不够充足地照顾他一切的需要。然而神首先为人在天空摆放太阳和星星，创造活物充满地上、海，以及空中，又给人预备丰富的果子作食物，就如神担当这大家庭勤劳的父亲，这彰显祂对我们奇妙的慈爱。只要人更深入地默想我在上面简要的讨论，就会清楚明白摩西是一位宣扬独一神创造事工的可靠见证人。在此我就不再重复我上面的教导[vii]，摩西在记载神的创造时不仅向我们启示神的本质，也向我们彰显神永恒的智慧和祂的圣灵，免得我们捏造另一位在这清楚启示之外的神。

（众天使，3–12）

3.神是万有之上的主！

[e(c)]在我开始更详细探讨人的本性之前[vii]，或许我应该稍微讨论一些有关天使的事。的确，摩西为了屈就一般人有限的理解力，在创造的记载上只记录了我们肉眼能看见的神的作为。但之后当他向我们介绍天使为神的使者时，我们就可以轻易得知天使尽其所能服事的神就是他们的创造者。[e]尽管摩西是以一般人能明白的方式来表达，且在他对神基本创造的记录上并没有包含天使的被造，然而这并不妨碍我们在此详细地教导圣经多次启示有关天使的事。我们若想从神的作为上认识祂，就不应该忽略天使如此光荣高贵的受造物。此外，对于反驳许多的谬误，天使这教义也是不可少的。天使本性的卓越常常超越许多人的思想，甚至人认为，当我们教导天使也必须在自己的岗位上服在神的权柄下，是冒犯了天使！因这缘故，有人将神性错误地归给天使。

而且摩尼（Mani）[vii]和他的同党兴起，[c]编造了两个根源：神与魔鬼。他说神是一切良善的起源，而魔鬼是一切邪恶的来源。[e(c)]这迷惑若占据我们的心，我们就必定会窃取神在祂创造事工上所应得的荣耀。[c]既因神最明显的两个特征就是永恒和自有[vii]——即自我存在——难道那些将这两个特征归给魔鬼的人不也同时将神性归给牠了吗？我们若将这样的主权归给魔鬼，甚至说牠能随己意抵挡神的旨意，那这不就否定了神的无所不能吗？摩尼教徒的基本主张是：将任何邪恶的受造物归给良善的神是错误的。但其实这与纯正的真理毫无冲突，因正统的基督教不承认在整个宇宙中有任何邪恶本质的存在。因为不管是人或魔鬼的堕落和邪恶所产生的罪行，并非出自被造当时的本性而是本性堕落后的败坏[vii]。而且从创世以来，没有任何受造物不是彰显神的智慧和公义，[e]所以，为了抵挡这些邪恶的谬论，我们的思想必须超越我们的眼见。[e(c)]这大概就是为什么神在尼西亚信经中被称为万物的创造者，这信经也记载了看不见的事。无论如何我们要谨慎，免得偏离神给敬虔之人的准则，而诱惑读者因过多的猜测离弃了基督教这单纯的信仰。并且，既然圣灵一切的教导都为了使我们得益处，所以，对人获益甚少的事祂有时缄默不言，有时则简要的教导。此外，我们也负责主动远离一切对我们毫无益处的事。

（天使的受造和作用，4–12）

4.在有关天使的启示上，我们也不应该纵容自己的猜测，而应当查考圣经

[c]既然天使是神所预定来执行祂吩咐的使者，因此我们也不当怀疑他们亦是神的受造物（诗一〇三 20–21）。当人们在天使受造的时间和次序上争辩时，不就证明他们的顽固而非殷勤查考吗[vii]？摩西记载神将天地万物都造齐了（创二 1）。那么除了星星和行星的受造之外，又急切的穷究其它天上更遥远的星球是何时开始存在的，有何意义呢？在此我简单扼要地提醒读者：在这教义就如在其它所有的教义上一样，我们应当持守谦卑和严谨的原则：不要谈论、猜测，甚至想知道任何圣经没有向我们启示的隐秘事。此外在阅读圣经时，我们当不断地寻求并默想一切能使我们得造就的事。我们不可放纵自己的好奇心或钻研与我们灵魂无益的事。并且主也不喜悦教导于我们无益的事，惟喜悦教导我们敬虔的事：如何敬畏祂的名、信靠祂、以及成圣，所以我们当惟独满足圣经的教导。因这缘故，如果我们希望成为有智慧的人，就必须远离那些无聊人在圣经之外所教导有关天使的性质、地位、以及数目这些虚妄的猜测[vii]。我知道有许多人更热心于天使的教义，胜过他们在日常生活中天天需要运用到的教义。然而，我们若不以做基督的门徒为耻，我们也不可轻看祂亲自教导我们成圣的方式。只要我们满足于祂的教导，我们不但会弃绝甚至会厌恶那些祂所禁止虚妄的猜测。

无论是谁[vii]都无法否认丢尼修（Dionysius）在他的《属天层系》（*Celestial Hierarchy*）一书中巧妙的探讨了许多问题。然而只要你更详细的研读，就会发现此书多半是空谈。神学家的责任并非藉空谈搅扰人，而是要借着真实有益的教导坚定人的良心。如果你阅读这著作，会以为作者是上过天堂并记录他亲眼所见的，而不是他在那里所学的。然而保罗虽然被提到第三层天上（林后十二 2），他不但没有谈论那里的情形，甚至他说：他听见隐秘的言语，是人不可说的（林后十二 4）。所以，我们要弃绝那些愚拙的智慧，并在圣经单纯的教导上查考主所要我们知道关于天使的事。

5.圣经对天使的称呼

[c]圣经多处教导我们天使是属天的灵，并且神藉他们的服事执行祂所预定的一切事（e.g. 诗一〇三 20－21）。因此，他们被称为天使，这贴切的称号是因为神用他们作为中间的信差向人彰显祂自己。圣经中其它天使的称号也是合宜的。他们被称为「天军」（路二 13），因就如在王子身边的护卫，作他威严的陪衬及显大威严；就如军队随时注目元帅的旗帜，好随时待命采取行动。元帅一下令，他们立刻就行动或已经有所行动了。所有的先知在描述神宝座时都彰显神的威严，而但以理对神开庭审判时的描述特别能彰显神的威严：「事奉祂的有千千，在祂面前侍立的有万万」（但七 10）。事实上，既然主藉天使奇妙的执行和宣告祂膀臂的大能，因此他们被称为美德（弗一 21；林前十五 24）。因神藉天使在世上执行祂的权柄，所以他们有时被称为执政的、掌权的、有能的（西一 16；弗一 21；林前十五 24）。最后，既因在某种意义上神的荣耀居住在他们里面，所以他们被称为有位的（西一 16）。[d]对最后这词我宁可不谈；因这词还有另一个一样恰当或更恰当的翻译[vii]。[c]圣灵经常使用这些[d]称号来[c]称赞天使尊贵的服事。神既因借着天使彰显祂的威严，若我们不将天使所应得的尊荣归给他们，合乎情理吗？同样，因这缘故，他们不只一次被称为神（e.g. 诗一三八 1），因他们的服事如同镜子在某种意义上向我们彰显神的神性。虽然我不反对古时神学家的解释，他们说当圣经记述神的天使向亚伯拉罕（创十八 1）、雅各布（创三二 2，28）、摩西，以及其它先知（书五 14；士六 14；十三 10，22）显现时，这位天使就是基督；但当圣经提到所有的天使时，有时称他们为「神」（cf. Vg.；e.g.，创二二 11－12）。这不应该是什么令人惊讶的事；既然我们将神所应得的尊荣归给君王和统治者（诗八二 6），因他们是神的代理人，而神却是最高的君王和法官，那么我们将这尊荣归给天使是更应当的，因在天使身上神荣耀的光辉更为明亮地照耀出来。

6.天使保护和协助信徒

[c]但圣经坚持教导那对我们有益、安慰我们，和刚强我们信心的事：即天使分配和管理神赐给我们的恩惠。因这缘故，圣经记载天使看顾我们的安全、引领我们的道路、也保护我们，免得患难临到我们身上。圣经中有众多这类的经文先是指基督，教会的元首而言，后是指一切的信徒而言：「因祂要为你吩咐祂的使者，在你行的一切道路上保护你。他们要用手托着你，免得你的脚蹤在石头上。」（诗九十 11－12，Vg.；诗九一 11－12，EV.）。同样「耶和华的使者在敬畏祂的人四围安营，搭救他们」（诗三四 7 p.）。这经文表示神交付天使保护祂预定要保护的人。所以使者安慰逃跑中的夏甲，又命令她与她的女主人撒拉和好（创十六 9）。祂应许祂的仆人亚伯拉罕要差派天使指引他的旅程（创二四 7）。雅各布在祝福以法莲和玛拿西时，求神藉那救赎他脱离一切患难的使者使他们得福、生养众多（创四八 16）。照样神差派天使保护以色列人的营寨（出十四 19；二三 20）；并且每一次神救赎以色列人脱离仇敌的手时，祂藉天使兴起复仇者（士二 1；六 11；十三 3－20）。简言之，无须再列举其它的例子，天使

服事基督（太四 11）并在一切的患难中与祂同在（路二二 43）。他们向妇女宣告基督的复活（太二八 5，7；路二四 5），也向基督的门徒宣告祂将荣耀的降临（徒一 10）。因此，天使为了担负保护我们的职任，与魔鬼和我们所有的仇敌作战，并为神的缘故报应那些陷害我们的人。圣经记载，神的天使为耶路撒冷解围时，一夜之间在亚述营中杀了十八万五千人（王下十九 35；赛三七 36）。

7.个人的保护天使？

[c]神是否为每一位信徒特派一位天使保护他们，我不敢肯定。诚然，当但以理提到波斯的天使和希腊人的天使（但十 13，20；十二 1）时，表示神分别差派天使保护各族各国，并且当基督说小孩们的使者常见父的面（太十八 10）时，也在暗示神差派一些天使保护小孩。但从以上的经文中，我仍不敢肯定神是否为每一个人差派一位天使保护他。[d]我们应当深信看顾我们每一个人的不只是一位天使的职责，而是所有的天使都一同看顾我们的救恩。[c]因圣经告诉我们，当一位罪人悔改归正时，在天上的欢喜胜过九十九位义人的坚忍，这在天上欢喜的是指所有的天使而言（路十五 7）。圣经也说有些天使「将拉撒路的灵魂带到亚伯拉罕的怀中」（路十六 22 p.）。[d]并且伊莱沙指给他的仆人看专门为他特派的众多火战车，也表示不只一位天使（王下六 17）。

[c]有另一处经文最清楚的教导这事。当彼得被领出监狱去敲信徒聚集的房门时，信徒们没有想到是他，「他们说：『必是他的天使！』」（徒十二 15）。他们这样说好像表示当时一般的信徒都认为，神为每一位信徒特派一位保护他的天使。然而一样合理的解释就是，神当时专门差派一位天使保护彼得，而这并不表示他是彼得永久的保护者。同样，一般人想象有良善和邪恶两种天使——就如有不同的幽灵那样——分配给每一个人[vii]。但我们无须穷究与我们没有太大关系的事。因为人若不满足于神差派众天军保护他，难道他会因为知道神特派一位天使保护他而更感到满足吗？[e]那些坚持说神只个别差派一位天使保护每一个个人的人，这对他自己和教会众信徒都是极大的伤害；因为这就好像神应许差派天军四面围绕保护我们，对我们是毫无益处的！

8.众天使的阶级、数目，以及模样

[c]那些敢于数算天使数目和阶级之人[vii]，应当面对他们没有根据的说法。我承认在但以理书中米迦勒被称为「大君」（但十二 1），并且在犹大书中被称为「天使长」（犹 9）。保罗也教导说，这位天使长将吹号呼召人受审（帖前四 16；cf. 结十 5）。然而谁能根据这些经文就判定众天使有不同的阶级，或藉他们的徽章识别他们的身份呢？圣经上两位天使的名字，米迦勒（但十 21）以及加百列（但八 16；路一 19，26），如果你愿意从多比传（Tobit 12:15）的历史再增加一个的话，那就是拉斐尔（Raphael）。这些似乎都是为了屈就人的软弱而取的，但我不想争论这问题。

以天使的数目而言，基督亲自告诉我们有「许多营」（太二六 53），但以理告诉我们有「千千万万」（但七 10）；[e]伊莱沙的门徒看到满山火车火马的天使（王下六 17）；并且天使被形容「在敬畏神的人四围安营」，是指其数目多得不可胜数（诗三四 7 p.）[vii]。诚然灵没有身体，然而圣经为了屈就我们有限的理解力，就生动地为我们描述有翅膀的基路伯和撒拉弗，为了使我们确信他们随时预备好按照我们的需要迅速的救助我们，甚至如闪电般快速地飞到我们身边。[c]无论我们如何深究天使的数目和阶级，这奥秘仍为奥秘，直到世界的末了神清楚地向我们启示之为止。故此，我们无须对这奥秘过于好奇或自信的谈论太多。

9.天使不是虚幻的，而是实际存在的

[c] 然而一些不安的人仍然对此怀疑[vii]，但我们应当确信：众天使是「服役的灵」（来一 14），神藉他们的服事保护祂的选民，也藉他们将祂的恩惠赐给人并继续祂未完成的事工。实际上，古时的撒都该人认为（徒二三 8）天使只是神在人心里的感动或彰显祂权能的工具而已。然而圣经中许多的见证都驳斥这种无稽之谈，令人惊讶的是，一般人却容忍这种极为愚妄的说法。因即使不谈我以上所提的经文，以下这些经文也提到千千万万的天使（启五 11）、十二营多天使（太二六 53），他们被形容为欢喜快乐（路十五 10），他们用手托住信徒（诗九一 12；太四 6；路四 10－11），将人的灵魂带到安息之处（路十六 22），他们常见父的面（太十八 10）……等等——另外还有其它经文清楚的证明他们的确是真正存在的灵[vii]。此外，司提反和保罗记载：律法是天使传给我们的（徒七 53；加三 19），这也证明天使是实际存在的，不管人如何强解这两处经文。基督也说：在末日复活时，神的选民会像天使一样（太二二 30），也说审判那日就是连天使也不晓得（太二四 36），以及在那日祂将与圣天使一同降临（太二五 31；路九 26）。同样，当保罗在基督和祂所拣选的天使面前吩咐提摩太要遵守神的诫命时（提前五 21），他所说的不是一种毫无实质的象征或灵感，而是真实的灵。并且若不这样理解，那么当人阅读希伯来书时，就无法明白其中的教导：基督的名比天使的名更尊贵（来一 4），神并没有将世界交给天使管辖（来二 5），并且基督不是以天使的样式而是以人的样式降世（来二 16）；除非天使就是神所祝福的灵，否则这些经文中的形容就毫无意义。并且当这书信的作者说信徒的灵和天使的灵将会在神的国里聚集归一时，含意就十分明确了（来十二 22）。

[e] 我们也可以重申：小孩子们的使者常见天父的面（太十八 10），我们也受他们的保护（路四 10－11），他们因我们得救感到欢喜快乐（路十五 10），他们也详细察看神在教会中诸般的恩典，并且他们顺服在他们的元首基督的权柄之下[vii]。他们多次以人的样式向古时圣洁的族长显现，与人交谈，而且接受人的款待（创十八 2）。并且基督也因祂至高中保的职份被称为天使（玛三 1）。[c] 我之所以提到这一段是想坚定单纯信徒的信心，使他们能敌挡那些撒但从古至今所捏造愚蠢和荒谬的观点。

10.神的荣耀并不属于天使

[c] 以下我要面对另一个问题，就是当人听到神藉天使赏赐我们一切的恩惠时，所经常潜入人心的迷信。因此人不理智地倾向于将一切的尊荣归给天使。然而这样做就等于将惟独属神和基督的荣耀转移给天使了。这样在过去好几个时代中，许多人毫无圣经根据地无限量将荣耀归给天使而窃取基督的荣耀。并且我们今日所面对的谬论，几乎没有比这更古老的。保罗在歌罗西书中似乎与某些人激烈的争论，他们将天使抬举到几乎与基督同等的地位。因此他在这书信中严厉地劝勉信徒：基督的地位不但高过众天使，甚至祂是天使一切福份的源头（西一 16，20）。保罗如此劝我们，免得我们离弃基督而将祂惟独所应得的荣耀归给与我们一样依赖的受造物。的确，既然神威严的光辉藉他们照耀出来，所以我们最大的倾向是不加思索地跪下来将惟独属神的敬拜归给他们。连使徒约翰在启示录中也承认他曾经这样做过，但同时天使斥责他：「千万不可！我和你……同是作仆人的，你要敬拜神」（启十九 10；二二 8－9）。

11.神使用天使不是为了自己，而是为了我们

[c] 如果我们考查神为何藉天使彰显祂的大能、保护信徒，以及赏赐信徒祂一切的恩惠，而不是神亲自这样做；我

们就能避免将惟独属神的敬拜归给天使。当然，祂不一定非要这样做，就好像祂少不了天使那样，天使不但没有减轻祂的负担，只要祂喜悦，祂可以不需要天使而自己执行祂的美意。所以神使用天使是为了安慰我们的软弱，使我们不致缺乏对神的盼望和确信。我们只要知道这点：即主亲自应许作我们的保护者。但当我们面临许多危难、伤害和各种仇敌时——有时我们会因自己的软弱充满恐惧，甚至绝望，除非主按照我们所能承担的，使我们确信祂的恩典够我们用。因这缘故，祂不但应许照顾我们，甚至告诉我们，祂差派无数的使者保护我们；只要他们继续环绕并保守我们，无论我们遭遇何种患难，灾难必不致伤害我们。我深信在我们知道独一真神亲自应许保护我们后，我们若仍寻求其它外在的援助，就是冒犯神（cf. 诗一二一 1；诗一二〇1，Vg.）。但因主出于祂无限量的慈爱和温柔，喜悦克服我们这软弱，我们就没有理由轻忽祂这伟大的祝福。伊莱沙的仆人是一个很好的例子：当他发现叙利亚的军队围困城且毫无出路时，他万分恐惧，就如死亡即将临到他和他的主人。在此伊莱沙向神祷告，求神开祂仆人的眼目，让他可以看见；他便立刻看见满山的火车、火马围绕他们，即神所差派的天军要保护他和先知伊莱沙（王下六 17）。这异象使他壮胆，他就不再畏惧先前所惧怕的敌人。

12.不可让天使拦阻我们惟独仰望主

[c]所以不管圣经对天使服事的教导为何，我们都应当运用这教导驱除我们一切的不信，好叫我们对神的盼望更坚固。事实上，天使的帮助是主为我们安排的，好叫我们面临众多仇敌时不至丧胆，就如我们虽有神的帮助却仍会被仇敌击败，我们应当相信伊莱沙所说的：「与我们同在的比与他们同在的更多」（王下六 16 p.）。所以我们若因天使而离弃神，是非常荒谬的，因为神指派天使的原因，就是要见证神随时随地都与我们同在！因此，除非天使直接引领我们到主那里，好让我们仰望祂、求告祂，确信祂是我们惟一的帮助；也除非我们将天使视为神随己意扶持我们的膀臂，叫我们专靠惟一的中保基督，依赖祂、来就祂，并在祂里面得安息；否则天使就是带领我们离弃神。我们应当留意雅各布所见的异象：众天使从梯子下到人间，又从人间回到天上，并且万军之耶和华亲自站在梯子上端（创二八 12）。这就表示惟有借着基督的代求，天使才能服事我们，[e]就如基督亲口说：「你们将要看见天开了，神的使者上去下来在人子身上」（约一 51）。[c]所以亚伯拉罕的仆人虽然被交付在天使的监护之下（创二四 7），却没有因此直接求告天使，而是信赖天使的承诺，迫切地向主祈求，求主怜悯亚伯拉罕（创二四 12）。因为神叫天使施行祂的大能和良善，并不是为了与天使分享祂的荣耀，照样，神应许藉天使帮助我们，并不是要叫我们将一半的信任归给天使，一半归给神。我们要远避柏拉图那藉天使接近神、以及敬拜他们为了亲近神的哲学观[vii]。这就是从亚当至今那些迷信和过于好奇之人企图加添在基督教信仰上的。

（魔鬼在神的计划中，13–19）

13.圣经使我们能敌挡仇敌

[c]圣经一切关于魔鬼的教导都有意题醒我们：要警惕牠们的诡计，也要我们以精锐的武器装备自己，好战胜那些势力强大的仇敌。因当撒但被称为这世界的神（林后四 4）和王（约十二 31），且当圣经将之比喻为一个壮士（路十一 21；cf. 太十二 29），空中掌权者的首领（弗二 2），吼叫的狮子（彼前五 8）时，这些描述就是要我们更小心和儆醒，随时预备好作战。圣经也具体教导这点：彼得在描述魔鬼「如同吼叫的狮子，遍地游行，寻找可吞吃的人」（彼前五 8）之后，接着又劝勉我们要用坚固的信心抵挡牠（ 彼前五 9）。保罗也警告：我们不是与属血气的争战，乃是与执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空属灵气的恶魔争战（弗六 12）之后，劝勉我们要穿戴足以抵挡如此大而危险之仇敌的全副军装（弗六 13 ff.）。圣经早就警告，我们随时都有仇敌的威胁， 并这仇敌

是粗暴残忍的，有大军的势力、极为狡诈、不致疲倦，并有各样凶猛的武器，也精通战术[vii]。我们必须竭尽所能达成这目标：不容许自己因大意或懦弱而被击败[vii]，反而要鼓舞士气战无不胜。既然到死为止我们都要服役，我们就当鼓励自己坚忍到底。事实上，既因深知自己的软弱和无知，我们就当格外求告神的帮助，在万事上惟独依靠祂，因为只有神自己才能提供我们谋略、力量、勇气和装备。

14.邪恶的权势

[c]此外，圣经为了激励我们更加放胆前行，告诉我们，对付我们的不只是一、两个，或几个敌人而已，而是大军队。马可告诉我们，抹大拉的马利亚曾有七个鬼附在她身上而被赶走（可十六 9；路八 2），基督也见证：通常当一个邪灵被赶出之后，只要你给牠留余地，牠将带七个更邪恶的鬼回到牠先前的住处（太十二 43–45）。路加福音告诉我们，一大群鬼附在一人身上（路八 30）。所以这些记载都教导我们：有无数的敌人与我们作战，免得我们轻敌而致懒散。

圣经之所以常用单数提到撒但，是表示一个邪恶国度与公义国度的敌对，就像基督是众圣徒教会的元帅，照样，这世界的王是一切不敬虔和亵渎之帮派的元帅，牠也完全控制他们。因这缘故，基督说：「你们这被咒诅的人，离开我！进入那为魔鬼和牠的使者所预备的永火里去！」（太二五 41）。

15.永不缓和的争战

[c]圣经在各处称魔鬼为神和我们的仇敌，这应当激励我们下决心与牠争战到底。因若我们想要一心荣耀神，这也是应当的，我们当全力以赴，与那位企图消灭神荣耀的撒但作战。若我们根据神的吩咐：愿基督的国降临，我们就必须毫不松懈地与那企图毁坏这国的仇敌搏斗到底。再者，我们若真的在乎自己的救恩，就不应当与那设下陷阱要毁坏这救恩的恶者和睦或谈判。创世记第三章就是如此描述撒但诱惑人不顺服神，为的是要同时窃取神所应得的尊荣及使人堕入灭亡（创三 1–5）。照样，牠在福音书中被称为「仇敌」（太十三 28，39），又被描述为撒杂草的种子为了毁坏永生的种子（太十三 25）。总之，在撒但的一切作为上就证实基督所说有关牠的话，即「牠从起初是杀人的……本来是说谎的」（约八 44）。牠以谎言抵挡神的真理、用黑暗遮掩光明、用谬论缠住人心、制造愤恨、纷争和战争，这一切都是为了推翻神的国度并使人与牠一同堕入永死。这就证明牠有堕落、邪恶，以及恶毒的本性。因牠卖力地企图窃取神的荣耀和攻击人的救恩，就充分证明祂堕落到极点。约翰在他的书信中也指出「魔鬼从起初就犯罪」（约壹三 8）。事实上，他称撒但为一切恶毒和罪孽的罪魁祸首。

16.魔鬼是已堕落的受造物

[c]然而既然魔鬼是神所创造的，我们不要忘记，牠的恶毒不是来自受造当时，而是堕落后的产物。牠应当受咒诅的一切都是由于牠的背叛和堕落。因这缘故圣经警告我们：不要以为魔鬼现今的光景是受造时就有的，而因此将责任推给神。所以基督说：「撒但说谎是出于自己」，也向我们解释是因为「牠不守真理」（约八 44 p.）。其实当基督说「牠不守真理」时，就暗示我们牠曾经遵守真理，又称呼牠为「说谎之父」时，就堵住了撒但的口，免得牠将自己所犯的罪归咎给神。

尽管这些事情圣经只是简要的提到，也不十分详细，但已足以澄清一切对神威严的毁谤。我们又何必多知道魔

鬼的事呢？有些人抱怨圣经没有系统和详细的启示魔鬼的堕落—即堕落的起因、堕落的方式、堕落的时间，以及堕落的性质。但因这些与我们毫无关系，不提或简要的提及是最好的，因圣灵不喜悦毫无意义地用一些空洞的历史故事只为了满足我们的好奇心。从这事上我们应当看出，主的旨意是在圣经上只教导我们造就我们的事。所以，为了避免我们在这无关紧要的事上费时费力，我们就应当满足于圣经对魔鬼本性的简要叙述：最初牠乃是神所创造的天使，但因背叛神，不但自取灭亡，也导致多人的沉沦；因为知道这点与我们有益，所以神在彼得和犹大书中清楚地教导：神并没有宽容那些犯罪（彼后二 4），而且离开住处（犹 6）不守本位的天使。[e]并且保罗在说到神「所拣选的天使」时（提前五 21），无疑就在暗示也有神所遗弃的天使。

17.魔鬼在神的权势之下

[c]至于我们所说撒但与神之间的纷争，我们应当接受这既成的事实：即除非出于神的旨意和许可，否则魔鬼就无能为力。我们在约伯书中读到，魔鬼侍立在神面前要领受神的命令（伯一 6；二 1），并且在牠未经许可之前不敢贸然行恶（伯一 12；二 6）。因此当神喜悦亚哈受欺哄时，撒但自愿要在他众先知口中做谎言的灵；并且在神差派牠之后，牠才执行（王上二二 20－22）。也因同样的缘故，那从主所差派搅扰扫罗的灵被称为「恶魔」，因这恶魔惩罚这位不敬虔君王的罪孽，就如用鞭子鞭打（撒上十六 14；十八 10）。圣经另一处也记载，神藉「降灾的使者」折磨埃及人（诗七八 49）。根据这些具体的例子，因此保罗也教导，弄瞎非信徒心眼是神的作为（帖后二 11），尽管他先前称之为撒但的恶行（帖后二 9；cf. 林后四 4；弗二 2）。显然，撒但是在神的权势之下，不得不事奉神。其实，当我们说撒但敌挡神、行事与神反对时，我们同时就在说：这种反抗也完全依赖神的许可。我们现在并不是在谈撒但的意愿或意图，只是在谈牠行为的结果。因就魔鬼邪恶的本质而言，牠根本不愿顺服神的旨意，因为牠内心完全充满悖逆。所以，牠故意激烈地敌挡神是由于牠罪恶的本性。牠的邪恶驱使牠策划那些牠深信最敌对神的行为。但因神以祂权能的缰绳勒住牠，所以牠只能做神允许牠做的事；这样，不管牠是否愿意，牠仍旧要顺从牠的造物者，因无论在何处，一旦神吩咐牠，牠就被迫服事神。

18.得胜的确据

[c]既因神随己意操纵邪灵、控制他们的行为，甚至叫牠们与信徒作战，袭击他们、扰乱他们的平安、在争战中围困他们、也常使他们筋疲力尽、使他们后退、使他们战兢，甚至有时伤害他们；然而邪灵却从未征服和击败他们。然而就恶人而言，这些邪灵不但征服他们，也将他们推入地狱；这些恶魔完全辖制恶人的身心，也利用他们，就如他们是行各种可羞耻之事的奴隶。就信徒而言，当他们被这些仇敌扰乱时，他们就聆听这样的劝勉：「不可给魔鬼留地步」（弗四 27，Vg.）。「你们的仇敌魔鬼如同吼叫的狮子，遍地游行，寻找可吞吃的人。你们要用坚固的信心抵挡牠」（彼前五 8－9 p.），等等。保罗也承认他不在这争战之外，因他记载神差派撒但的使者使他谦卑（林后十二 7），免得他自高自大。因此，神的儿女都免不了这样的试炼。但既然神预言伤撒但的头（创三 15），亦即藉基督和祂的肢体击败牠；所以我绝不相信撒但能击败信徒。的确信徒常经患难，但不致于被打倒；他们虽在暴力的拳击下暂时跌倒，神却扶起他们；他们虽受伤却不致丧命；总之，他们虽然一生劳苦，却终将得胜。

[e]但我也不是说信徒在任何事上都不会被打败。因为就我们所知，神以祂公义的报应将大卫交给撒但一段时间，让大卫屈服撒但的引诱而数点以色列人（撒下二四 1）。然而保罗说：即使人落入撒但的网罗（提后二 25－26）并不代表就完全失去赦罪的盼望。[c]在另一处经文中，保罗教导，神对于我们至终将打败撒但的预言在今生就开始应验；

因我们一生都在争战中，最后终将得胜。保罗说：「赐平安的神快要将撒但践踏在你们脚下」（罗十六 20）。基督我们的元帅一直得胜，因这世界的王在祂里面毫无所有（约十四 30）。此外，这胜利也在我们基督的肢体上开始显明；在我们即将脱去肉体时，这胜利便告捷。现今就肉体而言，我们仍受罪的影响，然而来世我们将充满圣灵的力量。

这样，当基督的国越建立，撒但的国便越倾覆；就如主自己说：「我曾看见撒但从天上坠落，像闪电一样」（路十 18）。主的这话与使徒所说他们讲道中的大能是一样的。[e] 以及：「壮士披挂整齐，看守自己的住宅，他所有的都平安无事；但有一个比他更壮的来，胜过他」（路十一 21－22 p.）。而且基督藉死亡胜过那拥有死亡权势的撒但（来二 14），并战胜撒但和牠一切的随从，使牠不致于伤害教会。要不然，撒但和牠的使者将时时百倍地胜过教会。因为我们的软弱和撒但的凶神恶煞，除非我们依靠我们元帅的胜利，否则在魔鬼多方和不断地攻击下，我们怎能站立得住呢？[c] 神不允许撒但统治信徒，却准许牠统治不敬虔的非信徒，就是那些不属主的羊群。圣经记载撒但统领这世界，直到牠被基督赶出（cf. 路十一 21）。同样，圣经说撒但弄瞎一切不信福音之人的心眼（林后四 4）。再者，圣经也说撒但为了成全牠的事工而「在悖逆之子心里运行」（弗二 2），这也是理所当然的，因一切不敬虔的人都是早已预备遭毁灭的器皿。那么，他们若不受神报应使者的约束，要受谁的约束呢？最后，圣经说他们是出于他们的父魔鬼（约八 44）；既因信徒带有神的形像被称为神的儿女，照样，堕落之子带有撒但的形像被称为撒但的儿女是贴切的（约壹三 8－10）。

19.魔鬼并非虚幻的想象，而是实际存在的

[c] 既然以上我们已经驳倒[vii]那有关圣天使肤浅的哲学，即教导天使只是神在人心里所产生好的灵感或感动；照样，现在我们也要驳倒那些胡诌魔鬼只是我们的肉体所产生的邪恶情感或情绪[vii]。我们很快就能驳倒这些谬论，因圣经中有许多经文清楚地论述这问题。首先，那些从起初光景堕落的灵（犹 6）被称为邪灵或背道的天使（太十二 43）。这些称呼本身就足以证明牠们并非幻觉或想象中的情感，而是有知觉和思想的灵。同样，当基督和约翰将神的儿女与魔鬼的儿女做比较时（约八 44；约壹三 10），若「魔鬼」这称号所代表的只是邪恶的情感，那么这种比较有何意义呢？使徒约翰也更清楚地说：「魔鬼从起初就犯罪」（约壹三 8）。同样，当犹大告诉我们「天使长米迦勒与魔鬼争辩」（犹 9）时，诚然他是将良善的与悖逆的同时作比较。约伯记的记载也与此一致，即撒但一同与圣天使侍立在神面前（伯一 6；二 1）。此外，最清楚的经文就是那些提到魔鬼已开始受神审判，并将在复活之日完全受刑。魔鬼喊道：「神的儿子，时候还没有到，祢就上这里来叫我们受苦吗？」（太八 29）。同样，「离开我！进入那为魔鬼和牠的使者所预备的永火里去」（太二五 41）。又说：「就是天使犯了罪，神也没有宽容，曾把牠们丢在地狱，交在黑暗坑中，等候审判」（彼后二 4）。

假如魔鬼不存在，那么这些论及魔鬼将受永远的审判、有火为牠们预备、牠们已开始被基督的荣耀所折磨的经文就毫无意义了！然而就相信真道之人而言，他们无须探讨这事；但就这些无聊的猜测者而言，他们喜新厌旧，对圣经上的见证毫无兴趣。所以，我想我已完成了我原先想成就的事，即装备敬虔的人抵挡那些急躁之人用来欺哄自己和单纯之人的异端邪说。然而从另一个角度来看，这问题也值得一谈，免得有人怀疑魔鬼实际的存在，而以为没有仇敌以致闲懒、不儆醒而忽略抵挡仇敌。

（神创造事工的属灵教导，20–22）

20.神创造的伟大和丰盈

[e(c)]同时，既然神将我们安排在这如此美丽的露天剧场中[vii]，我们就不应当以敬虔的态度欣赏这伟大奇妙的事工为耻。[c]就像我所说过的[vii]，尽管这不是我们信心主要的根据，却是最初的证据。无论我们向何处观看，一切都是神的作为，神要我们同时以敬虔的心默想万物被造的目的。神为了要我们以真信心明白就认识神而言与我们有益的事，首先祂要我们了解摩西（以及之后巴西流（Basil）和安波罗修（Ambrose）[vii]这两位圣徒更清楚详细的解释）所记载有关宇宙创造的历史（创一、二章）。从创世的历史中我们可以学到：神以祂话语的大能和圣灵从虚无中创造天地；之后又创造各样的活物以及无生物，又以奇妙的顺序创造无数不同的受造物，也赐给每一样活物自己的本性、用处、和居住的地方；尽管这一切都必将衰残，祂仍然保守每一种种类的活物，直到世界的末了。同样我们也学到：神以隐秘的方式滋润一些受造物，就如时常将新的活力赐给他们；也将生育能力赐给某些活物，免得他们死后就绝种；神奇妙的以无限量的丰盛、各样的活物，以及美丽装饰天地，这天地就如一栋既宽敞又豪华的住宅，里面充满许多高贵的装饰。最后，我们从神创造人又赋予人奇妙的身体以及伟大和众多的才能，得知人是祂一切受造物中的杰作。但既然我的目的不是要详述宇宙创造的历史，所以我想以上的略述就已足够。因为就如我刚才所说的，从摩西及其它伟大圣徒的著作中进一步研究神的创造（创一、二章）更有帮助。

21.我们当如何默想神创造宇宙的作为？

[e(c)]我不再讨论默想神事工的目的和意义，因我在这章的前面已讨论过[vii]，[c]所以我只会根据现在教导的需要而略提。其实，我们一切的口才和形容都无法贴切地描述神在创造宇宙中如何彰显祂无法测度的智慧、权能、公义，以及良善，如此伟大的作为。无疑，神要我们不断地默想祂奇妙的事工，好让我们透过一切受造物的明镜清晰地看见神的智慧、公义、良善，以及权能的丰盛。神不要我们草率的一眼扫过，而是要我们定睛反复思想。但因为我们的目的是要教导，所以我们就无须高谈阔论许多非必要的主题。简言之，只要读者们留意这普遍的原则，即不要忽视或忘记神在祂的受造物上所彰显的权能，并且学习将之运用在自己身上好激励自己，如此，才能以真实的信心明白何谓神是创造天地万物的主宰。这原则的前半部份教导我们：要思考造物者的伟大，因祂以奇妙的顺序设置、安排天上闪烁的众星，甚至我们无法想象比这更为壮观的景象；祂也定位一些星星使之毫无移动。也有一些星星在祂所指定的轨道上运行并不偏离；神预定一切天体的运转，好让我们辨别白日、黑夜、月份、年份，以及四季；并且虽然祂预定不同长短的黑夜、白昼，却仍是井然有序。当我们观察到神以祂的权能支撑这无边际的宇宙，并使这宇宙体系[vii]有条不紊的运转时，就再次地彰显神的伟大。只要从这几个例子就能清楚明白当如何默想神创造宇宙的作为。若再举更多的例子，这本书就没完没了了。总而言之，宇宙中有多少受造物就有多少彰显神权能的神迹，也就有多少良善的象征以及智慧的明证。

22.默想神创造中的慈爱激励我们感激和信靠祂

[c]这原则的后半部与信心有更密切的关系。我们要相信神为了我们的益处和救恩预定万事，也要因神在我们心里的运行和祂赏赐我们的大福份认定祂的大能和恩典，而因此激励自己信靠、求告、赞美和热爱祂[vii]。事实上，就如我以上所谈论的[vii]，神亲自藉创造的次序证明祂是为了人的缘故创造万物。神在六日之内创造宇宙有祂的用意（创一 31），尽管神可以在刹那间不费吹灰之力就造齐宇宙万物。然而神喜悦向我们显明祂对我们的护理和父亲般的关怀，所以在造人之前祂早已安排了，祂预先就知道人所需用和对人有益的一切。当我们想到，甚至在我们出生前，

这慈悲的天父早已表现祂对我们无比的关怀时，之后我们若仍怀疑祂的关怀，有多忘恩负义！此外，从摩西的记载中我们得知，因神的慷慨使万物都在我们的管理之下（创一 28；九 2），诚然，神这样做并非只是使我们挂名，愚弄我们。这反而证明，到死为止我们必定一无所缺。

综上所述，无论何时我们称神为创造天地万物的主，我们就应当同时留意，神所创造的这一切都在祂的手中和祂的权柄之下，并且我们是祂的儿女，是祂所悦纳的，祂也必定保护、扶养和教导我们。所以，我们要惟独等候神丰盛的赏赐，并完全信任祂不至于使我们在救恩上缺乏，且惟独仰望依靠祂！祂也允许我们向祂求告我们一切的渴望；同时我们也当承认一切临到我们的恩惠都是祂的赐福，也要心存感恩。最终，在祂甘甜的慈爱和恩惠的吸引下，我们当学习如何全心全意的爱和事奉祂。

[vii]参阅 I. 5. 5 and Cicero, *Nature of the Gods* I. 13. 33 (LCL edition, pp. 34 – 35).

[vii]奥古斯丁, *Confessions* XI. 12 (MPL 32. 815; tr. LCC VII. 253).

[vii]参阅 I. 5. 12, 15 和 I. 6. 1 中「镜子」的比方。

[vii]奥古斯丁, *On Genesis, Against the Manichees* I. 2. 4 (MPL 34. 175).

[vii]奥古斯丁, *City of God* XI. 5 (MPL 41. 320; tr. NPNF II. 207).

[vii]参阅 I. 14. 22.

[vii]I. 13. 22 – 24.

[vii]I. 15 and II. 1.

[vii]参阅 I. 13. 1, note 3.

[vii] “auvtousi,a.”

[vii]奥古斯丁反驳摩尼教徒说：“*natura, in qua nullum bonum est, non potest,*” *City of God* XIX. 13 (MPL 41. 641; tr. NPNF II. 409)，也说人的邪恶并非来自受造当时，而是败坏之后的结果，*Against Julian* I. 5. 16, 17 (MPL 44. 650 f.; tr. FC 35. 18 ff.); 参阅 also his *Contra Julianum, opus imperfectum* I. 114 (MPL 45. 1124 f.)。

[vii]奥古斯丁, *City of God* XI. 9 (MPL 41. 323 – 325; tr. NPNF II. 209 f.); 伦巴都, *Sentences* II. 2. 1 (MPL 192. 655).

[vii] “mataiw,mata.”

[vii] *“Dionysium illum, quicunque fuerit.”* 他指的是 Pseudo-Dionysius, *De coelesti hierarchia* (MPG 3. 119 – 368; tr. J. Parker, *The Celestial and Ecclesiastical Hierarchy of Dionysius Areopagitica*). 加尔文大概在想到路德的 *Babylonish Captivity* 有关按牧的教导：「对我而言……我完全不赞成如此称赞 Dionysius，不管他是谁（*quisquis fuerit*），因为他没有正统神学的观念」（Luther, *Werke* WA VI. 562，本人的翻译；参阅 *Works of Martin Luther* II. 275）。Sorbonne 对路德的咒诅, April 15, 1521,一部份的因素是根据他所说的这句话。直到第十七世纪才发现那些本来被认为是徒十七 34 中 Dionysius Areopagitica 写的作品（late fifth-century）根本不是他写的。

[vii]参阅 CR LII. 85;Dante, Divine Comedy, Paradise 28. 97 – 139 (following Pseudo-Dionysius) and Milton’s line (*Paradise Lost* V. 601, repeated 769):“Thrones, Dominations, Princedoms, Virtues, Powers.”

[vii]参阅 Comm. Harmony of the Evangelists, Mark 5:9：「每一个人都有许多保护他的天使」。

[vii]Origen 认为天使长 Raphael，Gabriel，和 Michael 有特别的职份：*De principiis* I. 8. 1 (GCS 22. 228; MPG 11. 176; tr. ANF IV. 264 f.; Butterworth, *Origen On First Principles,* pp. 193 f.). 中世纪的神学教导，天使有不同的地位和职份，但这教导是受 Pseudo-Dionysius 很大的影响，而加尔文本来就不接受 Pseudo-Dionysius 是真实的。参阅 伦巴都，*Sentences* II. 9 (MPL 192. 669)，以及 Aquinas 更详尽的讨论，*Summa Theol.* I. 106－114。在这段的第一句和最后一句及第 4 段中，加尔文根据他一贯的教导否定 Aquinas 对天使完全出于猜测的教导。参阅 *Summa Theol.* I, questions 108, 113 有关天使的阶级和守护天使。

[vii]See Comm. Ps. 34:7. Calvin 在这里肯定神差遣许多天使保护祂的每一个选民。

[vii]See I. 9. 1, note 1. 在 *Contre la secte phantastique des Libertins* 11 (CR VII. 179 f.) 中， Calvin 引用放纵派者有关天使的「异教」观。

[vii] *"Spiritus naturae subsistentis."*

[vii]参阅上面的第 6 和第 7 段。

[vii]Plato, *Epinomis* E 984 (LCL Plato VIII. 462 f.)，Plato 在这里教导，人应当向天使祈祷，把他们当作人、神之间的代求者而尊荣他们。参阅 *Symposium* 202 (LCL Plato V. 178 f.). Benoit 认为加尔文在这里错误地引用 Cratylus 的话 (*Institution* I. 196)：他在 OS III. 164 引用 "*Cratylus* 398"，但这与这里的教导没有关联。

[vii]Calvin 经常提到神国度与撒但国度的争战。参阅 K. Fröhlich, *Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin,* pp. 19 ff.

[vii] *"Socordia vel ignavia,"* 加尔文的这句话大概是来自 Sallust 的作品中相似的词组，*War with Catilin*e 52. 29 and 58. 4, 以及 *Letter to Caesar* 10. 9: *"Quorum animos socordia atque ignavia invasit"* (LCL edition, pp. 106, 118, 482)。

[vii]I. 14. 9.

[vii]*Contre la secte phantastique des Libertins* 12, 22, 23 (CR VII. 181, 228, 239).

[vii]参阅 I. 5. 8, note 27; I. 6. 2; II. 6. 1; III. 9. 2.

[vii]I. 5. 1－5.

[vii]Basil, *Hexaemeron* (homilies on the six days of Creation) (MPG 29. 3－207; tr. NPNF 2 ser. VIII. 52－107); Ambrose, *Hexameron* (CSEL 32 1. 1－261; MPL 14. 133－288). 大多数的基督徒相信，神从无中创立世界（*ex nihilo*）。参阅 I. 15. 5. 在古时候，伊比鸠鲁派者否定这解释的可能性，如：Lucretius 写 "*Nil posse creari de nilo*" (*De rerum natura* 1. 155; LCL edition, p. 12). 奥古斯丁（除了他对灵魂来源的教导以外，因我们不知道他是否相信神从无中创造灵魂。）教导，神从无中创立世界，譬如 *Faith and the Creed* 2. 2 (MPL 40. 182; tr. LCC VI. 354 f.). Westminster Confession IV. 1 也记载：「神喜悦从无中创立世界和万物」。参阅 E. Brunner, *The Christian Doctrine of Creation* (tr. O. Wyon) II. 9 ff.; L. B. Gilkey, *Maker of Heaven and Earth,* pp. 46 f., 88; H. A. Wolfson, "The Meaning of *ex nihilo* in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas": *Medieval Studies in Honor of J. D. M. Ford*, pp. 355－367.

[vii]I. 5. 1－4.

[vii] *"Caelestis machinae."* 参阅 I. 10. 1, note 2. Joseph Addison 庄严的诗歌 "The Spacious Firmament

on High” 受到加尔文这里的教导很大的影响。

[vii] 加尔文在别处也重复这教导：CR XXVI. 255; XXVIII. 22, 232; XXXII. 89, 428; XXXIII. 572; XXXVI. 589; XLI. 67; XLIII. 254; XLIV. 5. 斯多亚派者（与伊比鸠鲁派者不同）相信，宇宙是为了人的缘故受造。Lucretius 也否定这教导，*De rerum natura* 5. 156 f. (LCL edition, pp. 350 f.). Cicero 的 *Nature of the Gods* 里的 Balbus（演斯多亚派者的角色），II. 62. 154－66. 167 (LCL edition, pp. 273－283)，也详细地讨论「世界是为了众神和人而造的，并且万物都是为了人的享受被造和安排的」这题目。Lactantius 也同意说：「神创造世界一定有一个目的。斯多亚派者说，世界是为了人的缘故而造的，这说法也是对的」。*Epitome of the Divine Institutes* 68 (CSEL 19. 752; tr. ANF VII. 252).

[vii] I. 14. 2.

第十五章

[e]受造时的人性、神赐人的才能、神的形像、自由意志，及人堕落前的尊严[vii]

（人的本性已残缺，但仍有神的形像，尽管这形像几乎消失了 1–4）

1.人被造时是纯洁无瑕的；所以人不能因自己的罪而迁怒造物主

现在我们要讨论人的创造；不但因为在神一切的创造物中人是彰显神公义、智慧和慈爱最高贵的杰作；也是因为就如我们在第一章中所讨论的[vii]，即为了对神有清楚和完整的认识，我们也必须同时认识自己。这自我的认识有两方面：即认识我们受造时的光景以及亚当堕落后的光景。除非我们认识我们败坏和堕落后所处可悲的光景，否则探讨我们受造时的光景就帮助不大，但我们现在只要探讨我们原先正直的光景。[e(b)]其实在我们讨论人现在悲惨的光景之前，知道人原先的光景是有帮助的。[b]我们应当谨慎，免得只单独谈论人与生俱来的的邪恶，让人以为我们在责怪那创造我们的神。因为不敬虔之人以此为借口，认为只要他能宣称他所拥有的瑕疵在某种意义上来自于神，那他们的观点就有充分的根据。他们在受责备时毫不犹豫地与神争辩，甚至将自己的过犯归咎神。连那些期望被人认为是敬虔的人，仍然有意将自己的堕落归咎于大自然，竟不晓得他们的言语虽然委婉，却仍是侮辱神。若我们想证明有任何缺陷是天生的，这也是污蔑神。

由此可见，我们的肉体忙碌地寻找一切可以将自己的邪恶归咎别人的诡计，因此我们就必须毫不留情地抵挡这邪恶的倾向。所以当我们讨论人类的堕落时，我们要尽力抵挡自己一切的诡计，而让神完全显为公义。[e]之后我们将在恰当的时候解释，人离神起初赏赐亚当的纯洁有多遥远[vii]。我们必须明白当神用尘土创造人（创二 7；十八 27）时，人是谦卑的。因为那些不但「住在土房里」（伯四 19），而且就连自己的身体也是尘土的人，却自夸自耀是何等荒唐！但既然神不但喜悦赐生命给瓦器，甚至也预定这瓦器作为永恒之灵的居所，那么亚当以祂造物者的慷慨为荣是对的。

2.身体和灵魂的区分

[e]人是灵魂和肉体所组成应当是无可争议的。我所说的「灵魂」（soul）指的是永恒却是被造的本质，也是人最高贵的部份，有时称之为「灵」（spirit）。虽然「灵魂」这两个字放在一起时其意义与「灵」有所不同，但当「灵」

这词单独使用时，意思与灵魂一样；就如所罗门论到死亡时说：「灵仍归于赐灵的神」（传十二 7）。当基督将祂的灵交与父（路二三 46）以及司提反将他的灵交付基督（徒七 59）时，意思是当灵魂从肉体的牢笼得自由时，神就是灵魂永久的护卫者。有些人凭想象认为灵魂被称为「灵」因它是一种气，或神将之输入身体的某种力量，但却没有自身的本质，然而灵魂本身和圣经的教导都驳斥这种愚昧的论点。显然当人过度热爱世界时就变得很迟钝；的确，既因人离开了众光之父（雅一 17），他们便被黑暗弄瞎心眼，以至于他们认为人死如灯灭；然而在这幽暗中，神的光并未完全暗淡到无法触动人知觉他们灵魂的永恒性。诚然，辨别善恶的良心对神的审判有反应就是灵魂不朽的证据。毫无本质的活动如何能站在神的审判台前，并因自己的罪刑感到恐惧呢？因身体不会惧怕灵魂的惩罚，这就证明灵魂确实存在。认识神本身也证明超越世界之灵魂的永恒性，因为某种暂时的活力本身无法认识生命的源头。

总之，神赐给人许多心智杰出的才能上都盖有神性的印记；这些才能也证明灵魂的永恒性。禽兽天生的感官只局限于物质。而人心灵敏到能探究天地以及自然的奥秘，又能在万代的历史中以其惊人的理解力和记忆力整理每一事件的次序，也能从过去的历史推知未来，这就无可辩驳的证明在人的身体内隐藏了另一个东西[vii]。我们居然能以自己的理解力领悟无法看见的神和众天使，是身体无法达成的。我们也能分辨正直、公义，以及可敬的事，也是身体所不能做的。所以人的灵魂必定是这知识的来源。其实，睡眠本身使人看来像被麻醉，也像死了一般，但却是灵魂永恒性的明证，因在梦中会想象从未发生的事和未来的事。即使外邦的作者也以华丽的文笔大肆赞扬人的才能[vii]；然而对敬虔的读者而言，我以上简要的提及便足够了。

除非灵魂是人的主要部份，并且有别于身体，否则圣经就不会教导说我们居住在土房里（伯四 19），并在死后我们离开这肉体的帐棚，脱去已朽坏的身体，好让我们在末日按我们所行的善受奖赏。所以这些经文和其它众多类似的经文不但清楚的将灵魂和身体作区分，也用「人」来称呼灵魂，这就证明灵是人主要的部份。当保罗劝勉信徒要除去身体和灵魂一切的污秽（林后七 1）时，就指出罪的污秽存在两个部份。彼得称基督为「灵魂的牧人监督」（彼前二 25），若基督并无可牧养的灵魂，那么彼得说这话就是错误的。若灵魂本身并无本质，那彼得说「灵魂永恒的救恩」就毫无意义（彼前一 9 ），或劝勉信徒洁净自己灵魂的私欲并与灵魂争战也是无意义的（彼前二 11 p.）。照样，希伯来书的作者说：牧师「为你们的灵魂时刻儆醒」（来十三 17 p.），也证明灵魂的存在。保罗求告神为他的灵魂作见证（林后一 23，Vg.），这也证明同样的结论；因为除非灵魂能受刑罚，否则不可能在神面前有罪。并且，基督吩咐我们，当怕那能将身体和灵魂都灭在地狱里的，这就更清楚的证明灵魂的存在（太十 28；路十二 5）。当希伯来书的作者分别提到我们肉身的父亲与那位「万灵的父神」时，没有比这更清楚证明灵魂的本质了（来十二 9）。此外，当灵魂从身体的牢笼得释放时，除非它得以存活，否则基督说拉撒路的灵魂在亚伯拉罕的怀中享福，又说那财主的灵魂被判受可怕的折磨，就是荒唐的（路十六 22–23）。当保罗教导我们，住在身内便与主相离，离开身体便与主同住（林后五 6，8）时，也肯定这一点。最后我只要加上路加所说的，即撒都该人的大谬论之一是他们否定灵魂和天使的存在（徒二三 8）。

3.神在人身上的形像和样式†

[e]对这问题另一个可靠的证据就是，人以神的形像被造这事实（创一 27）[vii]。尽管人的身体彰显神的荣耀，然而彰显神形像的主要是人的灵魂。我们的身体有多使我们与禽兽有别，就有多证明我们比牠们更接近神。若有人说「神的形像」也包括这事实，即「虽然其它活物屈身而行且需抬头才能望天，而人却是直立行走，其面就可以直接望天

观看众星」[vii]，我也不否认这种说法——只要我们都相信这坚定的原则，即虽然人的外表彰显神的形像，但神的形像主要是属灵的。阿西安得（Osiander）[vii]的作品证明他是编造虚无的邪恶天才。他黑白不分的说神的形像包括人的身体和灵魂，将属天和属地的混为一谈。他说父、子、圣灵都各将祂们的形像摆在人身上，因不管亚当是否保持正直，基督仍要成为人。那么根据他的说法[vii]，神就是按照基督将取的肉身之模样创造亚当，然而圣经何处记载基督是圣灵的形像呢？我承认在中保这位格上神整个神性的荣耀得以彰显，但那永恒之道怎能被称为圣灵的形像呢？因祂在位格上的次序先于圣灵。简言之，若后者称前者为自己的形像，那么圣子与圣灵之间的区别就荡然无存了。再者，我也想听他解释，基督所取的肉身如何与圣灵相似，并藉哪种记号彰显圣灵的样式？并且，既然「让我们造人……」（创一 26）这话也是圣子所说的，那基督岂不就是自己的形像了。但这是完全不理智的。此外，我们若接受 阿西安得的捏造，那么亚当就是按照基督将取肉身的模样被造的；但圣经教导，亚当是照神的形像被造的。他解释神照自己的形像创造亚当，意思是神照基督将取肉身的样式造他（因基督是神惟一的形像）[vii]，这说法虽然比一般信仰不正统之人更巧妙和吸引人，却仍是异端。

历史上的解经家们激烈的争辩「形像」和「样式」之间的差别，他们无异在寻求不存在的差别，其实「样式」只是进一步解释「形像」罢了。首先，希伯来文经常重复表达，是众所周知的；其次，经文本身十分清楚，人被称为神的形像只是因为他像神。这样看来，那些想更深奥的解释这些术语的人是可笑的：他们说形像（*zelem*）是灵魂的实质，样式（*demuth*）却是灵魂的质量；或他们另有其它的解释[vii]。当神决定照自己的形像造人时，这话很笼统，所以为了解释祂的意思，祂又加上了「按着我们的样式」，就像在说，他打算造人，且藉人与自己相似之处彰显自己。摩西在记录人的创造之后又重复提到「神的形像」两次，却没有提到「样式」。阿西安得肤浅的反对说：不是人的一部份（灵魂及其一切的机能）被称为神的形像，而是整个亚当，虽然他的名字来源于他所出之土。我想所有理智的读者都同意这反对是肤浅的。因为虽然圣经说人是必死的，然而这并不表示人的灵魂不是永恒的，同样人被称为「理性的动物」[vii]，然而这并不表示他的理智和聪明是属身体的。所以尽管灵魂不是人，但当我们说人照神的形像被造是指灵魂说的时，并不荒唐；这句话也不会与我上面的原则有冲突，即神的形像包括一切人和其它活物不同的方面。因此，神的形像这词指的是神原先赏赐亚当的尊严，因他当时有悟性，他的情感也在理智的支配之下，他一切的知觉都有正确的顺序，并且他当时将他一切卓越恩赐的荣耀都归给神。虽然神的形像主要是指人的心智、灵魂和灵魂的机能，但是人的每一部份包括其身体也都多少彰显神的形像。显然，世界上各个角落都彰显神的荣耀，因此我们得知当神将祂的形像摆在人身上时，人就与其它受造物形成强烈的对比，超越其它的受造物。我们也不应该否认天使是按照神的形像被创造的，因正如基督的见证，我们完美的顶点将与天使一样（太二二 30）。摩西记载神照自己的形像造人，这表示神对人特别的恩待，尤其当我们将人与其它可见的受造物作比较。

4.圣经告诉我们，基督更新了神在人身上的形像，藉此我们才能明白这形像的性质

[e]除非我们了解人在哪一些机能上与其它受造物不同：否则我们对「形像」这一词的理解就不完整，因为人就是在这些机能上彰显神的荣耀。而且我们在人堕落的本性被更新的事上，最清楚看到这点。毫无疑问，当亚当从他起初的光景堕落后，他的这背叛使他与神隔绝。所以，虽然我们承认在人堕落之后，神的形像没有完全被毁灭，但这形像已败坏到所存留的部份也是可怕的残缺。因此，我们得救的开端就是在基督里重新获得神的形像，基督被称为第二个亚当，也就是因为祂使我们重新获得真正和完整的尊严。所以当保罗将基督所赐给信徒叫人活的灵，与神造亚当时所赐给他活的灵作对比（林前十五 45）时，他称赞的是叫人重生这更丰盛的恩典，但他也没有忽略另一个重

点，即重生最终的目的就是基督使我们重新获得神的形像。[e(b)]因此保罗在另一处教导说：「这新人……渐渐更新，正如造他主的形像」（西三 10 p.）。同样：「穿上新人，这新人是照着神的形像造的」（弗四 24，Vg.）。

我们现在要讨论保罗对这更新主要的教导。首先他教导这更新包括知识，其次是纯洁的公义和圣洁。我们由此可知，从创世以来，神的形像在人思想的亮光、心里的正直，和其它各部份正常的情况之下，是可见的。因尽管我承认这些是提喻的说法，然而这是不变的原则，即神造人时给人的形像和人堕落后神更新人的形像[vii]是一样的。[e(c)]这也与保罗在另一处的教导一样：「我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光……就变成主的形像（中文圣经和合本）译作形状）」（林后三 18）。可见基督是神形像最完美的彰显，若我们效法这形像，就得以在真敬虔、公义、纯洁，以及智慧上更新，而戴上神的形像。

[e]当我们明白这道理后，阿西安得有关神的形像是指身体的形状而言之幻想就烟消云散了。保罗声称只有男人才是「神的形像和荣耀」（林前十一 7，Vg.），并且女人与神的荣耀毫不相干，根据这里的上下文，保罗的意思是指教会的组织。到此为止，我已充分证明「形像」包括一切有关属灵与永生的事，约翰也用不同的说法表达同样的意思，他说：从起初在神永恒之道里的「生命」是「人的光」（约一 4）。约翰的意思是要赞美神奇妙的恩典，神藉此恩典使人超越其它活物之上，因人所拥有的生命包括理智的亮光。他同时也告诉我们，人是如何照神的形像被造的。神的形像就是亚当堕落之前在他身上所照耀出来人性的完美，但这形像之后受损、几乎消逝，以至于所存留的也只是混乱、残缺不全，以及污秽不堪的。然而神的选民在某种程度上仍彰显这形像，因他们被圣灵重生；而在他们回天家时，这形像将臻于完美的荣耀。

然而为了明白这形像包括哪些部份，我们有必要探讨灵魂的机能。奥古斯丁（Augustine）揣测灵魂是三位一体的反射，因人的灵魂有智慧、意志、以及记性[vii]，然而这并不正确。[e(b)]又有人说神的形像是指神赏赐人管理的职份，这也是不对的。就好像人只在这职份上与神相似，即神交给人管理世界万物的权柄；[e]其实神的形像正确的说是在人心里，而不是人的外表，事实上，神的形像就[c]是人灵魂内在的良善。

5.摩尼教徒的谬论

[e]在我们进一步讨论之前，我们必须先反驳摩尼教徒（Manichee）误导人的谬论，因瑟维特（Servetus）在这时代又开始教导这谬论。因圣经说：神将生气吹在人的鼻孔里（创二 7），他们误以为人的灵魂是神实质的一部份，就如神将祂无限神性的一部份注入人里面。然而要揭穿这邪恶的谬误所伴随污秽的荒唐是轻而易举的。因若人的灵魂直接来自神的本质[vii]，那么神的本性不但是可变和情绪化的，也是无知及充满邪情、软弱，以及各样罪孽。没有什么比人更善变的了。互相敌对的意念在人心里搅扰人。人一再地被自己的无知误导。连微不足道的试探都能胜过人。我们晓得人心是隐藏各种污秽的器皿。若我们说灵魂来自神的本质，或是隐藏在人心里的神性，那么我们就必须说这一切都属于神的本性。难道这不是令人战兢的想法吗？保罗的确引用亚拉突（Aratus）[vii]的话说：「我们也是神所生的」（徒十七 28），然而他所指的是质量而非本质，因神的确以祂的恩赐装饰我们。同时，分割造物者的本质给每个人一部份是完全愚蠢的。所以我们必须接受这事实，即虽然灵魂刻有神的形像，却仍然与天使一样是被造的。然而创造并非注入，而是从虚无中造出人的本质。若根据圣经所说，人的灵魂是神所赐的，并在离开身体之后归于赐灵的神（cf. 传十二 7），我们不可因此说这灵是神实质的一部份。并且阿西安得常常因自己的谬误走火

入魔，在这事上他也将自己缠在亵渎的谬误中动弹不得；因他主张神公义的本质对衪的形像而言是不可或缺的，就好像除非基督的本质注入我们身上，否则神无法靠衪圣灵的大能使我们效法衪自己！无论这些人如何掩饰自己的诡计，也无法使理智的读者看不出这摩尼教徒的异端。并且当保罗论及人重新获得神的形像时，神显然要我们因此得知，人效法神的方式并不是借着神注入自己的实质给人，而是借着圣灵的恩典和大能。衪说：「信徒敞着脸得以看见主的荣光……就变成主的形像，荣上加荣，如同从主的灵变成的」（林后三 18），圣灵的确运行在我们心里，却不是赐给我们神的实质。

（就亚当的堕落反驳哲学家对灵魂的观念，6–8）

6.灵魂与其机能

[e] 信从哲学家对「灵魂」的定义是愚昧的。除了柏拉图（Plato）之外，他们当中几乎无人主张灵魂的永恒性。其实，苏格拉底的一些门徒也提过这事，但他们的论述证明：没有人能清楚的教导连自己都不确信的信念。因此柏拉图的观点较为准确，因他相信神的形像与人的灵魂有关[vii]。但另外那些人则主张灵魂的机能只属于今生，甚至否认灵魂在身体之外存在[vii]。

事实上，我们已经解释过，圣经教导灵魂是非肉体的实质[vii]；然而我们现在要接着教导，虽然灵魂不受空间的限制，然而却依附在人身体上，居住在内就如在房里；不只赋予身体生命，也是使各部份的器官发挥功用，及统治人的生命，不仅使人尽日常的本分，也同时激励人尊荣神。虽然因人的败坏，我们几乎看不出灵魂叫人尊荣神的功用，然而就连人的罪也显明人知道他有尊荣神的本分。人在乎自己的名誉岂不是由于羞耻感吗？并且人会有羞耻感岂不是因为他在乎当尊荣的事吗？这皆缘于人明白自己被造为要行义，且行义就是宗教的种子。无疑，既然人被造是为了默想属天的生活[vii]，照样无疑地，神已将这知识刻在人的灵魂上。并且人若对快乐完全无知（而与神联合是快乐的极致），那他就没有达成神赐他理解力的主要目的。照样，神给人灵魂主要的目的是渴望与神联合。所以人越想亲近神，就越证明他拥有理解力。

我们应当远离那些声称人有情感和理智两种灵魂的人[vii]，因这些人的教导表面上似乎有所根据，其实却是不合逻辑的；若不远离他们，我们就会在一些次要甚至无用的事上自找麻烦。他们胡诌身体的行动与灵魂的理性有极大的冲突。然而，事实上理智本身也经常有冲突，就像作战的军队一样。但既因这争战是来自人本性的堕落，那我们就不能因为人的机能搭配得不够协调而推论这争战证明人有两种不同的灵魂。

[e (b)] 然而，就任凭这些哲学家狡猾地讨论这些机能吧。为了敬虔的缘故，我们只要下一个简要的定义就够了。[e] 我确实同意他们所教导的是真的，不但使人愉悦且叫人得益处，也有巧妙的教导技术。我也不会禁止那些热心研究它们的人。首先，[b] 我承认人有五种感官，柏拉图喜欢称之为器官，且人藉这些感官接触一切事物[vii]。其次，是人的想象力，它将所感知的事物分门别类；再次是判别事物的理智；最终是人的理解力，它将理智漫无目的思考之事作系统而有目的的研究。与此相似，除了理解力、理智，以及想象力（三个灵魂认知的能力）外，还有三种欲望：意志，追求理解力和理智所提供的；愤怒，对理智和想象力所提供的作出反应；渴慕，渴望得到想象力和感官所呈现的[vii]。

虽然这些是真的，或至少可能是真的，但我怕这些会让我们更迷糊，而没有帮助我们更明白真理，我想我们不需要多谈这些事情。我也不会反对那些以其它方式对灵魂的功能分门别类的人。我也不反对另一看法，即灵魂机能有三：感官、理解力、欲望。

我们只需通俗易懂的灵魂分类方式，不是来自哲学家的。他们虽然想简易地将灵魂分为欲望和理解力两部份，但却将它们再各分为两部份。因他们说后者有时属于思考的范畴，因它只是知识，并没有活动（西塞罗（Cicero）称它为「天才」）[vii]；又有时是实质性的，因为借着分别善恶就感动人的意志。这理解力也包含如何善良和公义行事的知识。他们也将前者分为意志和私欲；他们称前者为 bou,lhsij，并说当它顺从理解力时它就等于是 o`rmh,，然而当它抛弃理解力的约束而放纵自己时它就成为 pa,qoj[vii]。因此他们总是认为人的理解力就是人正确自我管理的机能。

7.理解力和意志是灵魂最基本的机能

[e(b)]我们必须远离哲学家的教导，因他们对人堕落后的败坏无知，就错误的将人两种不同的光景混为一谈。[b]因此我们主张，且这与我们现在的目的一致，即人的灵魂包括两种不同的机能，理解力和意志。理解力的作用就是按照自己的喜好分辨事物，而意志的作用是选择和跟从理解力所赞同的，并拒绝和回避理解力所不赞同的[vii]。我们不需要让亚里士多德（Aristotle）的细节在这里缠扰我们，即人的理解力本身没有行动，而是受选择的驱使[vii]。他称这选择为欲望式的理解。但我们不要被这些无用的问题缠住，只要我们接受理解力是灵魂的响导和管理者就够了，且意志总是留意理解力的命令并和欲望等候理解力的判断。亚里士多德也有同样的教导即：欲望的拒绝或追求和理解力的赞同与否相呼应。其实到了另一处[vii]我们将会看到理解力如何坚定地控制意志的方向；我们现在只要说，在人的灵魂里没有任何与欲望和理解力无关的机能。我们这样说是将感官包括在理解力的范畴下。但哲学家是这样区分的：感官倾向于宴乐，而理解力倾向于良善；因此欲望就是私欲和邪情；而理解力的倾向就是人的意志。但他们所说的「欲望」，我也称之为「意志」，这是较为普遍的。

8.自由意志与亚当的责任†

[e]如此看来，神赏赐人理解力好分辨善恶是非；也赐给人理智的亮光作引导，知道什么是该跟随或远避的。藉此神学家称这引导的部份为 to. h`gemoniko,n[vii]。神又赐给人意志好作选择。人在堕落前拥有这些杰出的机能，以致有别于众受造物。人的理智、理解力、辨别力，以及判断力，不但足以引领他在世上生活，也能藉这些机能仰望、敬拜神，并预尝永远的福乐。神又加给人选择，好引领欲望和控制身体的活动，并且使意志完全伏在理智的引领下。

在此大尊荣之下，只要人愿意，就能借着神所赐的自由意志获得永生。在此提说神隐秘的预定并不恰当，因我们现在的主题不是可能会发生的事，而是人起初的本性如何。所以，只要亚当愿意，他就可以站立得住，而他跌倒也是自己的选择。正因为人有如此容易受影响，或偏左或偏右的意志，加之神没有给他坚忍到底的恒心，所以人很快就堕落了。然而，人当时对善恶的选择完全是自由的，甚至他的心和意志是完全正直的，并且他全身上下都合作无间地帮助他顺服神，直到他自我毁灭，丧失一切的福份。

这就是为什么哲学家们如此迷惑，因他们企图在废墟中寻找房屋，在混乱中寻求次序。他们主张，除非人有选

择善恶的自由，否则就不是理性的动物[vii]；若人无法按自己的计划决定自己的生活，那善恶就不存在了。若人没堕落，那么哲学家们这样说是合乎逻辑的。但既然他们对人的堕落无知，就无怪乎他们将天地混为一谈！他们虽然自称跟随基督，却将哲学的猜测和天上的真道混为一谈，既不支持属天的教导也不站在属世的立场上，竟仍然认为堕落之人有自由的选择，这就表示他们完全愚昧。我会在更恰当的时候谈论这问题[vii]。现在我们只需留意：亚当受造时的光景与他一切的后裔完全不同，因为他们都出于堕落后的亚当，就都从亚当受了堕落的遗传。亚当受造时，他灵魂的各部份都是正直的、他的心智是健全的，并且他的意志拥有择善的自由[vii]。若有人反对说，因为神给人薄弱的意志，所以人容易跌倒，然而，人起初极高的地位就足以堵住人一切的借口；或有人说，神应当创造一位不能和不愿犯罪的人，这也是全然不理智的说法。的确这种不犯罪的本质更好。但在这事上与神争吵，就如神负责将这样的本质赐给人，这是非常邪恶的，因神赏赐人是随祂自己的美意。祂没有赏赐人坚忍的美德是祂隐秘的旨意；我们在这事上自我节制才是理智。神确实赐给人站稳的能力，只要人选择站稳；但人却没有使用这能力，若他使用，就可以坚忍到底[vii]。所以人是无可推诿的，因神丰盛的赏赐他一切才能，但他却主动的败坏自己；其实，神给人一个一般可变的意志，而在人的堕落上得荣耀，是完全公正的。

[vii] 加尔文在基督教要义中有两处有关人的教导。在这里加尔文所教导的是人受造时的光景。他在 II. 1 – 4 中教导人堕落后的光景。

[vii]奥古斯丁 I. 1. 1; I. 5. 2 – 3; I. 15. 1; II. 8. 1.

[vii]II. 1. 3.

[vii]奥古斯丁 Tertullian, *Against Marcion* II. 9 (CSEL 47. 346; CCL Tertullianus I. 484 f.; tr. ANF III. 304); Augustine, *Retractations* I. 10. 3 (MPL 32. 600).

[vii]奥古斯丁 Cicero, *Tusculan Disputations* I. 27 (LCL edition, pp. 78 f.); *Nature of the Gods* II. 54. 133 – 61. 153 (LCL edition, pp. 251 – 271); Aristotle, *De partibus animalium* 686. 25 – 35 (tr. *Aristotle, Selections,* ed. W. D. Ross, pp. 181 ff.). 就睡眠的题目而论，Tertullian 引用并批评许多异教徒的教导：*On the Soul* 42 – 49 (CCL Tertullianus II. 845 – 855; Tertullian, *De anima,* ed., with commentary by J. H. Waszink, pp. 58 – 67, 461; tr. ANF III. 221 – 227)。

[vii]Peter Martyr Vermigli (d. 1562) 也说过一句与 Calvin 在这里所说类似的话，*Loci communes* I. 12. 27 – 28 (1576 edition, pp. 101 f.)。

[vii]Ovid, *Metamorphoses* I. 84 ff. (LCL edition, p. 8); 奥古斯丁 Cicero, *Nature of the Gods* II. 56. 140 (LCL edition, pp. 256 ff.).

[vii]Andreas Osiander (1498 – 1552) 是一位在 Nuremberg 很有影响力的路德会牧师，并从 1549 年起在 Königsberg 作教授。他在 1550 年开始教导，他自己对人如何称义的一种莫名其妙的观点。奥古斯丁 III. 11. 5, 6 与附注。他在同一年出版了一本简短的论述，*An filius Dei fuerit incarnandus* . . .（若罪没有入世界，神的儿子是否仍需要成肉身）。这作品也包括一篇有关神形像的文章，*De imagine Dei quid sit*. Calvin 在这里提出并斥责 Osiander 在 *An filius Dei* 中的教导，即使亚当没有犯罪，基督仍需要成肉身。See Niesel, *The Theology of Calvin,* pp. 126, 133 ff. 以及在这作品中所列举的作品 (p. 126, note 1)。值得一提的是，Osiander 在科学上有很大的贡献。他写了 Copernicus 伟大作品 *De revolutionibus orbium coelestium* 的序，1543。

[vii]原文是用复数 *“eos”*；奥古斯丁 VG，*“selon leur reverie”*。

[vii]Servetus, *Christianismi restitutio* (1553), dial. 3 *On the Trinity,* p. 102.

[vii]奥古斯丁 Bernard, *Concerning Grace and Free Will* 9. 28 (MPL 182. 1016).

[vii]重复 I. 15. 8. 奥古斯丁 Seneca, *Moral Epistles* 61. 8: *"Rationale enim animal est homo"* (LCL Seneca, *Moral Epistles* I. 276)。据说希腊文的这句话是 Chrysippus (d. 206 B.C.) 先说的。Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, *s.v.* "logiko,j."

[vii] *"In renovatione imaginis Dei."* 加尔文在这段中（他在 1559 年编辑并扩大这段）所采用的 *renovatio*, *reparatio* 和类似的单字与他教导的方法有密切的关系。Calvin 教导，我们可以从圣经对人得救以后之形像的教导，知道何谓神照自己的形像创造人。奥古斯丁 II. 2. 12; Comm. I Cor. 15:44–50; Niesel, *The Theology of Calvin*, pp. 67 ff., 129 f.

[vii]Augustine, *On the Trinity* X. 11, 12; XIV. 4, 6, 8; XV. 21 (MPL 42. 982–984, 1040–1042, 1044 f., 1088 f.; tr. NPNF III. 142 f., 186 ff., 194; LCC VIII. 88 f., 103 f., 168 f.); *City of God* XI. 26, 28 (MPL 41. 339, 342; tr. NPNF II. 220 f.).

[vii] *"Si ex Dei essentia per traducem sit anima hominis."* 奥古斯丁 I. 14. 20, note 29; II. 1. 7, note 10; II. 14. 8. 加尔文在这里清楚地表示，他反对灵魂传殖说。这学说教导，所有人的灵魂都是由神将自己的性情赐给（*tradux*）亚当而来。加尔文教导，在每一个人出生时，神（从无中）创造一个灵魂给他。Smits II. 29 引用许多 Augustine 有关这教导的话。See esp. *City of God* XI. 22 (MPL 41. 336; tr. NPNF II. 217).

[vii]奥古斯丁 I. 5. 3, note 12.

[vii]柏拉图, *Phaedo* 105–107; *Phaedrus* 205–209; *Alcibiades* I. 133 (LCL 柏拉图 I. 364–373; I. 468–481; VIII. 210 f.); Cicero, *Tusculan Disputations* I. 27. 66 (LCL edition, pp. 76 f.).

[vii]Pietro Pomponazzi, *De immortalitate animae* (1516) 4 (tr. W. H. Hay in E. Cassirer, P. O. Kristeller, and J. H. Randall, *The Renaissance Philosophy of Man,* pp. 286–297). 奥古斯丁 I. 5. 4, note 17.

[vii]Sec. 2, above.

[vii]奥古斯丁 III. 9.

[vii]奥古斯丁 Plato, *Republic* IV. 439 CD (LCL 柏拉图, *Republic* I. 396 f.).

[vii]柏拉图, *Theaetetus* 184 D (LCL 柏拉图 II. 156 f.).

[vii]Themistius, *In libros Aristotelis de anima paraphrasis* II, VII (ed. R. Heinze, pp. 36, 120–122).

[vii]Aristotle, *Nicomachean Ethics* VI. 2 (LCL edition, pp. 328 f.); Cicero, *De finibus* II. 11. 33 f.; V. 6. 17; V. 13. 36 (LCL edition, pp. 118 ff., 408 f., 432 f.).

[vii]Themistius, *op. cit.*, VII (ed. Heinze, pp. 113 f.).

[vii]柏拉图, *Phaedrus* 253 D (LCL 柏拉图 I. 492 f.).

[vii]Aristotle, *Nicomachean Ethics, loc. cit.*

[vii]奥古斯丁 II. 2. 12–26.

[vii] "h`gemoniko,n." 奥古斯丁 柏拉图, *Protagoras* 352 B (LCL 柏拉图 IV. 224); Plutarch, *De virtute morali* 441 C 3 (LCL Plutarch, *Moralia* VI. 22); Tertullian, *On the Soul* 14 (Waszink, *op. cit.*, pp. 17 ff.; CCL Tertullianus II. 800; tr. ANF III. 193).

[vii]Aristotle, *Nicomachean Ethics, loc. cit.*

[vii]II. 2. 2－4.

[vii] 奥古斯丁，*On Genesis, Against the Manichees* II. 7. 9 (MPL 34. 200 f.).

[vii] 奥古斯丁，*On Rebuke and Grace* 11. 32 (MPL 44. 936: tr. NPNF V. 484 f.).

[e]第十六章

神以祂的大能滋养和管理祂所创造的宇宙，并以自己的护理统治全宇宙[vii]

（神特殊的护理就反驳哲学家们的观点，1-4）

1.创造和护理有密不可分的关系

[e]我们若说神在创造宇宙后就撒手不管，就是在说神是冷淡无情的。但我们与不敬虔之人最大的不同点之一是：我们相信神在完成创造的事工后，仍以祂的大能保守之。[b]虽然不敬虔之人在观看天地时，也会不由自主地承认有一位造物者，但有信心之人则是将创造天地一切的荣耀都归给神。这与我们以上所引用保罗的话有关[vii]，「我们因着信，就知道诸世界是藉神的话造成的」（来十一 3）。因为除非我们留意神的护理之工（不管我们看来有多心里明白、口里承认），否则我们仍不能确切的领会：「神是造物者」。不敬虔之人当他们面对神创造的全能时，顶多思考到神在这大事工上的智慧、全能，和良善（这些是不证自明的，甚至叫悖逆之人无法否定）；以及那使万物运转之神一般的保守和管理。[e]简言之，连属血气之人都相信神起初就赐下足够的能量扶持万物。

[b]然而有信心之人应当更深入的思想到，神不但是万物的造物主，也是永恒的掌管者和护理者—祂不但驱使宇宙[vii]及其各部份的运转，也扶持、滋润和保护祂所创造的一切，甚至包括小麻雀（cf. 太十 29）。[e]因此大卫在宣告宇宙是神创造的：「诸天藉耶和华的命而造；万象藉祂口中的气而成。」（诗三三 6；cf. 诗三二 6，Vg.）之后，立即又提到祂的护理：「耶和华从天上观看；看见一切的世人」（诗三三 13；cf. 诗三二 13－14，Vg.），这节以后的经文也有同样的教导。尽管并非所有的人都如此明了，但除非宇宙确实是神所造的，否则人就不可能相信神会护理，而且每一个真正相信宇宙是神所造的人，同时也会相信神护理祂自己的作为。因此大卫先提到神的创造，再提到神的护理。一般来说，哲学家的教导并人们也相信整个宇宙的运转都依靠神隐秘的灵感。[e(b)]但他们并不明白大卫和一切敬虔之人所说的：[b]「这都仰望祢按时给牠食物。祢给牠们，牠们便拾起来；祢张手，牠们饱得美食。祢掩面，牠们便惊惶；祢收回牠们的气，牠们就死亡，归于尘土。祢发出祢的灵，牠们便受造，祢使地面更换为新。」（诗一〇四 27－30 p.）。[e]尽管不敬虔之人不反对保罗这话：「我们生活、动作、存留都在乎祂」（徒十七 28），然而他们并没有感受到神所赏赐的恩典，因他们完全没有体会过那惟独能证明神父亲职份的看顾。

2.没有任何偶然发生的事

[e]为了作进一步的分辨，我们必须明白，圣经所教导神的护理与偶然是相背的[vii]。在各个时代并现今，几乎所有的人都相信万事的发生皆属偶然，这邪恶的观点几乎成功地拦阻我们相信圣经对神护理的教导。假设有一人落入强盗手中或在野兽的爪下；或在海中突遇暴风遭船难；或被倒塌的房屋或树压死。又假设有另一人在沙漠里迷失方向而获救；或虽被海浪击翻船最终却抵达港口；或奇迹般的死里逃生。但不管是顺境或是逆境，世俗的人将万事的发生都归于命运。然而所有受基督亲口教导：「就是连你们的头发都被数过了」（太十 30）的人，不会那么浅薄的看

待万事，而会思想到万事都在神隐秘旨意的掌管下。[e(c)]并且就无生物而论，我们也应当相信，虽然它们都各有其特质，然而其特质也都在神无所不在膀臂的掌管下。[c]所有的受造物只是神的器具，神[e(c)]不断地赐下祂预定给他们的能量，也随自己的美意使用他们。

[c]没有任何受造物的能量比太阳更奇妙和耀眼。除了以它的明亮光照整个地球之外，还以热量滋养并赐给万物生机！它的光芒带给人丰收的土产！它使地里的种子温暖，又使它们发芽、长高、粗壮，并不断的滋润它们，使它们长成大树！它也以源源不断的热量供给植物，直到它们开花结果！之后也同样以其热量使果子成熟！然而主为了将这一切所应得的称赞归给自己，就在造太阳之前决定先造光，好让地上充满各样的植物和果实（创一 3，11，14），所以敬虔的人绝对不会认为太阳是使万物生存的根本，因在太阳受造前这些活物早已存在了。太阳只是神所喜悦使用的器具；只要祂喜悦，祂也可以完全不使用太阳，而亲自照亮地球。[e]圣经告诉我们，乔舒亚的祷告使太阳悬挂在相同的位置上，两日不落（书十 13），又因希西家王的缘故，叫日影倒退十度（王下二十 11 或赛三八 8），神藉这几个神迹证明日出日落并非某种盲目的本能，而是神为了要提醒我们记念祂对我们父亲般的慈爱，就亲自掌管太阳的起落。冬去春来，春去夏来，夏去秋来——按照既定的次序周而复始的运转。然而在这季节固定的循环中仍有很大的变化，以至使我们深信每年、每月、甚至每日都受神特殊护理的掌管。

3.神的护理掌管万物

[b(a)]神的确宣称自己的无所不能，也吩咐我们相信之，这并不是哲学家们[vii]想象的那种虚空、漫无目的的无所不能，而是护卫、有效、主动、[e]持续性的无所不能。这无所不能并非某种混乱的行动，就如神只是被动地允许一条河流在它原先所被吩咐的渠道上流，而是仔细地掌控每一支流。[b]因为，我们称神为无所不能，并不是因神能完全照自己的意思决定做些什么，或决定休息，[e(b)]也不是因祂让万物照着祂原先所预定的次序行；而是因为神以祂的护理之工统治全宇宙，并仔细地掌控一切，且没有一件事能在祂的允许之外发生。因为当诗篇说：「祂随自己的意旨行事」（诗一一五 3；cf. 诗一一三 (b)：3，Vg.），这就告诉我们神的旨意是确定的和主动的。[e]我们若从哲学家的角度来解释诗人的这句话就是愚蠢的，即神是第一个动因，因祂是一切行动的源头[vii]；当信徒遭遇患难时，他们以：一切临到他们身上的事情，都不在神的预定和吩咐之外，这句话来安慰自己，因他们深信自己的性命在神手中。

然而，既然神的护理包括祂一切的作为，那若将神的护理只局限于大自然的范围是愚昧的。的确，将神的护理局限于某种大自然普遍的定律之内，不但窃取神的荣耀，也破坏了这对基督徒极有帮助的教义[vii]。若人只是被弃置于天、空气、地、及水之间，则人就是最悲惨的受造物了。此外，这说法也否定了神对各个信徒的善待。大卫说，吃奶的婴孩也有述说神荣耀的口才（诗八 2），因他们一离母腹便立即有出于神的关怀所预备的食物。但我们也亲眼目睹一些事实，即有些母亲有充足的奶水，而另一些却没有，因神喜悦使一些婴儿饱足，另一些则否。

[e(b)]那些将神的无所不能所应得的称赞归给神的人，会获得双重的福份。首先，既然神掌管天地并众受造物都听从祂，因此神就能丰盛的奖赏那将祂所应得的称赞归给祂的人。其次，他们可以安息在神的保护下，因一切他们所惧怕能伤害他们的事物都在神的约束之下，包括撒但及其爪牙；并且一切临到他们的灾害都必须先经过神的允许。[e(c)]若没有神的护理，我们就无法逃脱遭遇危险时无法控制出于迷信的惧怕。我说出于迷信的惧怕是因为，当某受造物威胁我们的性命，暴力的恐吓我们时，我们就感到害怕，就如对方拥有与生俱来伤害我们的力量；[c]或以为某受造

物会意外、莫名其妙地伤害我们；或以为神无法救我们脱离危险，这就是迷信的惧怕。

譬如先知吩咐神的儿女：「不要为天象惊惶，因列国为此事惊惶」（耶十 2 p.）。显然先知并不是禁止一切的惧怕。当非信徒将宇宙的管理从神手中转移到星象上时，他们幻想自己的幸福或悲惨皆依赖众星象的指示，而不是神的旨意，结果，虽然他们应当惧怕神，却反而惧怕星象。我们若要避免这对神的不忠，就当留意，没有任何受造物有逸出常规的力量，[e(c)]它们都受制于神隐秘旨意的管理，甚至一切所发生的事都出于神无所不知主动的预旨[vii]。

4.护理的性质

[e]那么，一开始我的读者就应当明白，护理的意思并不是指神袖手旁观[vii]地上所发生的一切，而是既然神掌握天国的钥匙祂就管理万事。因此，祂不但观看，祂也干预万事。的确，当亚伯拉罕对他的儿子说：「神必自己预备」（创二二 8），他的意思不只是说神预知一件即将发生的事，他也是在劝他儿子将未知之事的忧虑卸给那在困境和迷惑中为我们开路的神。如此看来，护理端赖神的行动，[e(b)]而不是像许多无知之人胡诌护理只在乎神的预知。另一个几乎一样严重的谬论是，有些人虽然承认神的掌管，却认为祂的掌管[b]是杂乱无头绪的，就如我以上所说，即神笼统地使整个宇宙及其各部份运转，却没有具体的掌控每一受造物的一举一动。[e]这种谬论也是不能接受的；[b]因为在他们所称为普遍的护理中，所有受造物的行动都是偶然的，也相信人靠自己的自由意志行事。这样，他们将人视为神合作的伙伴，神出于祂的大能只感动人按照他与生俱来的本性行事，而人却自由地掌控自己的行动。简言之，他们的谬论是：宇宙、人的事，以及人本身，虽然都靠神的大能运作，但却不受神的控制。更不用说伊比鸠鲁派（这极有影响力却有害的观念），他们幻想一种无聊、闲懒的神；还有一些与他们一样愚昧的人也教导神只掌管天空，而将地上的事交给命运管理[vii]。然而，就连无声的受造物都要呐喊：这是疯狂的无知！

（「一般」和「特殊」的护理）

[e(b)]我现在要反驳这普遍性的谬论，即主张神笼统地使宇宙运转，而不相信神以祂不可测度的智慧管理，并使之达到祂所预定的目的。[b]这样的神只是有名无实的统治者，因为祂没有真正的掌控宇宙。难道掌控的定义不就是有权柄按照一定的秩序统治在你手下的一切吗？[e]我也不完全反对他们对有关普遍护理的论述，只要他们承认神在统治宇宙，而不只是在看顾祂所预定大自然的体系而已，乃是祂对每一个受造物施行特别的护理。的确，每一种受造物都受大自然某种隐秘的动力驱使，就好像他们在遵守神所赐给他们永恒的命令那样，自然而然地按神的吩咐继续运转。

[e(b)]也许我们应该在此思想基督的话：「我父做事直到如今，我也做事」（约五 17）；以及保罗的教导：「我们生活、动作、存留，都在乎祂」（徒十七 28）；希伯来书的作者[vii]为了证明基督的神性，也说：「祂常用祂权能的命令托住万有」（来一 3）。然而我们的仇敌却以一般的护理这错误的观念为借口，否定圣经已明确启示神特殊的护理。[e]然而这些怀疑神特殊护理的人，有时也不得不承认有许多事情是在神特别的看顾之下发生。只是他们错误地将神特别的看顾视为例外。所以，我们要证明，无论大小事情神都掌管，并且也都是来自神预定的计划，没有任何一件事是出于偶然。

（特殊护理的教义有圣经根据，5–7）

5.每一事件都在神的护理之下

[e] 如果我们承认运转[vii]的来源是神，却同时认为所有的事或出于自由意志或出于命运，都是大自然的定律所驱使的。据此，那么白昼、黑夜、四季的更替都是神的作为，因神为万物定位，也设立某种定律；使它们日复一日、月复一月、年复一年，毫不间断地运转。但有时过热和干旱使田里的庄稼枯干，又有时过多的雨量毁坏田间的作物，也有时遭遇冰雹和暴风雨的灾害——这些则不可能是神的作为，除非我们说阴天、晴天、寒冷和炎热，也都是大自然的定律所驱使的。然而如此一来，神的审判和父亲般的恩惠就荡然无存了。若他们否认他们有这样的想法而说，神对人类已够慷慨，因祂一直以一般的护理供给人饮食，但这是他们的借口，也是亵渎神的。就如丰收并非神特别的赐福，而欠收和饥荒也不是祂的咒诅和报应！但因我们无法网罗所有的证据，就让神的权威自我见证吧。[e(b)]在律法和众先知书中，神常常叙述祂以露珠和雨水滋润大地（利二六 3－4；申十一 13－14；二八 12）来彰显祂的恩惠；但当神使覆人的天如铁时（利二六 19），庄稼因虫坏而欠收（申二八 22），稻田遭冰雹和暴风雨（cf. 赛二八 2；哈二 18，Vg.；二 17，EV，etc.），这一切都证明神必然和特殊的报应。若我们接受这些启示，便会确信任何一滴降下的雨水都是神主动的命令。

大卫的确赞美神一般的护理：「祂赐食物给向祂啼叫的小乌鸦」（诗一四七 9；cf. 诗一四六 9，Vg.）；然而当神使一些动物遭遇饥荒时，难道不就证明神随己意喂养活物，有时使牠们饥饿，又有时使牠们饱足？我已充分的证明过，将神的护理只局限于几个事件是愚昧的，因为基督亲口说，若父不许，连一只小麻雀也不能掉在地上（太十 29）。[e] 若连空中的飞鸟都受神特殊计划的掌管，那我们就不得不与先知一同宣扬：「神坐在至高之处，自己谦卑，观看天上地下的事。」（诗一一三 5－6）。

6.神的护理特别在乎人类

[e] 既然我们知道神创造宇宙是特别为了人[vii]，那我们也应当相信祂的护理更是如此。[b] 先知杰里迈亚疾呼：「耶和华啊，我晓得人的道路不由自己，行路的人也不能定自己的脚步」（耶十 23，cf. Vg.）。此外，所罗门王也说：「人心筹算自己的道路，惟耶和华指引他的脚步」（箴十六 9 p.，cf. Vg.， 箴二十 24 p.）。难道他们还敢说，神只感动人按照他与生俱来的本性行动，但人却是随己意行事吗？若真是这样，那么人如何行事为人就都是靠自己自由的选择。或许他们会否认这点，因他们也会说，人离了神的大能，什么都不能做。但这也没有圣经根据，因为杰里迈亚和所罗门不但将大能归给神，也将人的选择和决定归诸于神。所罗门在一处经文中贴切地斥责人这种妄行，因他们自订目标而不理会神，就如他们不在神的管理下。但「心中的谋算在乎人；舌头的应对由于耶和华」（箴十六 1，9 合并）。可悲的世人居然不理会神，擅敢行事，真是愚不可及，因为就连他们能说话都完全依赖神！

事实上，圣经为了表明所有的一切都是神所预定的，就向我们启示，连那些看来似乎最偶然的事情也在神的手中。难道有比树枝掉落插死行人，看来更偶然的事吗？然而耶和华说，这绝非偶然，乃是祂所预定的（出二一 13）。同样，谁不是将掣签的结果归于盲目的命运呢？然而耶和华却说，是祂自己决定掣签的结果。签放在怀里，这看来最属于命运的事，神说也是出于祂自己（箴十六 33）。[e] 所罗门王也同样说：「贫穷人、强暴人在世相遇；他们的眼目都蒙耶和华光照」（箴二九 13；cf. 箴二二 2）。他的意思是，尽管世上富人、穷人掺杂，然而他们的处境都是耶和华定的，那造眼睛的神并不盲目，所以祂劝穷人当忍耐；因那不满自己处境的人就想卸下神加给他们的重担。另一位先知也斥责不敬虔之人，因他们将人的贫穷和富足归诸于人的勤劳或命运。「因为高举非从东，非从西，也非从南而来。惟有神断定，祂使这人降卑，使那人升高。」（诗七五 6－7）。既然神不会卸下祂掌管全地的职份，

所以祂启示我们：有人尊贵、有人卑贱都在于祂隐秘的计划。

7.神的护理也包括大「自然」

[e]此外，一般来说，个别事件也见证并述说神特殊的护理。在旷野，神使南风括起，给众人带来大量的鸟肉吃（出十六 13；民十一 31）。当神喜悦乔纳被抛入海中，祂便兴起龙卷风（拿一 4）。那些不相信神特殊护理的人，必定会说这些是例外状况。然而我却因此推论，若没有神主动的吩咐，风就无法刮起或变大。否则圣经就不会说：「神用云彩为车辇，借着风的翅膀而行，以风为使者，以火焰为仆役。」（诗一〇四 3 - 4；cf. 诗一〇三 3 - 4，Vg.），除非是神自己决定风要刮往哪里，而藉风彰显祂的大能。同样，圣经在另一处也教导我们，每当风使海浪翻腾，这也证明神特殊的护理。「因祂一吩咐，狂风就起来，海中的波浪也扬起」（诗一〇七 25；cf. 诗一〇六 25，Vg.）；「祂使狂风止息，波浪就平静」（诗一〇七 29）；就如神在另一处又说：「我以旱风攻击你们」（摩四 9，cf. Vg.）。

再者，虽然生育能力是神所赐的，然而神也要我们明白，有些人不能生育，有些人生养众多，都是出于神特殊的恩惠（cf. 诗一一三 9）；「所怀的胎是祂所给的赏赐」（诗一二七 3 p.）。为此，雅各布对他妻子说：「叫你不生育的是神，我岂能代替祂作主呢？」（创三十 2 p.）。最后，没有比饮食供给我们营养更自然的事了。[e(b)]然而，圣灵不但说地的出产是神特别的赏赐，也说「人不当靠饮食而活」（申八 3；太四 4）；因为滋养人的并非土产，而是神隐秘的祝福[vii]；[e]相对地，祂也警告以色列人：「除掉所依靠的粮」（赛三 1）。并且基督在太六 11 中教导我们，当迫切地向神求告我们日用的饮食，这意味着饮食是父神亲自赏赐的。因此，为了说服信徒相信，当神赐他们食物时，就是在扮演所有家庭中最伟大父亲的角色，先知说：「祂赐粮食给凡有血气的」（诗一三六 25；cf. 诗一三五 25，Vg.）。最后，圣经不但告诉我们：「耶和华的眼目看顾义人；祂的耳朵听他们的呼求」（诗三四 15），也告诉我们：「耶和华向行恶的人变脸，要从世上除灭他们的名号」（诗三四 16 p.），好叫我们明白，天上、地下一切受造之物都聆听神的吩咐，好让神随己意使用他们。可见，神不但在众受造物中以祂一般的护理维持大自然的体系，而且这护理在各受造物身上也有特殊的计划。

（论命运、运气，以及巧合，8–9）

8.神护理的教义有别于斯多亚派的（Stoic）命运论！

[b]那些企图煽动人侮辱这教义的人，故意说这教义是斯多亚派的命运论。奥古斯丁（Augustine）就曾被如此指控过[vii]。尽管我不愿意在文字上争论，然而我不喜欢「命运」这词，因它是保罗吩咐我们躲避的虚谈之一（提前六 20），也为了避免因这词不好的含意被人利用来攻击神的真理。事实上，现在就有人毫无根据、恶劣地指控我们是在教导命运这教义。我们并非与斯多亚派一样认为：自然界所发生的一切都是必然的，因它们本来就存在因果关系；我们相信的是：神统治并掌管万象。神出于自己的智慧，从永远预定一切将有的事，并现今以自己的大能施行祂的预旨。我们由此推论，不但天地、没有生命的受造物，甚至人的计划和意图，都受神护理的控制，以至完全成就神为它们所预定的目的。

那么你或许会问：难道没有任何偶然或巧合的事吗？我的回答是：大巴西流（Basil the Great）说得对，「幸运」和「巧合」是异教徒的术语，敬虔之人应当远避[vii]。既然成功是神的祝福，灾难是祂的咒诅，那么幸运和巧合在有关人的事上就毫无地位。[c]此外，奥古斯丁这话也值得我们思考：「我后悔在我的著作反柏拉图学派《怀疑论》

（*Against the Academics*）的论文中经常使用『幸运』这词，虽然我无意将之奉为女神使人敬拜，而是用来指事情好坏的结果[vii]。从 fortuna 这字根中有许多单字我们无须忌讳使用，如：forte、forsan、forsitan、fortasse、fortuito（意即：可能、也许、或许、大概、恐怕）；只是我们要在神的护理之下使用。我没有对这话题避而不谈，是因为也许一般人所说的『命运』，也是受制于神隐秘的旨意，并且一般人称为『巧合的事』，可能只是因为不知道它的原因罢了。虽然我谨慎的使用『幸运』这词，现在却仍然后悔。因我晓得人都有恶习，就是人虽然应当说：『这是神的安排』，他们却说：『我很幸运』。」[e]简言之，奥古斯丁教导：若有任何事出于命运，那世界就大乱了。尽管他在另一处教导：万事部份地出于人的自由选择、部份地出于神的护理，但他之后也补充说明：人都在神的护理掌管下；奥古斯丁的原则是：若说有任何事在神的预定之外发生，则没有比这更荒谬的了，因这等于说，这些事是无缘无故的发生了。据此，他也否定因人有选择故而有偶发之事；并且稍后他更进一步解释，人的选择也在神的预旨中。他经常使用「准许」这一词，我们可以从他的一句话中理解这词确切的含意，在那里他证明神的旨意是万事至高首要的起因，因为万事都出于祂的吩咐或准许[vii]。显然，他并没有编造一位在瞭望台上无聊、闲懒的神，当另一个在祂预旨之外的意志介入时，祂就准许它发生了。

9.事件真实的起因向我们是隐藏的

[e(b)]既然我们的心迟钝到无法彻底明白神的护理这大奥秘，我要在此作一或许能帮助我们明白的区分。[b]虽然神根据一种不可失败的方式，以自己的美意预定万事的发生，但从人的角度来看，一切都是偶发的。这并不是说我们相信世界和万人真的是在命运反复无常的统治下，因为基督徒万不可有这样的想法！而是说，既然大多数所发生之事的秩序、原因、目的，以及必然性，都在神的旨意中，并向我们是隐藏的，所以，这些事虽然出于神的旨意必定会发生，但从某种意义来看是偶然的。因为不管我们从它们本身的性质，或按照我们自己的瞭解和判断来看，它们就是突然发生了。譬如：有位商人和他的一些好友走进森林，他自己却不小心迷路，最后落入强盗手中，并且被杀害了。他的死亡不但是神所预先知道的，也是祂的预旨所决定的。因为圣经所说的，不是神预先知道每人寿命的长短，而是神预定每人寿命的长短，也是人无法改变的（伯十四 5）。就我们有限的理解力而言，万事看来是偶然的。那基督徒会如何看待这事呢？我们会这样看待：在这情况下，我们将他的死本身视为当然；但我们并不会怀疑神安排各人性命的护理。我们也是如此看待未来将发生的事[vii]。既然我们无法预知未来发生的事，我们就将之视为谜，就如它们或者会这样发生或者会那样发生。但在心里面，我们确信所有将发生的事都是神早就预定了。

[e]在这意义上，传道书中多次重复「命运」（中文圣经译作「遭遇」）这一词（传二 14－15；三 19；九 2－3，11）[vii]，这是因为人不知道事情隐藏的原始起因。然而圣经对于神隐秘护理的启示，这光芒并没有完全在人心里熄灭，这光常在人黑暗的心中闪现。非利士人的占卜者尽管疑惑不定，却仍将他们的逆境一部份归于神，另一部份归给命运。「你们要看看：车若直行以色列的境界到伯示麦去，这大灾就是耶和华降在我们身上的；若不然，便可以知道不是祂的手击打我们，是我们偶然遇见的。」（撒上六 9）。他们的确愚不可及，当他们的占卜不灵验时，他们便相信命运。但他们也无法相信他们的逆境完全是出于命运。然而以下这个例子将充份证明，神如何以其护理的缰绳随己意扭转时局：在玛云的旷野，就在大卫即将落入扫罗手中时，非利士人入侵以色列，扫罗被迫返回（撒上二三 26－27）。若神为了保护祂的仆人，特意妨碍扫罗加害于他，那我们就不能说非利士人突袭以色列纯属偶然；虽然在一般人看来是巧合，但有信心的人却认定是神隐秘的驱使。

然而事情的原始起因并非都如此明显，我们却仍应当毫不疑惑的相信，世事的变迁都出于神膀臂隐秘的驱使。神所预定的必要发生，无论条件具备与否，或就事情的本质而言不一定会发生的事。基督的骨头也是另一个例子。当基督取人的肉身时，正常人不会否认祂的骨头如一般人的那样易碎；但无论如何，祂的骨头还是不可能被折断（约十九 33，36）。由此我们看到相对必然性与绝对必然性、必然的结果与可变的过程之间的区别[ii]，这些术语并非哲学家们凭空的捏造。神给祂儿子造了可折断的骨头，但却预定祂的骨头不被折断，这乃是出于神计划的必然性，而非出于骨头本身的属性。

[vii]在 1539–1554 年的版本中，加尔文在同一章中教导护理和预定论。但他最后的版本（1559）分开了这两个主题——护理的教导在认识造物主这卷中，但预定论被排在圣灵救赎的事工内（III. 21–24）。参阅 Benoit, *Institution* I. 221, note 2; P. Jacobs, *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin,* pp. 64–66, 71, *et passim*。

[vii]In I. 5. 14.

[vii]*"Orbis machinam."* 参阅 I. 10. 1, note 2.

[vii]*"Fortunae et casibus fortuitis."* 参阅 I. 5. 11; I. 16. 8, and accompanying notes.

[vii]*"Sophistae."* 加尔文对这一词的用法与其他改革者和许多人道主义者一样，即以消极的方式提到学者。

[vii]参阅 I. 13. 18, note 39, and 阿奎那, *Summa Theol*. I. 19. 6：「任何的结果都不可能在万物的动因之外」。

[vii]Andreas Hyperius 在他死后所出版的 *Methodus Theologiae* 中，批评加尔文的这教导(Basel, 1568), pp. 232 ff., 252。Hyperius (1511–1564) 是一位改革宗学者，也是 Marburg 的一位教授。

[vii] 加尔文在 *Avertissment contre l'astrologie judiciare* (1549)中，讨论这主题与审判上的占星学彼此的关系。(CR VII. 509–544, especially cols. 523, 525–533.) 参阅 J. Bohatec, *Bud und Calvin*, pp. 270–280. 这本书表示加尔文对审判上的占星学与宗教信仰之关系的观点和 Pico della Mirandola 的一样。后者是佛罗伦萨很有名的基督教新柏拉图主义者 (d. 1494). L. Thorndike 在 *A History of Magic and Experimental Science* 中讨论 Pico 的观点，IV. 534 ff. 参阅 这段的头一句以及 I. 2. 2 和 I. 4. 2 类似的话。

[vii]参阅 I. 2. 2, note 7; I. 4. 2; Cicero, *Nature of the Gods* I. 2. 3; I. 17. 45; I. 19. 51; I. 40. 111 (LCL edition, pp. 4 f., 46 f., 50 f., 106 f.).

[vii]加尔文在这里也许指的是 Pietro Pomponazzi 的立场：参阅 他的 *De fato, de libero arbitrio, et de praedestinatione* (1520) II. 1，4，5。Barth 和 Niesel 也引用他的话 (OS III. 193) 及第十三世纪中亚伟若斯派（Averroists）Siger de Brabant 和 Boethius of Dacia 的话。后二者否定护理的教义。

[vii]加尔文在这里区分希伯来书的作者与保罗。参阅 Comm. Heb., "Argument," 他说：「这里的教导方式和文体都充分证明保罗不是希伯来书的作者」。

[vii]参阅 I. 13. 18, note 40.

[vii]参阅 I. 14. 22, note 32.

[vii]参阅 III. 20. 44.

[vii]奥古斯丁, *Against Two Letters of the Pelagians* II. 5. 10–6. 12 (MPL 44. 577 ff.; tr. NPNF V. 395 f.).

[vii]Basil, *Homilies on the Psalms,* Ps. 32:4 (MPG 29. 329 f.).

[vii]奥古斯丁, *Retractations* I. 1. 2 (MPL 32. 585); *Against the Academics* I. 1; III. 2. 2–4 (MPL 32. 905, 935 f.; tr. ACW XII. 35 f., 98–101).

[vii]奥古斯丁, *De diversis quaestionibus,* qu. 24, 27, 28 (MPL 40. 17 f.); *On the Trinit*y III. 4. 9 (MPL 42. 873; tr. NPNF III. 58 f.).

[vii]参阅 Comm. Harmony of the Evangelists, Matt. 10:29. 加尔文相信所有的偶发事件都包括在神的护理之下。韦斯敏斯德信仰告白 V. 2 也有一样的教导：「万事万物虽然在神（原始起因）的预知与圣定的关系内，毫无变更而准确地发生；但神用同一的护理，根据次要起因的种类，必然地、自由地、或偶尔地来规定所发生的事。」。Heppe RD 也引用改革宗神学家对偶发事件的观点，ch. 12, pp. 265 ff。

[vii] *"Eventus."*

[vii]阿奎那, *Summa Theol.* I. 19. 3. Barth 和 Niesel 引用 Bonaventura，Duns Scotus，Erasmus 和 Eck 所说的话，为了证明他们的教导与此一致。他们也指出路德在他的 *De servo arbitrio* 中否定这教导，*Werke* WA XVIII. 615 ff。Melanchthon 的立场与阿奎那 和加尔文的一样：*Loci communes,* 1543 (CR Melanchthon XXI. 649 f.); *Loci theologici,* 1559 (ed. Engelland, *op. cit.*, pp. 229 f., 233)。

[e]第十七章

我们如何从这教义中获得最大的益处

（就过去和未来的事来解释神的护理，1–5）

1.神道路的含意

[e]既然人心倾向虚妄，那如果我们没有确信和善用这教义，就会陷入无法脱离的困境。所以我们有必要在此简要讨论，为何圣经教导神预定万事。

我们要留意三件事情。首先，神的护理必须就过去和未来的事来解释。其次，护理决定万事如何发生，有时透过逻辑的手段，有时则否，又有时是透过违反逻辑的手段。最后，神的护理涵盖全人类，但特别彰显祂对教会的关怀。我们也应当进一步留意，虽然护理经常彰显祂父亲般的慈爱和慷慨，或祂严厉的审判，然而各个事件的原始起因却常向我们是隐藏的。因此我们就倾向于认为万事都在盲目命运的操纵下[vii]；或虽然我们相信神的护理，但我们的肉体却引诱我们有「神在作弄人」这矛盾的想法。其实，只要我们有安静、愿受教导的心，最终将证明神一切的计划总有最好的理由：或教导祂的百姓学习耐心，或纠正他们的意念和治死他们的私欲，或教导他们为主舍己，或激励他们勤勉；或使狂傲的降卑，或破坏不敬虔之人的阴谋及拆穿他们的诡计。然而不论这些事情的原始起因就我们的观点而言有多隐秘和难以捉摸，我们都必须相信这些起因都在神的计划之内，所以我们当与大卫一同宣告：「耶和华——我的神啊，祢所行的奇事，并祢向我们所怀的意念甚多，不能向祢陈明；若要陈明，其事不可胜数。」（诗四十 5）。虽然在苦难中我们应当反省自己的罪，好叫这苦难的惩罚激励我们悔改，然而基督以下所说的也告诉我们，父神隐秘旨意的公正不止是照人罪所应得的报应他。对于那生来瞎眼的人，基督说道：「也不是这人犯了罪，也不是他父母犯了罪，是要在他身上显出神的作为来」（约九 3 p.）。当有人生来就有残疾时，我们生性就会抗议，

就如神是毫无怜悯地刑罚无辜之人，然而基督证实：只要我们没有心盲，就能看见祂父神的荣耀这在神迹上彰显。

但我们也不要偏激地认为神负责向我们交待祂的作为，乃要敬畏祂隐秘的判决，视祂的旨意为万事的原始起因且是公正的。当乌云密布暴风雨即将来临，幽暗笼罩我们的眼目、雷声贯耳，以至所有的感官因而惧恐，似乎一切都糟透了时，而在天上一切却仍旧宁静如初。故此，虽然世上的扰乱混淆我们的判断力，然而神却以祂纯然的公正和智慧并最好的秩序控制及引领这些纷扰，达到一个完美的目的。但许多人却藉此放肆地认为神负责向他们交待祂的作为，也大胆地检视神隐秘的计划，甚至草率地论断这一切他们所不知道的，就如论断必死之人一样，这就显明他们的愚昧。我们待人冷静，甚至宁可推迟判决也不愿让人指控我们草率论断人，然而我们却高傲的论断我们本应敬畏之神隐秘的判决，难道有比这更荒谬的吗？

2.我们要敬畏地接受神的护理！

[e]因此，惟有那思考到造物者[vii]为自己的缘故创造他，而谦卑、敬畏地接受之人，才会正确并使自己获益地明白神的护理。然而，现今有许多犬类恶毒地攻击这教义，或坚持狂吠：神接受他们的理智为自己所订的道德标准。他们也尽其所能放肆地攻击我们；因我们相信神的旨意不但包含祂的诫命，也相信祂以祂隐秘的旨意统治全宇宙[vii]。他们如此攻击，就好像我们所教导的是自己的头脑所捏造的，而不是圣灵在整本圣经上从各种不同的角度所明显教导的。然而他们因些许的羞耻感仍不敢公开地向天口吐这亵渎的话，就假装我们才是他们的仇敌而不是神，好更放肆地攻击。

但若他们不承认宇宙中一切所发生的事，受神无法测度旨意的掌管，那就请他们解释，圣经为何说神的判断如同深渊（诗三六 6）。既然摩西说我们无须从天上或深渊里寻求神的旨意，因神的旨意已清楚地刻在律法上（申三十 11－14），这就表示神有另一种隐秘的旨意[vii]如同深渊；保罗就此论道：「深哉，神丰富的智能和知识！祂的判断何其难测！祂的踪迹何其难寻！谁知道主的心？谁作过祂的谋士呢？」（罗十一 33－34；cf. 赛四十 13－14）。的确，律法和福音上都有我们无法参透的奥秘。但既然神以分辨的灵光照祂的百姓（伯二十 3 或赛十一 2）[vii]，使他们能明白祂喜悦藉祂的话语所启示的奥秘。所以对他们而言，这些奥秘不再如同深渊；而是一条我们能安全行走的道路，是我们脚前的灯（诗一一八 105，Vg.；诗一一九 105，EV），是生命的光（cf. 约一 4；约八 12），是使我们确实明白真理的教训。神掌管宇宙奇妙的方式之所以被称为深渊，是因为虽然它向我们是隐藏的，但我们仍应当以敬畏的心赞美它。

摩西以寥寥数语优美地表达这两种旨意：「隐秘的事是属耶和华——我们神的；惟有明显的事是永远属我们和我们子孙的」（申二九 29 p.）。摩西在此不但劝我们默想神的律法，也劝诫我们要以敬畏的心仰望神的护理。约伯记中也有类似庄严的宣告，甚至使我们感到自己的渺小。这位作者在详查宇宙之后，气势磅礴地描述神的作为：「看哪，这不过是神工作的些微；我们所听于祂的是何等细微的声音！」（伯二六 14）。同样，他在另一处区分神自己的智慧与祂赐给人的智慧。在他论及大自然的奥秘后，他说，惟有神自己才有智慧，并这智慧「向一切有生命的眼目隐藏」（伯二八 21）。但他稍后接着说，神的智能被宣扬是为了叫人因此寻找它，因神对人说：「敬畏主就是智慧」（伯二八 28）。关于这点奥古斯丁（Augustine）说：「虽然我们并不十分明白神的护理，但神以最好的方式对待我们，所以我们应当乐意遵守神的律法，并同时接受律法对我们判决，而神的护理就是不改变的律法。」

[vii]既然神宣称只有祂自己才拥有掌管全宇宙的权柄（虽然我们不明白），所以我们要以理智和温和的态度接受神这至高的权柄，让祂的旨意作为我们行义惟一的准则，并接受它为万事公正的原始起因。这并不是哲学家们所胡诌的绝对的旨意（因他们不敬虔，甚至亵渎地将神的公义与全能分开）[vii]，而是那决定万事如何发生之神的护理，在这护理下，万事都公正，尽管神行事的理由向我们是隐藏的。

3.神的护理并不能使我们推卸责任

[e]一切顺服在这护理之下的人，不会因自己过去所遭遇的患难而埋怨神，也不会因自己的邪恶责备神，就如在荷马史诗的（Homeric）亚格曼农（Agamemnon）所说的：「一切并非我引起的，而是宙斯和命运造成的」[vii]。但他们也不是听天由命的想法，像普罗托斯（Plautus）的青年那样绝望地自杀：「命中注定的事都是未知的，而且命运也随意操纵人。我要到万丈悬崖，在那儿，了结我的性命与所有的一切。」他们也不会像另一种人，用「神」这称呼来掩盖自己的恶行。因里可尼底（Lyconides）在一出戏剧中说：「神是唆使者；我深信一切是众神所预定的。因我知道，若非他们的安排，这事便不会发生。」[vii]他们反而会考查圣经，学习何为讨神喜悦的事，好让自己在圣灵的引领下朝这方面努力。同时，他们也随时预备好顺服神的带领，并证实没有比明白这教义更有益处的了。

在这教义上，[e(b)]亵渎之人[vii]也以其愚昧的性情敌挡神，[b]他们正如俗语所说的，将天地混为一谈。他们说若主已限定我们的死期，那么我们也无力改变。所以，即使我们忙着预先提防这事的发生，也是徒然的。就如一个人绝不敢行走他所知道是危险的道路，免得被盗贼所杀害；另一个人四处求医，不顾一切地尝试各种药，为了持续自己的性命；又有一人不吃不易消化的食物，免得毁损他虚弱的身体；还有一人不敢居住在危房里。总之，众人都尽其所能想达到自己的目的。但一切企图改变神旨意的手段都是徒然的；或许根本没有神的预旨预定人的生、死、健康、疾病，战争、和平，和其它人尽力想获得或避免的事。为此，他们推论，信徒若祈求神赐给他们祂从永远就预定赐给他们的，若非邪恶就是枉然。他们拒绝作任何计划，因他们认为计划与神的护理冲突，在他们的计划之外，神早已预旨将要发生的事。当人犯罪时，他们将之归于神的护理，甚至对罪人睁一只眼、闭一只眼。当凶手谋杀正直的百姓时，他们认为凶手只是在执行神的计划。当有人抢劫或奸淫时，他们说他是神护理的使者，因为他所做的是神所预知和预定的。当一个儿子漠不关心地忽略对他父亲的治疗，而等候他死时，那是因为儿子无力抵抗神从永远所预定的。这样，他们将一切罪恶都归诸于神的预旨，并称这些恶行为美德。

4.神的护理也不应当作为我们不筹算的借口

[b]就未来的事而论，所罗门王清楚的教导，人的筹算与神的护理并无冲突。因就像他嘲笑那些在神的指引之外大胆行事之人的愚钝，因他们否定神对他们的统治，但另一方面他也说：「人心筹算自己的道路；惟耶和华指引他的脚步」（箴十六 9 p.）。这里告诉我们，神永恒的预旨并不妨碍我们筹算或安排将来的事，只要我们顺服祂的旨意。其原因是显而易见的。因那限定我们生命的神，同时也将我们的生命交托我们保护；祂也为我们安排极好保守这性命的方式；祂也赐给我们预料及预防危险的能力；免得这些危险在我们没有察觉时夺去我们的性命。如此我们的责任就十分清楚了：既然神将保护自己性命的责任交托我们，那我们就负责保护它；若祂提供我们任何保护的方法，我们就当采用；神若预先警告我们遭受危险的可能性，我们就不当鲁莽直行；若祂给我们避免的方法，我们就不可忽略。但他们说没有任何危险能伤害我们，除非是致命的危险，但若是致命的，我们也无力反抗。那么，如果这些危险之所以不致命，是因为主已为你安排抵抗和胜过这些危险的方法呢？可见，人的想法完全是由于他如何看待神

的护理。有人推论，我们不应当担心任何危险，因为只要它不是致命的，我们即使不预防也能逃脱。但神之所以吩咐我们谨慎，是为了要我们避免这危险成为致命的。这些愚昧之人连他们眼前的事都看不见，即神赏赐人谨慎和计划的能力，藉此使人在神的护理下保守生命。相反地，由于人自己的忽略和懒惰，神预定的灾难便临到他们。为何预先提防危险的人能脱离险境，而愚妄人因大意丧命，岂不是因为谨慎和愚昧是神护理的工具，否则作何解释？因这缘故，神喜悦向我们隐藏一切未来的逆境，好让我们因为不确定而预先做好准备，并不断地采取神为我们安排的方法，直到我们解决这难题或发现无能为力。[e] 所以，根据我以上的教导，神不都是直接护理祂的世界，反而是经常透过祂赐给人的方法。

5.我们不能以神的护理为借口犯罪而不受罚

[e (b)] 这些人也错误和鲁莽地将已经发生的事归诸于神的护理。因他们说，既然一切都完全依赖神的护理，[b] 所以，不论抢劫、奸淫，或谋杀，都不在神护理的干预之外。那么强盗为何当受罚呢？难道神不就是藉此用贫困惩罚这被抢之人吗？凶手为何要受罚呢？难道神不是预定被杀之人当时丧命吗？既然这些人是在执行神的旨意，那他们为何要受罚呢？相反地，我否认他们是在执行神的旨意。因我们不能说，当一个人屈服自己邪恶动机的怂恿时，是在顺服神的旨意。顺服神的旨意就是努力想达到神旨意的要求。而我们惟独藉神的话语得知神的要求。因此，神话语所启示的旨意就是我们行事为人的准则。神惟独要求我们顺服祂的命令。我们若寻出任何在神的命令之外的巧计，这不是顺服，而是悖逆和过犯。同时，我也承认我们无法行任何在神旨意之外的事。然而，我们行恶难道是为了服事神吗？神绝没有吩咐我们行恶；行恶反而是毫不考虑神的旨意，并放纵自己的私欲故意敌挡神。在这意义上，人借着行恶服从神公义的预旨，但因神的智慧广阔高深，祂完全知道如何利用邪恶的器具成善。可见，他们的辩论有多荒谬：他们根据因为恶行皆源于神的预旨，而反对罪犯当受罚。

事实上，我也进一步承认，强盗、凶手和其它的罪犯是神的护理所使用的器具，并且神利用这些器具施行祂所预定的审判。但我不同意他们能因此为他们的恶行找借口。为什么呢？因为他们若不是想将自己的罪归咎神，就是企图以神的公义掩饰他们自己的邪恶。但他们的这两种企图都无法得逞。因为连他们自己的良心都定他们的罪；他们无法指控神，因他们深知一切罪恶都是来自自己，而神只是公义地利用他们的恶行。如此看来，神也藉恶人施行祂的美意。在大太阳下之尸体的恶臭来自哪里呢？大家都知道，这恶味虽是被太阳的热气蒸发出来，然而没有人会因此说太阳的热气是臭的[vii]。既然罪本身和罪刑都是属恶人的，那么我们有什么理由认为，神利用这恶行成就祂的美意会受玷污呢？我们当远离这犬类般恬不知耻的悖逆之人！这类人的确能从远处对神的公义狂吠，但却无法玷污神的公义。

（默想神护理的方法：确信神护理之工而得的快乐，6–11）

6.神的护理安慰信徒

[e (b)] 只要我们以敬虔和圣洁的心态默想神的护理，就能轻而易举地抵挡这些心神涣散之人的毁谤和狂吠。默想神的护理是敬虔的要求之一，也能使我们从护理上获得最好和最甘甜的果实。[b] 基督徒既因深信万事的发生都在神的计划之内，并且没有一件事是偶然的，他就视神为万事的原始起因，但他也会留意其次要的起因。他也不会怀疑他藉神奇妙的护理蒙保守，并且神只许可那互相效力使他得益处和蒙救恩的事发生。既然神的护理主要在乎人，其次是其它受造物，所以基督徒确信两者都在神的掌管下。就人而论，不管是好人或歹人，基督徒深知，他们的筹算、意

志、努力，以及能力，都在神手中；并且神随己意扭转这些人的心，也迫使他们照祂的意思行。

圣经中有许多明确的应许，证明神以特殊的护理看顾信徒：「你要把你的重担卸给耶和华，祂必扶养你；祂永不叫义人动摇。」（诗五五 22 p.；cf. 诗五四 23，Vg.）；「因为祂顾念我们」（彼前五 7 p.）；「住在至高者隐密处的，必住在权能者的荫下」（诗九一 1；诗九十 1，Vg.）；「摸你们的就是摸祂眼中的瞳人」（亚二 8 p.）；「我是你的盾牌」（创十五 1 p.）、「铜墙」（耶一 18；十五 20）；「与你相争的，我必与他相争」（赛四九 25）；「妇人焉能忘记她吃奶的婴孩，不怜恤她所生的儿子？即或有忘记的，我却不忘记你。」（赛四九 15 p.）。事实上，圣经记载历史的主要目的是要教导：神信实的看顾圣徒的道路，免得他们的脚碰在石头上（cf. 诗九一 12）。

[e(b)]我们在以上[vii]反驳过一些人的论调，[b]他们幻想神的护理是笼统的，并没有具体的照顾任何受造物；但相信神具体的护理我们是重要的[vii]。所以，当基督宣称：若父不许，连最小的麻雀也不会掉在地上（太十 29）后，祂立刻运用说：既然我们比许多的麻雀还贵重，我们就应当明白神必是更加倍的眷顾我们（太十 31）；祂甚至说：连我们的头发也都被数过了（太十 30）。既然，若父不许，连我们的一根头发也不会掉落，难道我们还需要比这更细微的照顾吗？[e]我所说的不仅是全人类；也是既然神拣选教会当作祂的居所，我们就毫无疑问，神在掌管教会上会以父亲般的慈爱特别照顾。

*7.神在人富足中的护理**

[b]神的仆人借着这些应许和圣经上的事迹被坚固，也借着圣经教导：众人都在神的权柄下，祂安慰选民的心和勒住恶人的恶行——更得坚固。使人善待我们的是耶和华，祂不仅使爱我们的人善待我们，甚至也使我们「在埃及人眼前蒙恩」（出三 21）；祂能以各种方式破坏我们仇敌的阴谋。祂有时使他们失去理性叫他们迷惑，就如祂差派撒但在众先知口中作谎言的灵，好欺哄亚哈王（王上二二 22）。祂藉少年人的主意使罗波安王作不智的决定，以至他因自己的愚行丧失王位（王上十二 10，15）。也有时，神虽然赐人理性，但却同时使他们惧怕，以至他们不敢执行他们的理性所计划的。又有时，神许可他们放纵私欲，但又适时制止他们的暴行，使他们的阴谋无法得逞。因此，在亚希多弗的谏言刚好被采纳之后，而这谏言于大卫是致命的，神便破坏了（撒下十七 7，14）。所以神为了祂百姓的益处和安全掌管众受造物，甚至魔鬼本身在未得神的许可和吩咐之前，也不敢擅自伤害约伯（伯一 12）。

对神的祝福心存感恩、在患难中忍耐，以及不为未来忧虑，都必然来自相信神的护理。所以，一切顺利和照他心中的盼望所成全的事，神的仆人会将这一切完全归诸于神，不论神是藉人或无声的受造物祝福他。他会在心中思量：诚然是主自己使他们的心归向我，祂甚至约束他们成为神祝福我的器具。在大丰收时，他会想：是「神『应允』天，天『应允』地；地『应允』五穀。」（cf. 何二 21－22，Vg.；二 22－23，EV）。在其它的祝福上，他也不会怀疑惟独是神的恩惠使万事互相效力，叫他得益处。在如此众多的恩证中，他不可能不心存感恩。

8.确信神的护理，使我们在一切患难中得益处

[b]若任何不顺利的事发生，他会立刻仰望神，因神的膀臂最能赏赐我们忍耐和平安的心。若约瑟一直怀恨他兄弟的出卖，他就不可能向他们表现兄弟般的关怀。但既因他仰望耶和华，就不记念他兄弟对他的不义，反而心中满有温柔和慈爱，甚至安慰他们说：「差我到这里来的不是你们，乃是神要保全你们的生命」（创四五 5，7－8 p.）。

「从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的」（创五十 20，cf. Vg.）。若约伯记念给他带来患难的迦勒底人，他就会立刻想报仇伸冤；但因他很快地认出这是主的作为，便以这美言安慰自己：「赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华。耶和华的名是应当称颂的。」（伯一 21）。当示每威胁大卫，向他丢石头时，若大卫从人的角度来看，就会吩咐他的手下反击；但因他知道示每行这事也是主的激动，因此他安抚手下道：「由他咒骂吧！因为这是耶和华吩咐他的。」（撒下十六 11）。[e]大卫在另一处也以同样的缰绳勒住自己过分悲伤的灵：「主啊，因我所遭遇的是出于祢，我就默然不语。」（诗三九 9 p.）。[b]即使没有比相信神的护理更能平息愤怒和不耐烦的方法，但至少人若学习默想神的护理也必受益非浅，它能帮助我们这样想：这是出于神的旨意；因此我必须忍耐，不只是因为无人能抵挡神的旨意，也是因为祂对祂百姓的旨意都是公义和有益的。[e(b)]简言之，当人恶待我们时，我们不应牢牢记住他们的恶行（因这样做会增加我们的痛苦和刺激我们报复），反而要仰望神，并且确信无论我们的仇敌如何邪恶地冒犯我们，都是神所允许的，也是出于神公义的安排。

[e]保罗为了约束我们报复人恶待我们，智慧地指出「我们并不是与属血气的争战」（弗六 12），而是与我们属灵的仇敌魔鬼争战（弗六 11），为要激励我们装备自己作战。另一个极有帮助约束我们报复的事实是：魔鬼和众罪人用来与我们争战的装备都是神所给的，并且神是这些争战的裁决者，为了操练信徒的忍耐。

[e(b)]但若我们所遭遇的一切患难不是出于人，我们就当留意律法的教导：「一切使人兴旺的事都来自神的祝福，并且一切的苦难都是祂的咒诅」（申二八 2 ff.，15 ff. p.）。[e]我们也要留心这令人战兢的警告：「你们若行事与我反对，我就要行事与你们反对」（利二六 23－24，cf. Comm.）。在这处经文中，神斥责我们的迟钝；因我们的肉体倾向于将一切事情的发生，无论好坏都视为偶然，如此，我们就不会在神的祝福中敬拜祂，也不会在祂的管教下悔改。[e(b)]为此，杰里迈亚和阿摩司严厉的斥责犹太人，因他们认为无论好、坏事情都不是神所命定的（哀三 38；摩三 6）。[e]以赛亚也同样宣告说：「我造光，又造暗；我施平安，又降灾祸；造作这一切的是我——耶和华」（赛四五 7，cf. Vg.）。

9.也不可忽略次要的起因！

[b]同时，敬虔之人也不会忽略次要的起因。当然，他也不会因他深信神透过人祝福他而轻看他们，就如他们的善待不值得感谢；而是会从内心深感欠他们的债，并公开承认他应当报答他们，且一有机会就热切地回报他们。简言之，当祂受祝福时，他会敬畏和赞美主为原始的起因，也会尊敬善待他的人为神的使者；他也会承认这事实：即神喜悦他报答神所预定祝福他的人。另一方面，若这敬虔之人因自己的忽略或不谨慎而受损，他也会承认这是出于神的旨意，但同时他也会怪罪自己。若他负责看顾的病人因他的疏忽致死，尽管他知道这人的死是神所命的，但他也不会因此推卸自己的罪；他反而会因自己没有忠心地尽到责任，而将那人的死因归诸于自己的疏失。他也不会因神的预定放过凶手和强盗，更不用说当他们出于恶意和欺哄时；他反而会从这恶行上看到神的公义和人的邪恶。

尤其在未来的事上，他会考虑这次要的起因。若他能拥有人的协助，他会将之视为是神的祝福。所以，他不会忽略采用人的谋略，或犹豫求助于能够帮助他的人；他反而会相信，一切能够帮助他的受造物都是主亲自摆在他手中的，他会因知道这一切是出于神的护理而善用他们。既然他不知道自己现今所做之事的结局如何（他只知道主会在万事上给他安排妥当），他就会用神给他的智慧竭力追求对他有益之事。在他寻求别人的指导时，也不会固执己

见，反而会信靠并降服神的智慧，引领他达到正确的目标。然而他不会依赖外在的援助到信靠它们，或在没有这些援助时便战兢，就如神已离弃了他。因他会时刻惟独仰望神的护理，也不会因现今的忙碌而忽略默想神的护理。[e] 所以，约押虽然知道战争的胜负完全在神手中，却没有因此涣散，而是不懈地照神的吩咐尽他自己的本份。而且，他也将这场战争的胜负交托给主：「我们都当刚强，为本国的民和神的城邑作大丈夫。愿耶和华凭祂的意旨而行！」（撒下十 12 p.）。若我们相信神的护理，就会使我们离弃一切的鲁莽和自信，也会激励我们不断地求告神。这样，神将会以盼望保守我们的心怀意念，好让我们抱着信心和胆量，毫不迟疑地面对一切围绕我们的危险。

10.我们若不确信神的护理，将难以承受人生的重担

[b] 可见，敬虔之人的快乐在于相信神的护理[vii]。人生中遭遇困苦患难何其多；威胁我们性命之事也难以计数。我们无须考虑到身体之外的危险：既然我们的身体是千万种疾病的栖息之地——事实上，身体内充满病原，也能培育各种疾病——所以人无法身负如此众多随时可以摧毁他生命的疾病，而仍能毫无负担的行事为人，也无法摆脱死亡的笼罩。因当他每一次受寒或流汗时，都有生病的危险，这难道不就是虚弱的生命吗？无论你往何处去，环绕你的一切事物不但完全靠不住，甚至都威胁你的性命。一旦你上船，离死只有一步。上马滑跌，性命就难保。行走在都市的街道上，发生危险的机率绝不亚于屋顶上随时会落下的砖瓦数。若你手中或朋友手中有器械，杀戮随时可能临到你。你所遇见的一切猛兽都可能将你撕碎。但若你闭门不出，将自己关在有围墙的洋房花园里，也可能有毒蛇潜藏在内。你的房屋随时有可能失火，若在白天，会使你一贫如洗，若在夜间，会倒塌压死你。你的田地既因无法抵挡冰雹、雾霜、干旱，以及其它的自然灾害，就没有收成，以至饥荒威胁你的性命。更不用说食物中毒、遭人偷袭、抢劫、暴力，这些灾难或发生在家乡，或发生在他乡。身处这众多的患难中，人岂不是很悲惨吗？既然人的生命时刻面临死亡，只是苟延残喘罢了，难道这不就如时时有一把利刃架在脖子上吗？

你或许会说：这些事情很少发生，或至少不是不断发生，也不是发生在所有人身上，更不是同时发生在同一个人身上。我同意；但既然发生在他人身上，这就警告我们，也可能发生在我们身上，并且我们也不当以为自己的性命是个例外，反而，我们不得不战兢这些事将发生在我们身上。难道有比这战兢更可怕的吗？此外，我们若说神将最高贵的受造物，人，交给盲目的命运，随时可能遭遇各种灾难，这就是亵渎神。但我在此要说的是：人若相信命运，就是这样悲惨的下场。

11.确信神的护理使信徒乐于投靠神

[b] 然而，当神的护理这真理光照敬虔之人时，他的心便宽慰，而从以前压迫他极重的忧虑和恐惧中得释放，一无挂虑。既因他惧怕命运这观念，他便坦然无惧地将自己交托给神。他宽慰的理由是，确知他在天上的父以祂的全能统管万事、以祂的权柄和旨意统治万民、以祂的智慧掌管宇宙，甚至没有任何事能在祂的预定之外发生。更安慰他的是，他确知神决定亲自保护他，并吩咐天使眷顾他，若非神这宇宙的统治者许可，则无论洪水、火灾，或刀剑都无法伤害他。「祂必救你脱离捕鸟人的网罗和毒害的瘟疫。祂必用自己的翎毛遮蔽你；你要投靠在祂的翅膀底下。祂的诚实是大小的盾牌。你必不怕黑夜的惊骇，或是白日飞的箭；也不怕黑夜行的瘟疫，或是午间灭人的毒病。」（诗九一 3－6，cf. 诗九十 3－6，Vg.；cf. Comm.）。

于此，圣徒便有夸口的确据。「神是帮助我的」（诗五四 4；诗一一八 6；一一七 6，Vg.）；「我依靠神，必

不惧怕。血气之辈能把我怎么样呢？」（诗五六 4；五五 5，Vg.）「耶和华是我性命的保障，我还惧谁呢？」（诗二七 1，cf. 诗二六 1，Vg.）「虽有军兵安营攻击我」（诗二七 3；cf. 诗二六 3，Vg.），「我虽然行过死阴的幽谷」（诗二二 4，Vg.；诗二三 4，EV），「我却要常常盼望」（诗五六 5；五五 4，Vg.；七一 14；七十 14，Vg）。这永不离弃他们的盼望来自哪里呢？当世人在命运的操纵下，似乎无力反抗时，而信徒却认定主的臂膀无处不在，因为他们的盼望来自于深信主一切的事工都将使他们得益处。假如魔鬼和恶人攻击他们，除非他们借着记念和默想神的护理之工得刚强，否则他们必定立刻就灰心丧胆。一旦他们想到魔鬼及其共犯恶人都完全受神缰绳的约束，若非主许可，甚至发令，他们就无法对我们图谋不轨，即或筹划出阴谋也无法得逞，即或考虑周全，也无法下手。[e]信徒们也要提醒自己，魔鬼和牠的使者们不但被神的锁链捆绑，神也强制牠们服事祂。[b]他们这样想，便成为他们极大的安慰。因主能激怒牠们，并随己意利用牠们的怒气；照样，祂也能掌握牠们怒气的分寸，免得牠们以自己的恶欲放肆夸口。

[e]保罗因深信神的护理而得坚固，他说他的旅途被撒但阻拦（帖前二 18）之后，在另一处又说，神若许可他便决定起行（林前十六 7）。若他只有说他受撒但的拦阻，那这听来是过于相信撒但的力量，就如撒但的能力大到能推翻神自己的计划；但当他说，他一切的行程都仰赖神统治者的许可时，也就证明，在未得神许可之前，撒但的阴谋是无法得逞的。为此，大卫因人生变幻莫测，就投靠这避难所：「我终身的事在你手中」（诗三一 15）。他完全可以说，我「这次」的事在你手中，但他却说我「终身」的事在你手中，即无论人生如何变幻莫测，信徒们都在神的保守下。[b]故此，尽管亚兰王利汎和以色列王连手想毁灭犹大城，虽然其军队看来如燃烧的火箭即将毁灭那地，但先知以赛亚却称他们为「冒烟的火把头」，意思是他们只能冒烟而已（赛七 4）。[c]照样，众人畏惧法老王，因他有钱有势，而且因其军队的强大，圣经将之喻为海怪，又将他的军队喻为江河中的鱼（结二九 4）。然而，耶和华宣告，祂将以祂的钩钩住统帅和军队并任意牵引他们。[b]简言之，只要留意，你很快就会发现，对神的护理无知是最大的悲惨；相反地，至大的福份莫过于相信神的护理。

（对异议的答复 12–14）

12.神的「后悔」

[b]对于神的护理，我们已做了充分的探讨，足以使信徒获得完备的教训和安慰（但不管我们教导了多少仍不能满足虚妄人的好奇心，我们也不应当希望满足他们），我们只需要再讨论几处经文。这些经文看似教导神的计划摇摆不定、随世事的变化而更改，与以上的解释有冲突。首先，圣经有几处经文提到神后悔，就如神后悔创造人（创六 6）；后悔立扫罗为王（撒上十五 11）；只要以色列人转意离开他们的恶，祂就后悔不降灾给他们（耶十八 8）。其次，也有人指控神取消祂的一些预旨。如：祂藉乔纳的口告诉尼尼微城众人，再过四十日祂将倾覆这城，但因众人悔改，祂就回心转意，仁慈地对待他们（拿三 4，10）。又，祂藉以赛亚的口预告希西家王的死期；但祂因王流泪哀求，就展延他的死期（赛三八 1，5；王下二十 1，5；cf. 代下三二 24）。因此，许多人争辩道：神并没有以永恒的预旨预定万事，而是按照各人所应得的或视神公义和正直的标准，每一年、每一日、甚至每一时，指定这事或那事[vii]。

就后悔而言，我们应当坚持，指控神后悔无异于指控祂无知、盲目、以及无能。若我们同意，没有人愿意或故意后悔，那当我们谈到神后悔时，无异于指神对未来的事无知、无能为力，或草率做出决定又立即反悔。然而这不

可能是圣灵的教导，因圣经提到后悔时说：「神迥非世人，决不后悔」（撒上十五 29）。[e] 并且，既然圣灵在同一章经文中说，神后悔与神决不后悔，当我们比较两者时，就可以知道两者并无冲突。当圣灵说，神后悔立扫罗为王，是以比喻的意义说的。因为，之后圣经也说：「以色列的大能者必不致说谎，也不致后悔；因为祂迥非世人，决不后悔」（撒上十五 29 p.）。这句话就公开和明确地宣告，神不改变的属性。[b] 显然，神在管理人的事上的预旨是永恒的、永不后悔的。人不可怀疑神不改变的属性，因神的仇敌也被迫见证这属性。如：巴兰不得不承认：「神非人，必不致说谎，也非人子，必不致后悔。祂说话岂不照着行呢？祂发言岂不要成就呢？」（民二三 19 p.，cf. Vg.）。

13.圣经说，神「后悔」，是屈就我们有限的理解力

[b] 那么，「后悔」这一词的意思是什么呢？就是用人的说法描述神。因人的软弱，无法测透至高者，所以圣经在描述神时，屈就我们，好让我们能明白。神屈就我们的方式就是，并非按祂自己的本质，而是用我们所能理解的方式描述祂自己。仅管神不会受搅扰，然而祂却启示祂向恶人发怒。所以，当我们读到神发怒时，我们不应当认为在神里面有任何情感，而是应当想到，这表达方式是屈就人的经验；因当神施行审判时，表面上就如人被惹怒生气一般。所以，「后悔」这一词的含意纯粹是指行动的改变，因为，人每一次改变行动都在见证他对自己的不满。因此，既然人每一次行为上的改变都在纠正他从前的行为，而且这纠正来自后悔，那么「后悔」这一词指的就只是神作为的改变。但同时，神并没有改变祂原先的计划和旨意；祂从永远所预知、赞成，和预旨的事，祂都毫不踌躇地成就，不论事情的转变在人看来有多突然。

14.神坚定不移地执行祂的计划

[b] 虽然圣经记载，神取消对尼尼微城人所预告的毁灭（拿三 10）；但这并不表示神废除了祂的预旨；且当希西家王的死期被宣布后，神又展延了他的寿命（赛三八 5）[vii]，这也并不表示神改变了祂的预旨。那些这样认为的人，就是不明白威胁的意义。仅管神明确地宣布什西家王的死期，但根据它的结局，就证明这宣布是条件性的。为何主要差派乔纳到尼尼微城去预告那城的毁灭呢？祂为何藉以赛亚的口指示希西家王的死期呢？祂完全可以在任何使者的预告之外，毁灭尼尼微城或夺去希西家王的性命。因此，这就表示神另有意图，祂并非只是要差派使者，为了叫他们知道自己的结局如何。其实，是因为神并不希望他们灭亡，而要他们回心转意，免得灭亡。因此，神之所以藉乔纳预告尼尼微城四十日后将毁灭，是为了避免那城被倾覆。神借着破灭希西家王对长寿的盼望，是要他获得更长的寿命。显然，当时主喜悦借着这威胁使尼尼微人醒悟悔改，好让他们免受他们的罪所应得的审判。既是如此，最后的结局就使我们知道，神的宣布是有条件性的。

圣经中其它类似的例子也同样证明这点。主责备亚比米勒王，因他夺去亚伯拉罕的妻子，神说：「你是个死人哪！因为你取了那女人来；她原是别人的妻子。」（创二十 3，Vg.）。但在亚比米勒王为自己辩解后，耶和华就这样说：「你把这人的妻子归还他；因为他是先知，他要为你祷告，使你存活。你若不归还他，你当知道，你和你所有的人都必要死。」（创二十 7，Vg.）。在耶和华第一次与他交谈时，祂强烈地敲击亚比米勒王的心，好使他成就神的旨意，但在第二次的交谈中，神明确地陈诉祂的旨意。其它经文中也有类似的意义，我们不能因为主取消了祂的预告就推断祂改变初衷。因当主借着预告祂的审判，劝诫祂预旨要搭救的人悔改时，是在为祂永恒的预旨铺路，并不是更改祂的旨意，也不是祂食言了，尽管祂并没有一字一句地解释，但这并不难以理解。我们总要留意以赛亚所说的这话：「万军之耶和华既然定意，谁能废弃呢？祂的手已经伸出，谁能转回呢？」（赛十四 27）。

[vii]参阅 I. 5. 11, note 34; Comm. Ps. 36:6; 73:1. C. Trinkhaus 引用加尔文的这段话证明，他不相信历史事件和人的结局是偶然的："Renaissance Problems in Calvin's Theology," *Studies in the Renaissance* III, ed. W. Peery, p. 65。

[vii]就加尔文而论，每一个人所有的光景都与神有关（*negotium cum Deo*）. 参阅 III. 3. 6; III. 3. 16; III. 7. 2. 他相信他自己所有的光景也是如此。譬如，在他写信给 Farel 表现他对是否该回日内瓦的挣扎时，他说：「我深信这是我在神面前必须作的决定［*mihi esse negotium cum Deo*］」。这封信的日期是 1540 年 10 月 24 日，而不是 Bonnet 所说的 1541 年 8 月 (CR XI. 100; tr. Calvin, *Letters* I. 281)。

[vii]这里指的应该是 Sebastian Castellio 或他的一个支持者对加尔文的批评。参阅 Calvin's *Calumniae nebulonis cuiusdam . . . ad easdem responsio*, 1558 (CR IX. 269, 279). 参阅 I. 18. 1, note 3.

[vii] *"Aliam voluntatem absconditam."* 加尔文的意思并不是说神有两种不同的旨意，他只是想到神的本质是测不透的（参阅 I. 13. 1–2）以及神的启示这大奥秘。参阅 I. 18. 2–3：「虽然神的旨意是一个，也是单纯的，然而对我们而言，这旨意似乎是多方面的」(sec. 3). Note also I. 18. 1, 4（加尔文在此对神的旨意与神的命令作区分）; III. 20. 43; III. 24. 17, note 31。

[vii]参阅 I. 16. 1; III. 2. 14.

[vii]奥古斯丁, *On Diverse Questions,* qu. 27 (MPL 40. 18).

[vii]参阅加尔文, *De aeterna Dei praedestinatione*，加尔文攻击 Sorbonnist 教义，因他们将神无所不能和公义的属性分开。「将神的大能和公义分开，与将太阳的光线和它的热分开，或将它的热和它的火分开，一样荒谬……将神与律法分开［*Deum exlegem qui facit*］是窃取祂的荣耀」(CR VIII. 361)。同样在 *Sermons on Job* 88, on Job 23:1–7: 「Sorbonne 的一些博士说，神无所不能的属性这教义是魔鬼在地狱里所编造的亵渎」(CR XXXIV. 339 f.). 参阅 McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 212. 他在这里所责备的观点也是 Ockham 所赞成的：*Super quatuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones* I. 17. 2; 参阅 Gabriel Biel, *Epythoma et collectorium circa quatuor sententiarum libros* I. 17. 2. Wendel 认为虽然大多数人说这观点来自 Duns Scotus，但这作品中并没有这个教导 (Wendel, *Calvin,* pp. 92 f.)。

[vii]这是 Agamemnon 对众战士的演讲，*Iliad* 19. 86 f. (LCL Homer, *Iliad* II. 342 f.).（Calvin 引用自 Homer 的希腊文作品）。

[vii] *"Deus impulsor fuit,"* etc. 来自于 Lyconides 的一篇演讲，Plautus, *Aulularia* 737, 742: *"Deus impulsor mihi fuit . . . deos credo voluisse; nam nisi vellent, non fieret, scio"* (LCL Plautus Ⅰ. 310). 他上面所说的「青年」是指着 Plautus 的 *Bacchides* 剧中的 Pistoclerus 说的。

[vii]这里的「亵渎之人」是指放纵派者说的。参阅 *Contre la secte phantastique des Libertins* 13–16 (CR VII. 183–198). 这章的 3、4、7、8 段都引用以上这作品中的好几句话。

[vii]奥古斯丁, *Faith and the Creed* 4. 10 (MPL 40. 187; tr. LCC VI. 359).

[vii]I. 16. 4.

[vii] 路德在他的 *Tesseradecas consolatoria (The Fourteen Comforts)*, 1520，中极为贴切地解释，就连我们没有感觉到的时候神也在护理我们。*Werke* WA VI. 110 f., 125 f.; tr. B. Woolf, *Reformation Writings of Martin Luther* II. 28 ff., 55 ff. Calvin 诗篇的解经书中也有许多类似这样的话。

[vii] *“Inaestimabilis piae mentis foelicitas.”* 参阅 I. 5. 1, note 2.

[vii]Origen, *De principiis* III. 1. 17 (GCS 22. 228; MPG 11. 283 ff.; tr. ANF IV. 322; G. W. Butterworth, *Origen On First Principles*, pp. 193 f.).

[vii]参阅 Erasmus, *De libero arbitrio,* ed. J. von Walter (*Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus* 8), pp. 38, 79; Calvin, *Sermons sur le cantique du roi Ezekias* (on Isa. 38:9－20) (CR XXV. 252－579).

[e]第十八章
神虽然利用罪人的恶行并扭转他们的心，使他们成就祂的旨意，
但神自己却仍纯洁无瑕[vii]

1.神不仅「允许」事情的发生！

[e]还有一些经文也记载，神扭转撒但和众罪人的心，成就祂的旨意。这里就出现另一个更大的难题。因属血气之人无法理解，如何神借着罪人执行祂的计划，而自己又不因他们的罪或任何行为受玷污，更何况如何能公义的定他们的罪？为此，神学家们开始区分，神主动地行事和被动地允许事情发生[vii]，因对许多人而言，这难题是令人费解的，即撒但和众罪人都在神手中，也在祂的权势下，并且神利用他们的恶意成全祂的美意，也利用他们的恶行执行祂的报应。或许我们能暸解那些误解神如此行是荒谬之人中庸的说法，只要他们不是用谎言为神的公义辩护。他们认为，神弄瞎人的心眼，而后又因此刑罚人是荒谬的。为此，他们回避说，这只是神允许的，而不是祂预定的[vii]；但神公开地宣称，这是祂主动的预定，就反驳了他们回避的说法。但圣经有无数明确的见证，能证明人所做的一切都是出于神隐秘的旨意，并且人也无法借着自己的图谋，成就任何神没有预旨或隐秘预定之事。我们以上引用过诗篇的经文说：神凭己意行事（诗一一五 3），显然，这也包括人一切的行为。根据诗篇的教导，若神真是一切战争与和平的裁决者，那么谁还敢说，人在神的意识之外或神的默许之下受命运摆布呢？

然而，具体的例子会使我们更明白。约伯记第一章告诉我们，撒但和那些乐意顺服神的天使一同侍立在神面前（伯一 6；二 1），等候神的吩咐。魔鬼以另一种方式并另有所图地听从神的吩咐；但牠却无法行任何神不允许的事。虽然按照当时的启示看来，神只是被动地允许魔鬼折磨那正直人，然而圣经也告诉我们，神有意要利用撒但和牠的恶仆试炼约伯：「赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华。耶和华的名是应当称颂的」（伯一 21，Vg. (p.)）。撒但使尽浑身解数要使约伯精神错乱；示巴人毫不留情地将约伯的财富洗劫一空。但约伯承认他所有的财富被抢夺，是因为这是神所喜悦的。所以，无论人或撒但如何图谋，神却掌管一切，利用他们的恶行执行祂的审判。神预定悖逆的亚哈王受欺哄；而魔鬼自愿成就这事；神便差派牠在众先知口中作谎言的灵（王上二二 20，22）。若蒙蔽亚哈和使他丧失理智是神的审判，那么，神只是允许事情发生的这幻想便烟消云散了：因若神这法官只是被动地许可祂所预定的事情发生，而不是主动地预旨并差派使者执行，这是极其荒谬的。

[e(b)]犹太人想要杀害基督；彼拉多和兵丁也屈服他们狂暴的私欲；然而主的使徒在祷告中承认，这些不敬虔之人所做的一切只是在成就「主的手和祂意旨所预定必有的事」（徒四 28，cf. Vg.）。在这之前，彼得宣讲过基督「按

着神的定旨先见被交与人」（徒二 23，cf. Vg.）。就如他说：起初被造的，没有一样在主眼前不是赤露敞开的，是祂预定犹太人所行的一切。他在别处也说：「神曾藉众先知的口，预言基督将要受害，就这样应验了」（徒三 18，cf. Vg.）。[e]押沙龙以乱伦玷污了他父亲的床，犯下可憎的大罪（撒下十六 22）；然而神却宣称这是祂的作为，因祂说：「你在暗中行这事，我却要在以色列众人面前，日光之下，报应你」（撒下十二 12 p.）。杰里迈亚也宣告迦勒底人对犹大城所行的一切残暴之事，都是神的作为（耶一 15；七 14；五十 25 等多处）。因这缘故，尼布甲尼撒王被称为神的仆人（耶二五 9；cf. 二七 6）。耶和华也在多处宣告：祂借着嘶声（赛七 18 或五 26）、号声（何八 1），并祂的权能和命令，激动不敬虔之人争战（cf. 番二 1）。祂称亚述人为祂怒气的棍（赛十 5 p.），以及祂手中所挥舞的斧头（cf. 太三 10）。祂称圣城的倾覆和圣殿的毁灭为祂的事工（赛二八 21）。大卫并没有埋怨神，反而视神为公义的法官，他说示每辱骂他乃是出于神的吩咐（撒下十六 10）。他说，「耶和华吩咐他咒骂」（撒下十六 11）。圣经时常记载，无论何事发生皆出于主，例如十个支派的背弃（王上十一 31），以利之子的死（撒上二 34），以及许多其它类似的例子。熟知圣经之人就知道，为了节省时间，我只列举了许多见证中的几个。然而这些见证就足以证明，那些只以「允许」这一词来代替神护理的人在胡诌——就如神在瞭望塔上坐观事情的发生，而祂一切的判决完全依赖人的决定。

2.神如何感动人行事？

[e]至于神在人心里隐秘的感动，所罗门说：王的心在耶和华手中，并且祂随己意扭转之（箴二一 1），显然，全人类都没有例外，也如他所说的：「神隐秘的灵指引我们的心思意念成就祂的美意」。显然，除非祂在人心里运行，否则圣经就不会说，祭司讲的律法、长老设的谋略，祂都必断绝（结七 26）；「祂将地上民中首领的聪明夺去，使他们在荒废无路之地飘流」（伯十二 24；cf. 诗一〇七 40；一〇六 40，Vg.）。我们也时常读到与此相关的经文：即人感到心惊胆怯是神在他们心里所运行的（利二六 36）。因此大卫出入扫罗的军营无人知晓，因为神使所有的人沉睡（撒上二六 12）。但最清楚的是圣经常说：神弄瞎人的心眼（赛二九 14）、使人昏迷（cf. 申二八 28；亚十二 4）、以沉睡的灵使人迷糊（赛二九 10）、使人存邪僻的心（罗一 28）、又使人的心刚硬（出十四 17 等多处）。这些经文从另一个角度来看，也可能是指神的「允许」，就如祂允许撒但弄瞎祂所离弃恶人的心眼。但既因圣灵明确地启示，无知和邪僻的心都是出于神公义的审判（罗一 20－24），那么将这一切仅只视为神的「允许」就太荒谬了。圣经说，神使法老王的心刚硬（出九 12、十 1、十 20，27；十一 10；十四 8）。然而有人藉「允许」这愚蠢的异议逃避圣经明确的教导，的确圣经也说法老王自己硬着心（出八 15，32；九 34），但同时圣经也说法老王的心之所以刚硬是神的作为。这两处记载毫无冲突。虽然在许多方面是神在人心里运行，然而行动的是人！此外，我也可以用他们的异议反驳他们：若「使刚硬」只是表示「允许」，那圣经就不会说，神使法老的心刚硬。更荒谬和愚蠢的解释是说，法老允许他自己的心刚硬！圣经本身也反驳这异议，神说：「我要使他的心刚硬」（出四 21）。再者，关于迦南地的居民，摩西说，他们出来争战是因为神使他们的心刚硬（书十一 20；cf. 申二 30）。另一位先知也这样说：「祂使敌人的心转去恨祂的百姓」（诗一〇五 25）。神也在以赛亚书中说：祂要差派亚述人攻击那诡诈的国，并吩咐他们「抢财为掳物，夺货为掠物」（赛十 6）——这并不是说因为祂想教导不敬虔、顽梗之人甘心乐意地顺服祂，而是因为祂要强制他们执行祂的旨意，就如神的诫命刻在他们心中那样；于此就不难看出，是神的预旨迫使他们这样做。

我承认，的确有时神利用撒但的骚扰运行在恶人心中，然而撒但所行的只是出于神的驱使，并且神也决定撒但

的破坏范围。邪灵攻击扫罗；却是受神的差派（撒上十六 14），使我们知道，扫罗的癫狂是出于神公义的报应。这经文也说，撒但「弄瞎不信之人的心眼」（林后四 4）；但怎能如此，除非神给他们一个生发错误的心，使那些拒绝相信真理的人相信谎言（帖后二 11）。一方面，圣经说：「先知若被迷惑说一句预言，是我耶和华任那先知受迷惑」（结十四 9）。另一方面，圣经也说：神确实「任凭他们存邪僻的心」（罗一 28，cf. Vg.），也任凭他们装满各种邪恶的私欲（cf. 罗一 29）；因神自己是公义报应的起首，而撒但只是执行祂报应的使者。既然在第二卷中谈到人是否有自由选择时[vii]，我会再探讨这问题，所以我就到此告一个段落。总之，既然神的旨意是万事的原始起因，那就证明神的护理决定人类一切的计划和作为；祂的大能不但藉圣灵的引领运行在祂选民的心中，也运行在被遗弃之人的心中，驱使他们事奉祂。

3.神的旨意是一致的

[e]既然到目前为止我所陈述的一切都是圣经明确的教导，因此，可见那些大胆侮辱神圣言的人有多亵渎。若他们想借故作谦卑使人赞美他们的中庸之道，那难道有比他们说：「反而，我个人认为……」，或说：「隐秘的事是属耶和华」，因而攻击神的权威更高傲的吗？但若他们公然亵渎神，向天吐唾沫，能成就什么呢？其实，这种傲慢并不少见，因为每一时代都有不敬虔和亵渎神的人对这教义狂吠。但他们将亲自经历到古时圣灵藉大卫的口所宣告的：当人受审时，神显为公义（诗五十 6，Vg.；五一 4，EV）。在此大卫指责这类人的癫狂，因他们出于自己的污秽放荡地与神争辩，也自以为有权利定神的罪。他同时也暗示，他们向天口吐的亵渎不但无法击中神，反而神在霎那间就驱散他们乌云般的亵渎并显自己为公义。而且我们胜过世界的信心（cf. 约壹五 4），因为是建立在神圣洁的话语上，所以就能胜过这些毁谤。

要反驳他们的第一个异议是轻而易举的，即若没有任何事情能在神旨意之外发生，那么在神里面就有两种互相矛盾的旨意，因神以祂隐秘的计划预旨祂的律法所公开禁止的事。然而在我答复之前，我要再一次提醒我的读者，这异议所反对的并不是我，而是圣灵本身，因祂曾藉正直人约伯的口说：「神所喜悦的，祂必成就。」（伯一 21，cf. Vg.）当他被强盗抢劫时，在他们不公义、冒犯他的行为上，他看出神对他公义的管教。圣经在另一处也告诉我们，以利的儿子没有听父亲的话，因耶和华想要杀他们（撒上二 25）。另一位先知也宣告：「我们的神在天上，都随自己的意旨行事」（诗一一五 3）。至今，我已充份地证明，虽然这些吹毛求疵之人说，有些事情是出于神懒散的「允许」而已，但其实神是万事的原始起因。祂说：「我造光，又造暗；我施平安，又降灾祸」（赛四五 7 p.）；没有任何灾祸不是神所降的（摩三 6）。请他们解释，神的审判是有意的，还是无意的。然而就如摩西所说，当斧头脱了把，伤人至死，乃是耶和华要将他交在那人手中（申十九 5；cf. 出二一 13）。

再者，根据路加的记载，全教会的信徒说：希律王和彼拉多成就了神手和祂意旨所预定必有的事（徒四 28）。事实上，除非基督按神的定意被钉十字架，否则人如何有得救的盼望呢？虽是如此，然而神的旨意并不互相矛盾，也不会改变，祂也不会假装祂喜悦祂根本没有预定的事发生。虽然神的旨意是单一的，也是一致的，但对我们而言，却似乎是多方面的，因我们有限的理解力难以理解，为何祂预旨违背祂律法的事发生。当保罗说外邦人受呼召是「隐藏的奥秘」（弗三 9）后，立刻接着说，这是要显出「神百般的智慧」（弗三 10）[vii]。虽然神的智慧在人看来似乎是多方面的，但难道我们要因自己迟钝的[vii]理解力，就幻想神有任何改变，就好像祂改变自己的计划或背乎自己那样吗？当我们不明白神为何预旨祂所禁止的事时，我们就应当想到自己有限的理解力，圣经也告诉我们，神住在人

无法靠近的光里（提前六 16），因这光被幽暗笼罩。所有敬虔谦卑之人都相信奥古斯丁（Augustine）所说的：「有时人以好意期望某件神没有预旨的事情发生……例如，一位好儿子期望他的父亲存活，而神却预定他死。相反地，有时人以恶意期望某件神以好意预旨的事发生。例如，坏儿子希望他父亲死，而神也预定这事。前者期望神没有预定的事；后者却期望神所预定的事。然而，尽管前者的孝顺与神的预旨相背，却比后者的忤逆更符合神的美意，虽然后者的期望与神的预定一致。所以，某件事被神悦纳或诅咒完全视乎人所应当期望的和神所看为好的，及人所期望的动机是否是神所喜悦的。神藉坏人的恶意成全祂公义的旨意。」他在这论述之前说过，堕落的天使和一切的恶人离弃神时，自以为是违背神的旨意，然而，从神无所不能的角度来看，却非如此，因当他们违背神的旨意时，神的旨意却成全在他们身上。因此，奥古斯丁说：「耶和华的作为本为大；凡喜爱的都必考察」（诗一一一 2；cf. 诗一一〇2，Vg.）；所以，万事都以奇妙和无法测度的方式在神的旨意之内发生，连违背祂律法的事也不例外。因若祂不许，便不可能发生；但祂也不是无意地默许它的发生，而是有意地预定它的发生；而且既因神是良善的，除非神出于祂的全能利用恶行以成善，否则祂就不会允许邪恶的事发生[vii]。

4.当神利用不敬虔之人的恶行成全祂的美意时，也是无可指责的

[e]这样，连另一个异议也要被驳倒，或甚至不辩自明：若神不但利用恶人的恶行，也控制他们的计划和企图，那神的确是万恶之源；因此，人若执行神的预旨而受诅咒，那这就是不公正的，因他们只是在遵行神的旨意。主张这异议的人是将神的预旨和祂的诫命混为一谈了：然而，圣经中有无数的例子，清楚地证明它们截然不同。虽然神喜悦藉押沙龙与他父亲的妻子犯奸淫（撒下十六 22）的罪惩罚大卫的奸淫罪，但祂却没有吩咐那恶子犯乱伦罪，除非我们从示每辱骂大卫这事件的观点看待这事。因当大卫承认示每对他的辱骂是出于神的吩咐时（撒下十六 10－11），他并没有称赞示每的顺服，就好像这恶犬正在服从神的权柄。但因大卫意识到是神藉示每的舌头鞭打他，他就耐心地忍受神的管教。因此，我们就当确信：虽然神利用恶人成就祂隐秘的预旨，但恶人却是无可推诿的，因为他们是出于自己的私欲故意违背神的诫命，并非是顺服神。

耶罗波安被膏作王（王上十二 20）一事，就清楚地告诉我们，人的恶行是出于神，也受神隐秘护理的掌管。神斥责以色列人愚昧冲动地立他为王，因为他们违背了神立王的原则，也不忠实地背弃了大卫的家族。然而，我们也知道神预定他被为膏王。据此，先知何西阿的陈述似乎互相矛盾：因神在一处经文中埋怨耶罗波安作王是违背祂的旨意，也是祂所不认可的（何八 4）；但在别处经文中，祂却说祂在怒中膏耶罗波安为王（何十三 11）。那要如何解释这两处经文呢？耶罗波安作王违背神的旨意，但也是神预定他作王？答案是显然的，即百姓之所以离弃大卫家族就是弃绝神加给他们的轭，同时神也有主权惩罚所罗门王忘恩负义的罪。由此可见，神并不喜悦人背信，但另一方面，也是神公义地预旨他们的失信。同样，出乎人预料的，神预旨耶罗波安被膏为王。就如圣经的历史告诉我们，神兴起仇敌（王上十一 23）夺取所罗门之子的国度。

读者们要留意这两件事。既然神喜悦祂的百姓只受一位王统治，那以色列国的分裂就是与祂的旨意相违背。然而以色列的叛变也是出于这同一位神的旨意。显然，当这位先知以话语和膏抹激动原先并无意作王的耶罗波安开始寻求王位时，这并没有在神的知识或旨意之外，因祂预旨这事的发生。然而神仍公义地斥责百姓的叛变，因他们背弃大卫家族违背神的旨意。为此，圣经后来也记载罗波安狂傲地藐视百姓的恳求，而且是神成就这事的，为了应验神藉祂的仆人亚希雅所宣告的预言（王上十二 15）。请注意，那圣洁的国分裂违背了神的旨意，然而十二支派从所

罗门的儿子分裂出去也是出于神的旨意。此外，还有另一个相似的例子，即亚哈王的众子和他的后裔被灭绝是百姓所乐见的，甚至他们也参与（王下十 7）。耶户正确地叙述：「耶和华指着亚哈家所说的话，一句没有落空，因为耶和华藉祂仆人伊莱贾所说的话都成就了。」（王下十 10 p.）。但他同时也公义地斥责撒玛利亚的居民，因他们随伙作恶。他问道：「你们都是公义的吗？我背叛我主人，将他杀了；这些人却是谁杀的呢？」（王下十 9；IV Kings 十 9，Vg.）。以上，我已清楚地解释人的恶行也一样彰显神的公义。

对于谦卑的人而言，奥古斯丁的这答复就足够了：「既然父献上基督，基督献上自己，而犹大献上他的主，那为何在这同样的事上，神是公义的，而人却是有罪的，岂不是因为他们的动机不同吗？」[vii]然而，若有人认为我们现在所说的难以接受——即当人在神的驱使下做了他所不应该做的事时，神和人并不相同，请他们留意奥古斯丁的另一段论述：「当神利用恶人的恶行成就祂所喜悦的事，却仍照他们的行为报应他们时，谁不战兢呢？」[vii]显然，在犹大的背叛中，我们若因为神预旨献上祂的儿子受死而将这罪归给神，这不也就是与将救赎的事工归给犹大是一样荒谬吗？奥古斯丁另外也指出，当神究察人的行为时，并不在乎人所能做的或他们实际上做的，而是他们愿做的[vii]，这样，神所在乎的是人行事的动机和目的。

那些认为这教义无情的人当思想：当他们因圣经清楚的启示超越他们有限的理解力而拒绝接受时，那么神是否会容忍他们的强词夺理？何况他们也吹毛求疵地反对我们公开教导的教义。然而，若神不喜悦人明白这些事情，那么祂就不会吩咐祂的先知和使徒教导之。难道神给我们智慧不就是要我们以谦卑受教的心，无条件地接受圣经一切所教导的吗？虽然他们唠叨的对象显然是神，却仍自高自大地嘲笑这教义，所以根本不值得我们更多的反驳。

[vii]加尔文在 1559 年加上了这章。他在这章中更为详细地讨论一些他在别处略提之事，譬如 II. 4, 5; III. 23, 24。

[vii]Lombard, *Sentences* 1. 45. 11 (MPL 192. 643). 参阅 奥古斯丁, *De ordine* I. 1－3 (MPL 32. 977 ff.; tr. R. P. Russell, *Divine Providence and the Problem of Evil*, pp. 6－11); *Enchiridion* 24. 95 f. (MPL 40. 276; tr. LCC VII. 394 f.).

[vii]参阅 I. 17. 2, note 3. 请参阅 the tract *Calumniae nebulonis cuiusdam de occulta providentia Dei . . . ad easdem responsio* (1558). 加尔文在这作品中引用并反驳 Sebastian Castellio 攻击他的作品。加尔文被指控(sec. 7)教导神有两种互相矛盾的旨意，并因此在这两种旨意中与祂自己作战，甚至神说的是一回事，但祂的希望却是另一回事。加尔文相当热忱地答复这指控 (CR IX. 278 f., 302 ff.)。

[vii]II. 4. 1－4. [vii]“polupoi,kilon.”

[vii] 加尔文在第 3、4 段中故意说了互相矛盾的话，即神「预定」祂所「禁止」的行为，但神的旨意却仍是「单一的」。加尔文这样说，是根据圣经一方面吩咐人要有信心，另一方面教导人的无能为力（imbecillitas）或迟钝（hebetudo）的本性。因此，对加尔文而言，圣经的启示胜过逻辑，而且逻辑不能使人明白神未曾启示的大奥秘。参阅 I. 13. 1－3; III. 2. 14; III. 24. 17；照样，他在 III. 18. 10 中拒绝作一个合乎逻辑的结论。

[vii]奥古斯丁, *Enchiridion* 26. 100 f. (MPL 40. 279; tr. LCC VII. 399 f.)；奥古斯丁, *Psalms*, Ps. 111. 2 (Latin, Ps. 110. 2) (MPL 37. 1464; Calvin, Comm. Ps. 111:2).

[vii]奥古斯丁, *Letters* 93. 2 (MPL 33. 324; tr. FC 18. 63).

[vii]奥古斯丁，*On Grace and Free Will* 21. 42 (MPL 44. 907; tr. NPNF V. 462).

[vii]奥古斯丁，*Psalms*, Ps. 61. 22: *"Discutit Deus quid quisque voluerit; non quid potuerit"* (MPL 36. 746; tr. LF [Ps. 62] *Psalms* III. 208)；奥古斯丁，*John's Gospel* 7 (on John 4:7)：*"Non quid faciat homo, sed quo animo et voluntate faciat"* (MPL 35. 2033; tr. NPNF VII. 503 f.).

第二卷

在基督里认识神是救赎者，这认识首先赐给律法时代的以色列人，其次是福音时代的我们

[e]第一章

因亚当的堕落和背叛，全人类落在神的咒诅之下，从起初受造的光景中堕落了；原罪的教义

（正确认识自己就除去一切的自信，1–3）

1.对自我错误或正确的认识

[b]古时的箴言以极好的理由劝人认识自己[1]。人若对世俗的事一无所知是可耻的，但更可耻的是对自己一无所知。因为若是这样，那当我们在最重要的事上作决定时，我们就会可悲地自欺甚至盲目！

既然认识自己如此重要，我们就应当更加留意免得错误地认识自己。就如有一些哲学家虽然劝人认识自己，但目的是劝人认识自我的价值和卓越。并且他们只叫人思想那使人自高自大及虚空确信之事（创一27）。

[e]然而，认识自己首先在于考虑到我们被造时的光景，以及之后神如何继续慷慨地恩待我们，如此我们就会知道，我们的本性若没有在亚当里受玷污有多高贵；同时也要提醒自己，我们没有什么不是领受的，反而我们所拥有的一切都是神喜悦赏赐我们的。因此，我们完全依赖祂。其次，也要考虑到我们在亚当堕落之后悲惨的处境；若认识这点，我们一切的自夸自大和自信都将消散，使我们自觉羞愧而谦卑下来。起初，神照自己的形像造我们（创一27），好激励我们热心为善并默想永生。如此，为避免人类的高贵（使我们与禽兽有别的高贵）因人的无知被葬送，我们就当承认神赏赐我们理智和理解力是要我们过圣洁和正直的生活，好让我们可以朝着那荣耀永生的目标奔跑。

[e (b)]但当我们考虑那起初的美景时，我们就不得不对照我们目前悲惨的光景，而发现自己的污秽和羞愧，因为我们在始祖亚当里从起初的光景堕落了。如此，我们就憎恶自己而谦卑下来；以至在我们心中便燃起寻求神的热诚，祂能重新赏赐我们已完全失去的美善。

2.人生来倾向虚幻的自我崇拜

[b]这就是圣经对我们自我省察的要求：即那除去我们依靠自己能力的一切自信，拆毁我们自夸的一切根据，及至终最后引领我们顺服神的认识。我们若想在理论上或现实上达成这目标，就当采取这样的行动。我并非不晓得思量自己的美德是何等令人快乐的事。然而，我们更应当[e (b)]认识自己实际可悲的贫乏和丑行，而因此感到羞愧。[b]的确，人生来最喜爱被人奉承。因此，当他发现他的才能受人崇拜时，便倾向于过分地相信自己的才能。大多数人皆如此并不足为怪。既然因所有的人与生俱来拥有盲目的自爱，所以他们深信，在他们身上没有任何可憎恶的事。因此即使没有人教导，他也完全心存这虚妄的看法，即人靠自己完全能过善良与幸福的日子[1]。假如有较含蓄地将部份原因归诸于神，免得别人认为他将一切的才能归诸自己的人，他们就分配这称赞，将大部分归给自己，仍然对自己自夸和自信。

没有比恭维更令人快慰的事，因这恭维迎合在人骨子里的骄傲，使人飘飘然。因此，几乎在每一个时代中，当有人以最动听的话语公开地赞美人性时，便大受欢迎。然而，不论这叫人自我满足的赞美如何堂而皇之，然而却仍

然只是自我陶醉罢了；其实，这赞美欺哄了一切相信之人，使他们至终沉沦。因当我们信靠一切虚空的确据时我们就思考、计划，以及努力去做我们认为恰当的事，但我们成就了什么呢？虽然我们这样作，从一开始就缺乏智慧和道德——难道我们仍要勇往直前，以至自取灭亡吗？那确信自己能行任何事之人的结局必是如此。人若相信那些惟独强调人之美德的教导，非但不会在自我认识上有长进，反而会陷入可怕的无知中。

3.自我认识的两大障碍

[b]所以，神的真理在这方面与一般人的看法是一样的，即智慧的另一部份是认识自己；然而有关人如何获得这自我的认识则有很大的分歧。根据属肉体的判断，当人确信自己的智慧和正直而放胆激励自己尽美德的本份，并离弃恶行，竭力追求完美和卓越时，人自认非常清楚地认识自己。但那按照神审判的标准鉴察自己的人，找不到任何令自己自信的事。他越鉴察自己，他便越忐忑不安，直到所有的自信消失无踪，完全不再相信依靠自己能过正直的生活。

[e (b)]然而神却不希望我们人忘记祂在始祖亚当身上所赐给我们的高贵。[b]这高贵应当激励我们热心追求公义和良善。因我们不可能想到我们起初的光景或神造我们的目的，而不同时被刺激默想永生，并渴慕神的国。这样的默想不但不会使我们骄傲，反而对自己灰心，以至降卑自己。因为我们已经从起初的光景中堕落了。也已经对神造我们的目的完全生疏。因此我们厌倦现今的光景，并渴慕已丧失的福份[1]。但当我们说人在自己身上没有任何快乐的根据时，我们指的是在人身上没有任何可夸的根据。

所以，人对自己的认识可以分成两部份。首先，人应当思考神创造他并赏赐他高贵才能的目的[1]。这认识应当激励他默想当归给神的崇拜和来世[1]。其次，人应当思量自己的才能——更正确地说，人缺乏才能。一旦发现自己的缺乏，就厌恶自己，羞愧的俯伏在神面前。前半部的思考使人认识自己的本分如何；后半部的思考使人确知他无力尽这本分。我们将按照次序分别讨论之。

（亚当的罪使人完全堕落，并丧失起初的福份，4–7）

4.堕落的记载表明何谓罪（创三章）：背信弃义

[e]既然神严厉地刑罚，所以必定是深重且可憎的罪，我们必须思考那惹动神向全人类大发烈怒的罪是怎样的罪。我们若只将亚当的罪视为贪食（普遍的观点）是肤浅的。就如最高贵的道德只不过是节制口欲不吃某种果子，尤其是当他身边充满各式各样甜美的果实！

所以我们应当更深入地查思这是怎样的罪。神禁止亚当吃分别善恶树上的果子，为了试炼亚当的顺服，并要看他是否乐意听从神的吩咐。就连这树名字本身也证明这命令惟一的目的是要使亚当满足于他的美景，并阻止他因恶欲而自高。神的应许，即只要亚当吃生命树上的果子，就有永生的盼望；令一方面，祂也警告亚当，若吃分别善恶树上的果子必定死，目的是要试炼他的信心。于此，就不难推论亚当是如何激怒神的。其实，奥古斯丁（Augustine）说得对，他说骄傲是万恶之源[1]。因为若人的野心没有诱惑他看自己过于所当看的，他就能持守起初的光景。

我们若留意摩西对这诱惑的描述，就能更清楚的明白这是怎样的罪。既因女人被蛇的引诱，不忠实地偏离了神的道，就清楚地告诉我们，不顺从神就是堕落的开端。保罗的教导也肯定这点，他说，因一人的悖逆，众人都失丧

了（罗五19）。然而我们同时要留意的是，亚当背叛了神并不仅是因为他被撒但难以抗拒的恭维所诱惑，也是因为他厌倦了真理而转向虚谎。诚然，我们一旦藐视神的话语，就立刻不再敬畏神。除非我们留心听神的话，否则祂的威严必不在我们心间，并败坏了对祂的敬拜。那么，不忠就是堕落的根源。之后，人的野心、骄傲，以及忘恩负义被激发出来，都是因亚当偏要得到超过神所赐给他的，并无耻地藐视神丰盛的供应。就亚当而言照神的形像被造根本不屑一顾，除非与神同等——这是多么可怕的邪恶！既然人离弃他造物主的权柄，甚至悖逆地卸下肩上的轭——这是污秽可憎的罪，想为亚当脱罪是徒然的。然而亚当不但背道，也是邪恶地指责神。亚当轻率地相信撒但对神的毁谤，因撒但指控神说谎、嫉妒，以及怀着恶意。最后，他的不忠给野心留地步，而野心又产生了顽梗的悖逆；结果，因离弃了对神的敬畏，就放纵自己的私欲。因此伯尔拿（Bernard）正确地教导，就如当时亚当聆听魔鬼的话而敞开了死亡之门（cf. 耶九21），照样，当人如今聆听福音时，救恩之门便向我们敞开[1]。因为若不是亚当先不信神的话，否则他绝不敢敌挡神的权柄。这就是勒住一切私欲最有效的缰绳：即深信没有比藉遵守神的诫命而行义更美的事；也相信幸福生活最终的目标是讨神喜悦。然而，亚当竟然被魔鬼的亵渎所勾引，以至竭尽所能污蔑神一切的荣耀。

5.人类最初所犯的罪就是原罪

[e]既然若亚当继续与他的造物者联合就是他灵魂的生命，照样，若他与神疏远就是他灵魂的死亡。既然亚当颠覆了整个大自然的秩序，那么，亚当全人类因他的背逆而沉沦就不足为怪了。保罗说：「一切受造之物一同叹息」（罗八22），「服在虚空之下，不是自己愿意」（罗八20）。其原因无疑是一切受造物正在担当人所应得刑罚的一部份，因为它们是为了人的缘故受造的。既然因为亚当的罪孽，全地都受到咒诅，那么这咒诅扩散到他所有的后裔是理所当然的。[e(b/a)]所以，当神在亚当身上的形像被破坏之后，不只是他一个人受惩罚——[b(a)]神起初赐给他的智慧、美德、圣洁、诚实，以及公义都变成及可怕的灾病、心盲、无能、污秽、虚妄，以及不公义——[e(b/a)]甚至牵连他一切的后裔。

[b]这就是教父所说遗传在人身上的「原罪」，「罪」这一词表示人类从起初善良和圣洁的本性上堕落了。[e(b)]教会历史上对此颇有争议，[e]即因一人的过犯，众人都被定罪，于是罪临到众人，这与一般人的看法完全相反。这也许就是为何古时的神学家完全不能领悟这教义。至少他们对原罪的教导不够清楚。虽然他们胆怯，但伯拉纠（Pelagius）却大胆亵渎的捏造亚当的罪并没有影响到他的后裔的谎言[1]。撒但藉此企图掩饰原罪这疾病，免得人得医治。[b]虽然圣经清楚的教导，罪是从亚当而来并牵连他所有的后裔（罗五12），但伯拉纠却诡辩说罪的传播是因人与人之间的模仿，并非是与生俱来的。虔诚之人（尤其是奥古斯丁）努力地向我们证明，我们并不是出生之后才被罪玷污，而是当我们在母腹里就有了罪[1]，并且若否认这点，就是极端的狂妄无耻。但当我们考虑到敬虔的奥古斯丁在其它教义上指责赛雷堤斯派（Coelestian）和伯拉纠主义者是无耻的兽类时，我们就不会对他们的大胆感到惊讶。大卫的确承认自己是「在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候就有了罪。」（诗五一5 p.）。他并不是在指责他父母的罪，而是为了显大神的恩待，就承认从他母亲怀他时他就有了罪。显然，这并不是单指大卫，大卫所代表的是全人类共同的光景。

既因全人类都出于不洁的精子，所以我们生来就已被罪恶玷污。在我们未见天日之前，神就视我们为污秽和不洁。「谁能使洁净之物出于污秽之中呢？无论谁也不能！」—正如约伯记所说的（伯十四4，cf. Vg.）。

6.原罪不是模仿而来

[c]因此，父母的污秽遗传给儿女，甚至所有的后裔在出生时就无例外地被玷污了。除非我们追溯到人类的始祖，我们就无法找到那污染之源。[b]我们必须确信，亚当不但是人类的始祖，也是人类本性之根；因此全人类受亚当罪的玷污是应当的。使徒保罗对亚当和基督的比较就清楚证明这点，「这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。」（罗五12），这样，借着基督的恩典，我们重新获得义和生命（罗五17）。那么，伯拉纠主义者在此要胡说些什么呢？难道要说亚当的罪是因模仿而流传下来的吗？难道基督给我们的义只是要我们效法的榜样吗？这是无法容忍的亵渎！那么，既然基督的义和生命归给我们是无庸置疑的，就证明我们的义和生命都在亚当里失丧了，而在基督里又重新获得；罪藉亚当临到众人，却被基督除去了，[c]这是圣经清楚的教导：「因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了。」（罗五19 p.）二者彼此的关系就是：亚当的败坏牵连我们，使我们与他一同堕落；然而基督以祂的恩典使我们重新获得救恩。

在如此清楚的真理之下，我认为无需再费时费力的引证。保罗在哥林多前书中，就是要坚固敬虔之人对复活的信心。因此，他教导人在亚当里所失丧的生命在基督里重新获得了（林前十五22）。保罗宣告所有的人在亚当里都死了，同时也宣告我们都沾染了罪的疾病。因为人若没有沾染罪，就必不被定罪，这经文的后半部份最清楚的解释保罗在这里的意思，他说人在基督里重新获得生命的盼望。但我们都知道，这盼望是来自于基督将祂的义归给我们，使我们得生命。保罗在另一处又说：「心灵却因义而活」（罗八10 p.）。「我们在亚当里死了」这句话惟一的解释是：亚当的犯罪不但使自己受祸和沉沦，也使全人类的本性与他一同沉沦了。这不是因他所犯与我们毫无关联的罪，而是因他的堕落使他所有的后裔沾染了他的败坏。

[e]若不是人在母腹里已被咒诅，那保罗的这话「我们本为可怒之子」就毫无根据了（弗二3）。显然，保罗不是指我们受造时的「本性」，而是因这本性在亚当堕落后被玷污了。因我们若说神是死亡之源是极不恰当的。亚当败坏自己，也沾染了他一切的后裔。基督我们天上的法官：「从肉身生的就是肉身」（约三6），就清楚地证实所有的人生来都是败坏和邪恶的，因此，除非人重生，否则生命之门是关闭的（约三5）。

7.罪从一代传到另一代

[b]我们无须费时费力的讨论古时的教父热烈争论的这问题——即儿子的灵魂是否延续[1]自父亲的灵魂——因罪主要玷污了人的灵魂。我们应当满足于知道这一点：主将祂喜悦赏赐人类的恩赐交托给亚当。所以当亚当失丧了这些恩赐时，连我们所有人的也失丧了。当亚当领受他之后所失丧的恩赐时，他同样也为全人类领受这些恩赐，据此，我们又何必在乎灵魂是否从父亲延续而来呢？换言之，当我们说亚当丧失原义时，全人类的本性也丧失原义而赤裸了，而且在他犯了罪后，全人类的本性也沾染了，这是合理的。如此看来，败坏的树枝从败坏的根里生出来，又将他们的败坏传播给生出的幼芽。这样，儿女从父母那里就败坏了，也将这败坏传给所有的后裔。即亚当的败坏就如一条永不止息的河流，将他的败坏从祖先传给后裔。[d]这败坏并非源于肉体或灵魂本身，而是因神预定人类的始祖亚当替他所有的后裔拥有和丧失神所赐的恩赐[1]。

[b]要驳倒伯拉纠主义者的异议并不困难，他们主张说，儿女的败坏不可能遗传自敬虔的父母，反而因父母的敬虔而分别为圣（cf. 林前七14）。但因儿女们的出生并没有承袭父母属灵上的重生，而是承袭了父母败坏的肉体。[c]又如奥古斯丁说，不管一个人是有罪的非信徒或圣洁的信徒，他所生的儿女不是圣洁的而是有罪的，因他从腐败的本

性中生了他们[1]。[b]的确，儿女在某种程度上与父母的圣洁有份，这是神特殊的赐福。然而，这并不与人类在亚当里所受普遍的咒诅这事实有冲突。[d]罪是与生俱来的，而成圣却出于超自然的恩典。

（原罪就是那应当受刑罚本性的堕落，而这本性并非人类受造时的光景，8—11）

8.原罪的性质

[b]我们必须对原罪下定义，以免我们以下的论述模糊不清[1]。我无意探讨许多不同作者对原罪所下的定义，我只要教导我认为最符合真理的定义。所以原罪的定义是，人类本性所遗传的堕落和败坏，也扩散到灵魂的各部份，使我们落在神的震怒之下，又使我们行出圣经所说「情欲的恶事」（加五19）。这也是保罗通常称之为罪的。[a]原罪所产生的行为包括——奸淫、淫乱、偷窃、恨恶、谋杀，以及荒宴——他称为「罪所结的果子」（加五19－21），尽管圣经，甚至保罗自己通常称之为「罪」。

[b]我们必须格外留意这两点。首先，我们本性的各方面都被这极大的败坏毒害和扭曲，所以我们都在神公义的定罪和刑罚之下。因神惟独悦纳的是公义和纯洁。但这并不等于我们要因亚当的过犯受刑罚。圣经记载，因亚当的罪我们都落在神的审判之下，意思并不是说我们虽然无罪和无可指摘，却仍要担当罪的刑罚，而是说，因亚当的过犯牵连我们与他一同受咒诅，并与他一同被定罪。我们不但在亚当里受审，亚当的罪也住在我们里面，因此我们受处罚是公义的。为此，虽然奥古斯丁常常称罪为「别人的」，为了教导罪是借着生育传给我们众人，但他同时也说各人要担当自己的罪[1]。使徒保罗贴切的声明：「罪就临到众人，因为众人都犯了罪」（罗五12）。也就是说，众人都被圈在原罪里面，也被玷污了。故此，就连婴儿一出母腹就已被定罪，他们被定罪并不是因为别人的罪而是他们自己的罪。即便他们未曾结出罪的果子，然而罪的种子已隐藏在他们里面。事实上，他们的整个本性就是罪的种子；所以这本性必定是神所厌恶的。[e]由此可见神视这本性的败坏为罪是公义的，因为若不是罪，就不可能受审。

[b]其次，这邪恶在人心里是永无止境的，而且继续不断地结新果子——就是我们以上所描述情欲的恶事——就如熊熊火炉中不断冒出的火焰和火星，或如泉源中不断涌出的新水一样。[a]所以将原罪定义为「那应当存留在我们里面原义的丧失」，[b]虽然表达了原罪的真意，[a]却没有适当地表达出罪的权势[1]。因我们的本性不但没有良善，反而是罪恶满盈，不可能无所为。有人恰当的说原罪是「私欲」[1]，只要我们接着说，人心里所有的一切，从思想到意志，从灵魂甚至到肉体都被这私欲充满和玷污——但大多数人都不会这么说。简言之，人本身就是私欲。

9.罪败坏了整个人

[e]我已经谈过在亚当离弃了义的源头之后人灵魂的各部份都被罪占据了。因他不但被卑贱的情欲诱惑，也被难以言喻的不敬虔占据他的思想，甚至傲慢也渗透到他的心。所以，我们若将罪所产生的败坏局限于情欲，是毫无根据和愚昧的；或将之称为「燃烧、刺激肉欲的火种」，也是愚昧的。彼得·伦巴都（Peter Lombard）在原罪上的教导证明他完全无知。他说原罪之根在于肉体；保罗也有类似的说法，虽然不是完全的，然而他的意思是原罪借着肉体更明显的表露出来[1]。难道保罗会教导惟有灵魂的一部份，而不是整个灵魂敌挡神的恩典！当保罗教导说，败坏不只存在于灵魂的一部份，而是灵魂的各部份都被这致命的疾病玷污了，这就消除我们一切的疑虑。因当保罗论到人败坏的本性时，他不但痛斥人的纵欲，更痛斥人的思想昏昧、心也堕落了[1]。

罗马书第三章的整个内容都在描述原罪（1－20节）。人的「重生」使我们更清楚地了解原罪。既因圣灵与老

我和肉体敌对，不但施恩改变情欲，甚至也改变灵魂的各部份。所以，保罗不但吩咐我们要治死一切的情欲，也劝勉我们要「将心志改换一新」（弗四23）；在另一处经文中，同样激励我们要「心意更新而变化」（罗十二2）。由此可见，灵魂最卓越和高贵的部份不只受到伤害，也已败坏到人不但需要改变也需要一个新的本性。我们将会讨论罪占据人的思想和心的程度。我现在要说的只是人已从头到脚被罪淹没，甚至没有一部份不受罪的影响，以及他所做的一切都是罪。如保罗所说，一切属肉体的思想和情欲都是与神为仇（罗八7），也是灵魂的死亡（罗八6）。

10.罪不是人受造时的本性，而是堕落后的本性

[b]我们说人生来是邪恶的，但那些因这缘故将自己的过错归给神的人有祸了[1]！他们邪恶的说自己的污秽是来自神的作为，虽然他们应当承认亚当无玷污、无瑕疵的本性才是神的作为。所以，人的沉沦是由于人的罪刑，而不是神的作为，因人之所以沉沦是因他从原先的光景堕落了。

我们在此不可埋怨说，若神阻拦亚当堕落，不是对我们更好吗[1]。敬虔之人应当恨恶这异议，因为这乃出于过份的好奇心。这问题与神隐秘的预定有关，我们将在恰当的时候讨论[1]。但我们不要忘记我们的败坏是因自己本性的堕落，免得我们指控那创造我们本性的神。的确，这致命的伤害无法与我们的本性分开，然而，关键是，这伤害是外来的，还是从起初就存在。显然，伤害是罪所导致的。倘若我们要责备就当责备自己，这是圣经清楚的教导。传道书说：「我所找到的只有一件，就是神造人原是正直，但他们寻出许多巧计。」（传七29）。显然，人的堕落只能归咎自己；虽然神以慈爱赐给人义，人却因自己的愚昧落入虚妄。

11.「自然的腐败」并不来自于神所创造的「大自然」

[b]因此，人的堕落是与生俱来的，但不是受造时就有的[1]。我们这样说要教导，这堕落是外来的，而不是神创造时给人的本质的一部份。然而我们称之为「与生俱来的」，免得有人认为堕落是由于人的恶行；这堕落是藉遗传而来的。这教导也有圣经的根据。保罗说：「我们本为可怒之子」（弗二3）。既然神尚且喜悦祂最微不足道的受造物，难道祂会对祂最高贵的受造物人有敌意吗？神所恨恶的是已败坏的受造物，而不是起初的受造物。所以，既然人生来被神憎恶的，这就证明人生来就有堕落的本性。故此，奥古斯丁在谈论人败坏的本性时，勇敢地称那些在未重生之人身上作王的罪为「与生俱来」的[1]。这就完全反驳摩尼教徒（Manichee）愚不可及的教导。他们因为相信人的本质就是败坏的，所以教导有另一位造物者创造人，为了避免将罪的起因归咎于公义的神[1]。

---

[1] 加尔文在此所指的是他在第一卷开头的教导，即认识神和认识自己。参阅 I. 1. 1以及本章的第1、4段。请参阅 Erasmus, *Enchiridion* 3 (tr. LCC XIV. 308 ff.). Delphi的庙宇上写着 “Gnw/qi sauto,n”（或“seauto,n”），「要认识自己」。Xenophon 的 *Memorabilia* IV. 2. 24–29 (LCL edition, pp. 286 f.) 记载：Socrates 用这句话教导他的学生。参阅 Aristotle, *Rhetoric* II. 21. 1395a (LCL edition, pp. 282 ff.). 西塞罗引用并解释这句话不只一两次，譬如：当 Apollo 说「要认识自己」，意思是「要认识自己的灵魂」，*Tusculan Disputations* I. 22. 52 (LCL edition, pp. 62 f.). 这与 Calvin 的教导一样。

[1] 西塞罗, *Nature of the Gods* III. 35. 87, 88. The Academician Cotta 说：虽然每一个人都有知识、美德和信心，但我们要向神求告安全、财富，和胜利。(Tr. LCL edition, pp. 372–375).

[1]Pannier 说，加尔文在这里教导意志捆绑这教义的重要性：当我们明白神创造我们的目的，并想到现今道德上的无能为力，这就激励我们寻求神的力量和释放。(Pannier, *Institution* I. 311, note *a* on p. 84.)

[1]参阅 I. 15. 1－4.

[1]*“Vitaeque futurae meditationem.”* 参阅 III. 9.

[1]奥古斯丁，*Psalms,* Ps. 18. 2. 15 (MPL 36. 163; tr. LF *Psalms* I. 138 f.).

[1]Bernard, *Sermons on the Song of Songs* 28 (MPL 183. 923; tr. S. J. Eales, *Life and Works of St. Bernard* IV. 179).

[1]Pelagius (ca. 354－420) 是英国的修道士。他攻击奥古斯丁的教义，即因亚当的罪人生来是堕落的。这激励奥古斯丁写许多的文章和信为这教义辩护。参阅 奥古斯丁，*Retractations* I. 13. 5 (MPL 32. 604); *Against Julian* III. 26. 59 (MPL 44. 732 f.; tr. FC 35. 159 f.). Pelagius 和他更为挑衅的同工 Coelestius 从罗马去到北非、巴勒斯坦，和小亚细亚，得了许多的门徒。伯拉纠主义在 迦太基（Carthage）的两个教会会议（412 和 418）和在皇帝的勒令中被定为异端。教宗 Zosimus 在此勒令之后不再善待 Coelestius，反而与众教会一同咒诅他。然而这异端已经被传开了。它主要的教导是人性本善。H. Bettenson 简洁和正确地解释这争议，*Documents of the Christian Church,* pp. 74－87. A. Souter 编辑了 Pelagius 的作品，*Pelagius's Expositions of the Thirteen Epistles of St. Paul*, Texts and Studies IX (Part I, Introduction; Part II, Text).

[1]参阅奥古斯丁，*City of God* XVI. 27：「婴儿……因生来在亚当里，也就违背了神的恩约……婴儿……生来就有罪，不是本罪而是原罪」(MPL 41. 506; tr. NPNF II. 326). 奥古斯丁另外说了许多类似的话。请参阅 Smits II. 30 和 OS III. 233 f. Pelagius 因奥古斯丁在*Confessions* 里的一句名言，意味人的无能为力，就开始反对他 (X. 29. 40; X. 31. 45)：*“Da quod iubes et iube quod vis”* （「只要祢赏赐祢所吩咐的，并求祢随意吩咐」）。(MPL 32. 796, 798; tr. LCC VII. 225, 228.) 参阅 II. 5. 7, note 17; II. 8. 57, note 67.

[1] 加尔文在这里用了一个富有争议性的单字 *tradux*。他指的是教父对灵魂来源的辩论。参阅 I. 15. 5, note 15. 虽然奥古斯丁和加尔文都强调人被造时是合一的，但他们都不主张灵魂传殖说。这理论教导亚当的灵魂是神本质的一部份，并且亚当一切后裔的灵魂都来自亚当。事实上，加尔文完全反对这样的教导。奥古斯丁对灵魂来源的另一种解释（创造说）的反对是由于 Vincentius Victor 粗略的解释。参阅奥古斯丁，*On the Soul and Its Origin* I. 4; II. 14 (MPL 44. 477; 507 f.; tr. NPNF V. 316; 340 f.)。要了解中世纪一般人对这问题的观点，参阅 E. R. Fairweather 对 Anselm of Laon (LCC X. 261, note 2) 一篇文章的批注。为了明白这整个争议，请参阅 C. Hodge, *Systematic Theology* II. 3 和 J. F. Bethune-Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine,* pp. 302 ff。多数的加尔文主义者主张创造说，即每一个人的灵魂都是神新的创造。Hodge 在 p. 64 说：「Calvin、Beza、Turretin 和大多数改革宗神学家都主张创造说。」其实一些反对宗教改革的人也同样主张这立场：参阅 Alfonso de Castro, *Adversus omnes haereses* II, *s.v.* *“anima”* (1543, fo. 34 C－35 A)。

[1]关于这问题，Benoit 引用加尔文约翰福音的解经书，Comm. John 3:6。在那里 加尔文说，原罪不是借着性行为传下来的，而是神预定全人类在亚当里受败坏，并因此丧失神借着亚当赐给我们的众恩赐。

[1]参阅奥古斯丁: *“Regeneratus non regenerat filios carnis, sed generat.”* *On the Grace of Christ and on Original Sin* II. 40. 45 (MPL 44. 407; tr. NPNF V. 253).

[1]*Acts of the Synod of Trent with the Antidote* I, session 5, decree 1 (CR VII. 425 f.; tr. Calvin, *Tracts* III. 86 ff.).

[1]奥古斯丁，*On the Grace of Christ and on Original Sin, loc. cit.*

[1] 墨兰顿(Melanchthon)形容原罪是「某种诱惑人犯罪与生俱来的倾向、冲动，和力量（*genialis impetus et energia*）」。他用火焰往上燃烧和磁铁的吸力来比喻原罪。他认为一般经院哲学家对原罪和本罪的区分是错误的。

他虽然同意经院哲学家说原罪是「原义的丧失」，但他同时强调这定义是不完全的，因为他相信原罪是出于自爱主动的邪恶。*Loci communes* (1521), ed. H. Engelland, in the series *Melanchthons Werke in Auswahl*, ed. R. Stupperich, II. 1. 17 ff.; tr. from Kolde’s 1910 edition, C. L. Hill, *The Loci Communes of Philip Melanchthon*, pp. 81 ff.

[1] 奥古斯丁常常采用「贪心」这一词，譬如在他的 treatise *On Marriage and Concupiscence* 中，但这一词更广泛的意义是「在我们邪恶肉体中的罪律」(I. 34) (MPL 44. 435; tr. NPNF V. 277). Peter 伦巴都 在讨论亚当的罪如何传给他的后裔时，形容原罪为 *“fomes peccati, id est, concupiscentia”*，也说它是「与生俱来的恶，并这恶伤害万人，因为万人都在亚当里面，生在肉欲当中」。*Sentences*, II. 30. 7 f. (MPL 192. 722). 参阅 Stephen Langton 对原罪很有趣的解释。他的解释是一般经院哲学家代表性的解释，LCC X. 352 ff。

[1]伦巴都, *Sentences*, II. 30. 7 f. and 31. 2–4 (MPL 192. 722, 724).

[1]参阅 II. 2. 15, *ad finem;* II. 3. 2.

[1]这是加尔文对放纵派者的指控之一，*Contre la secte phantastique des Libertins* (1545) (CR VII. 184 f.) 以及 *Epistre contre un certain Cordelier* (1547) (CR VII. 347, 350 ff.)。

[1]参阅奥古斯丁, *On Genesis in the Literal Sense* XI. 4, 6, 10, 13 (MPL 34. 431–434).

[1]III. 21–24; 参阅 I. 15. 8. Pannier 说这段在 1539 和 1541 年的版本里是加尔文在他所有的作品中第一次提到「预定」这个字。(Pannier, *Institution* I. 312.) 其实在他的 *Instruction et confession de foy* (1537) (OS I. 390; tr. P. T. Fuhrmann, *Instruction in Faith,* p. 36) 中就已提到「预定」这个字的动词型态。

[1]参阅 I. 1. 2, note 7; I. 14. 3, note 11.

[1]奥古斯丁, *On Genesis in the Literal Sense* I. 1. 3 (MPL 34. 221); *Contra Julianum, opus imperfectum* V. 40 (MPL 45. 1477).

[1]参阅 I. 13. 1.

[e]第二章

人已完全丧失自由选择而悲惨地作罪的奴仆

（普遍错误的反应，1）

1.b 至今我们已清楚教导

自从罪的权势占据亚当的心之后，这权势就控制全人类，[e]并且无一人例外。[b]据此，既然我们都是罪的奴仆，那么我们要[e]更进一步的考察[b]我们是否因此丧失了一切的自由；若我们仍有丝毫的自由，那么这自由的范围如何？为了使我们比较清楚真正的答案，我现在要拟定一个讨论的方向。避免陷入谬误的良方就是先考虑到两种普遍错误的反应：（1）当人发现自己完全不正直时，他的反应是无所谓；并且当他发现他对追求神的义完全无能为力时，他就视追求神的义为徒然的，就如这与他毫不相干。（2）我们若说人能凭自己行最起码蒙神悦纳的事，这就窃取神的荣耀，人也会因自大而自取灭亡。奥古斯丁（Augustine）曾指出这两种错误[1]。

若要避免这两种致命的错误反应，我们必须上这条正路：当人被教导他无能行善也无法避免行恶时，他仍当被劝戒渴望他所无法行的善，并渴望他已丧失的自由。事实上，这比教导他人拥有崇高的美德更能刺激他行善。每一

个人都知道人不该自大而窃取神的荣耀（上述（2））。但有许多人却怀疑上述（1）。虽然我们不应该否定神赐给人才能，但同时我们也有必要知道神严禁人自夸。就连神慈爱地赏赐人最崇高的尊荣时，人也不可因此自夸。何况人由于忘恩负义——已从最高贵的荣耀堕入最卑微的羞辱中！当时，人拥有最高的尊荣，圣经教导：这是因为神照自己的形像造人（创一 27），这就表示人受祝福并非因为他自己的善行，而是因他得与神的性情有份。那么既因人已丧失起初的尊荣，他就更应该相信神，特别是因他曾享有神丰盛的恩典却不心存感恩；他也应当至少藉承认他的贫乏而荣耀神，特别是因他曾享有神丰盛的赐福却没有将荣耀归给神[1]。

此外，我们若拒绝因神起初赐给我们的智慧和美德自夸，这不但荣耀神，也使自己获益。如此，那些恭维我们的人，不但否定人的堕落，也是亵渎神。当人劝我们靠自己行善时，就等于劝我们倚靠摇动的芦苇！然而，将我们的力量比作芦苇仍算是恭维！因为无论虚妄之人如何捏造和唠叨：人有行善之能，都只是妄想罢了。奥古斯丁经常重复这著名的论述是有理由的，即主张自由意志这教义的人越为这教义辩护就越自我反驳[1]。首先提出人完全无能为力是必要的，因为有些人当他们听到人必须承认自己的无能为力，好叫神的能力覆庇他时，他们就痛恨这教导并说它是危险的，是不值一提的[1]。然而，这是圣经基要的教义，也是对我们最有益的。

（哲学家和神学家对于自由意志各种不同的观点，2–9）

2.哲学家相信人能倚靠理智

[e]我们前面谈过，灵魂的机能在人的思想和心里面[1]，[b]现在我们要审验思想和心的功能如何。大多数的哲学家普遍赞同理智在思想里，就如一盏灯照亮思想一切的谋略，也如君王统管人的意志。他们认为人的理智被神光照，以便采取最有效的行事方式；并且这理智也使人作最好的决定。另一方面，他们认为，情感是不灵敏和肤浅的，常被世俗卑贱的事所缠绕，也永远不会有正确的辨别力。他们也主张，私欲若顺从理智而不顺从情感，就会受理智的引领而追求一切的美德，持守真道，最后成为人的意志力。但它若顺从情感就会沦为淫欲[1]。他们认为我前面所提过的那些机能[1]——理智、情感、欲望或意志（提到最多的是意志）——都在灵魂里。因此他们教导：人的思想拥有理智，并且这理智是引领人过良善与幸福生活的最佳原则，只要它坚守自己的卓越并发挥大自然所赏赐的力量。但他们说「情感」是较卑微的机能，因它诱惑人犯罪和做错决定，而理智能将之驯服和逐渐克服它。此外，他们相信意志处于理智和情感之间。也就是说，意志本身完全拥有自主权和自由，可以选择顺从理智或屈服情感的诱惑。

3.哲学家在诸多的反证下仍相信人有自由意志

[b]有时因被自己的经验说服，他们并不否认：人的理智在掌权这理论是浅薄的。因为，事实上人有时受惑于宴乐；有时被美善的假象欺哄；又有时深陷私欲的辖制，就如柏拉图（Plato）所说，彷佛被绳线牵引的木偶往不同的方向活动[1]。

于是乎西塞罗（Cicero）说：大自然对人微弱的光照很快就被人邪恶的信念和败坏的习俗熄灭了[1]。哲学家们也一致认同，这么多的私欲一旦占据人心，就会猛烈地攻击人至难以抵挡的地步。他们将这些私欲比作野马，当人的理智失去控制时，就如脱缰的野马狂野的翻覆马车将驾驭者摔倒在地[1]。

然而，这些哲学家们却仍坚持主张人有选择行善或行恶的能力。他们说：人若能凭自己的选择做某事，那他也能凭自己的选择不做这事。反之，若人有选择不做的自由，同样他也有选择去做的自由。的确，我们似乎有自由做

我们想做的事，也有自由不做我们不愿做的事。就如我们若能随意行善，我们亦可随意不行善；照样，我们若能随意作恶，我们也能随意拒绝作恶[1]。某些哲学家甚至自夸地说：我们的生命是众神所赏赐的，但我们若行善和过正直的生活都在于自己。[e]西塞罗也藉他作品中科塔（Cotta）的角色说：「既然每一个人都靠自己行善，那智慧人也就不会为此感谢神。人们赞美我们的善行，我们也以此为傲。若行善的能力是来自神，而不是人自己，人就不会以此为傲。」他接着说：「所有人皆认同：好运是神所赐的，而智慧却是自己的」[1]。[b]总而言之，所有哲学家的总论就是：人的理智就足以引领人行善；意志受理智的控制，也受情感的诱惑；但既因意志是自由的，它就能在一切的事上毫无拦阻地顺从理智的带领。

4.一般来说，教父对自由意志的教导并不十分清楚，反而倾向相信人有自由意志。究竟，何为自由意志？

[b]所有的神学家都承认：人的理智深受罪的影响，人的意志也被恶欲俘虏。尽管如此，许多神学家的观点却仍与哲学家的极为相似[1]。某些早期的神学家由于两种不同的原因过于高举人的机能。他们害怕若他们坦白地承认人的无能为力，首先，必定会遭受哲学家们的讥笑。其次，既因人的肉体生来不愿行善，他们不想使人有懒散的借口[1]。所以，为了避免教导对一般人而言为荒谬的事，他们就努力地使圣经的教义与哲学家们的信念相协调。而他们特别害怕后者，因为不想使人有懒散的借口。如屈梭多模（Chrysostom）说：「既然神赏赐人行善行恶的能力，就表示祂赏赐人自由的选择；不会约束不愿行善的人，但悦纳乐意行善的人。」再者：「只要恶人愿意，他随时可以选择做好人；并且好人也会因懒惰跌倒而成为恶人。因主赏赐我们自由选择的本性。祂也并不勉强我们，反而给我们安排适当脱离罪恶的方法，但所有的一切都端赖人自己的决定。」他又说：「就如我们在神的恩典之外无法行善，照样，我们若不尽本份，也无法蒙恩。」但他在此之前说：「我们必须有自己的功劳，免得所有的一切都靠神的帮助。」他最喜欢说的其中一句话是：「我们当尽己所能，其余的让神去做。」[1]耶柔米（Jerome）也说：「我们负责动手，神必定成全；我们负责献上自己所有的，神必补足我们所缺的。」[1]

他们的这些话的确证明他们相信人有行善的热忱，但他们会这样说是因为他们认为若不说人的问题完全是因为懒散，就无法刺激人行善。他们这样教导虽然很有影响力，但稍后我们将发现这是完全错误的。

而且，希腊人最赞扬人的意志——屈梭多模是当中的佼佼者——而所有古时的神学家除了奥古斯丁有明确的反对立场之外，其余之人的观点都自相矛盾，我们无法从他们学到什么。所以，我不再详述每一位神学家对这问题的看法；但我会根据问题讨论的需要选择一两位神学家的观点来解释。

后来的神学家，尽管他们睿智地为人性本善辩护，想因此吸引人的称赞，但他们的教导一个比一个更偏离真理，至终他们教导只有人的败情感堕落了，而理智没有受到玷污，意志也大部分完好无缺[1]。[e]同时这著名的论述广为流传：人肉体的机能被败坏了，并且他属灵的机能也完全丧失了[1]。但是几乎没有人明白这句话的含意。我满意于这句话贴切地教导人败坏的本性。既然人的本性各方面都受罪的影响，也完全丧失一切属灵的机能，那么，现在重要的是讨论人究竟能做什么。当时那些自称为基督门徒的人在谈论这问题时，与哲学家们如出一辙。[b]拉丁人通常使用「自由意志」这一词，[e]宛如人仍是正直的一样。[b]而希腊人却更大胆地用「自力」[1]形容人的意志，就如人人都拥有力量。甚至连普通的老百姓也受浸染而相信人生来拥有自由意志。然而，他们当中一些人虽然希望被人认为是杰出的，其实却不明白人自由的范围为何。所以，我们首先要解释自由意志这术语的含意；其次我们要根据圣经清楚的教导判

断人的本性对行善或行恶的潜力如何。

尽管自由意志这一词在所有神学家的作品中频频出现，却很少有人为之下定义。俄利根（Origen）所下的一个定义普遍为神学家们所认同，他说，自由意志是理智一种分辨是非的机能[1]。奥古斯丁并不反对这定义，他教导说，自由意志是理智的一种机能，它藉助恩典得以择善；若无恩典就择恶[1]。伯尔拿（Bernard）却认为人总有自由意志和理智，他说自由意志的定义是「赞同」[1]。安瑟伦（Anselm）对自由意志所下的定义虽然著名，却是模糊：它是为了正直而支持正直的力量[1]。结果，彼得・伦巴都（Peter Lombard）和经院主义者接受奥古斯丁的定义，因为这定义更为清楚且没有排除神的恩典。他们明白，若无恩典，人的意志就无法择善。但是，他们却加上自己的观点，他们以为这些观点比奥古斯丁的更准确或更详尽。首先，他们赞同 arbitrium 这个名词应当是指理智，其任务是分辨善恶；并且，用 liberum 这个形容词形容意志是贴切的，因为人凭意志可随意作选择[1]。所以多马・阿奎那说，既然人的意志是自由的，所以将自由意志称为「选择的能力」是最恰当不过的，这选择的能力来自理智和欲望的混合，而欲望占多数[1]。因此，他们所教导的就是，人自由决定的能力是在理智和意志中。[e(b)]我们在以下的讨论中将简要谈及理智和意志在自由决定的能力中所占的比例如何。

5.教父对「意志」和「自由」不同的观点

[b]他们通常将那些显然与神的国无关之事[1]包括在自由意志的范围内；但他们也说真正的义行是来自神的恩典以及属灵的重生。为了证明这一点，在《对外邦人的呼召》（*The Calling of the Gentiles*）这著作中，作者列举了三种自由意志：第一是感官的；第二是精神的；第三是属灵的。他教导说，所有的人生来都拥有前两种，而第三种则是圣灵在人心里的作为[1]。我们将在恰当的时候讨论是否真是如此。我现在要简要的讨论（不是反驳）他们对自由意志的论述。当教父讨论自由意志时，他们先考虑的并不是自由意志在社会上和个人行为上的重要性，而是考虑它促使人顺服神律法的重要性。尽管我同意后者是主要的，然而我们也不应该完全忽略前者。我希望可以将自己的观点陈述清楚[1]。

神学上对自由的三种区分如下：第一是摆脱必然性的自由，第二是不犯罪的自由，第三是脱离悲惨的自由。第一种自由是与生俱来也是不可能被夺去的，而后两种自由在亚当犯罪后就已丧失了[1]。我很赞同这种区分，只是许多人将必然性错误地与被迫性混淆。二者的差别以及这差别的重要性将在本书的别处讨论[1]。

6.「圣灵独立运行」或「圣灵与人合作」的恩典？

[b]只要我们认同以上的教导，就必须相信自由意志不足以使人在神特殊的恩典之外行善，除非它藉助神的恩典，就是神以重生赏赐给祂百姓特殊的恩典。[e]我绝不费时费力与那些狂妄的人周旋，他们胡说神将祂的恩典平等地和毫无分别地赐给所有的人[1]。[b]但我们还未证实人是否已全然丧失一切行善的能力，或仍存留一些能力，尽管这能力微弱到凭自己无法成就任何事情，只能藉助恩典发挥其力。伦巴都为了解决这争议教导说：「我们需要两种恩典扶助我们，使我们能以行善。」他称第一种恩典为「圣灵独立的运行」。这恩典能使我们有效、自愿地行善。他称第二种为「圣灵与人合作」的恩典，就是圣灵依照人良善的意志帮助他[1]。我对这分类不赞同的方面是，虽然他说人立志行善这有效的能力来自神的恩典，但他也暗示人有某种与生俱来对行善的渴慕——尽管无效。伯尔拿虽然声称人立志行善是神的事工，但却相信人自愿渴慕这种行善的意志。然而这观点与奥古斯丁截然不同，虽然彼得・伦巴都宣称这种区分是来自奥古斯丁的思想[1]。我痛恨伯尔拿后半部含糊的说法，因这导致人曲解圣经的教导。使人误以为我

们与神的恩典合作，我们能拒绝神的恩典而使之无效，或因顺服神的恩典而使之有效。《对外邦人的呼召》这书的作者对此问题的陈述如下：「有理智的人有拒绝恩典的自由，如此看来，不拒绝恩典算是功劳；并且，虽然人没有圣灵的帮助无法行善，但人若接受圣灵的帮助这也算是功劳。」[1]我之所以提出这两点，是要我的读者明白我与经院哲学家们的观点大为不同。在这教义上，我的观点与现今哲学家的[1]更为不同，因他们的观点比那些经院哲学家更偏离真道。然而，我们从这分类上至少明白他们在哪一方面认为人有自由意志。因伦巴都最后宣称，人有自由意志并不是说人在思想和行为上都一样能选择善恶，而是说人不是被迫做任何事。根据伦巴都这说法，即使我们邪恶，做罪的奴仆，甚至不能不犯罪，然而这并不表示我们没有自由意志[1]。

7.人不能不犯罪，虽不是被迫，却并不证明人有自由意志

[b]如此，他们说人有自由选择，并不是因为他能自由选择善恶，而是因为当他选择行恶时，不是被迫的。的确如此，那何需对此冠以堂皇的称号？人不是被迫犯罪，但却爱罪[1]到不能不犯罪的地步，难道这是什么高贵的自由吗？事实上，我厌恶在文字上争吵[1]，因这些争吵只是扰乱教会罢了。但我下决心不使用那些悖理的词语，特别是当这些词语教导异端时。难道大多数的人当他们听到人有自由意志时，不是立刻理解为他是自己思想和意志的主宰，也能凭自己的力量行善恶吗？然而（或许有人会说）我们若持续不断地教导人们这词真正的含意，就可以避免这种误解。但人心倾向虚妄，他从一个字所能学到的非真理比从一篇论文中所学到的真理还多。自由意志这术语就充分证明这点。既因神学家没有留意早期神学家对这一词的阐释，以至几乎后来所有的神学家虽然没有否定这词的本意，但却因对这词的误解变得自信而开始曲解这词的定义，至终自取灭亡。

8.奥古斯丁对「自由意志」的教导

[b]我们若接受教父的权威，他们的确常常使用这术语，但同时他们也清楚地阐释这词的定义。首先，奥古斯丁称之为「非自由的」[1]。但他在别处却对否认自由意志的人表示愠怒；他的解释是：「不要人为自己的罪找借口，而否定意志的自由选择。」[1]然而他也在另一处表明：「若无圣灵，人的意志并不自由，因人的私欲捆绑并胜过人的意志。」[1]他也说，人堕落后意志被罪胜过，人就失去自由了[1]。再者，人因滥用自由意志，便丧失自由意志和赔上自己的性命。此外，自由意志已受捆绑，无力行义。[c]而且，除非神的恩典叫人自由，否则人就无法自由。最后，人无法靠自己满足律法的要求；但在圣灵的帮助下，人不自由的意志得以释放顺服神，这就满足了神的公义。他在另一处摘要说：当神造人时，祂赐给人自由意志的大能，但因人犯罪而失丧了[1]。所以，在另一处，当他证明人藉恩典意志才有自由之后，奥古斯丁就毫不留情地严斥那些声称人在恩典之外拥有自由意志的人。他说：「为何悲惨的人在他们未得释放前大言不惭地夸耀自由意志，或在他们得释放之后以他们重新获得的力量为傲呢？因为他们没有留意『自由意志』这一词虽然意味着自由，然而『主的灵在哪里，那里就得以自由』（林后三 17）。所以，既然他们是罪的奴仆，他们为何夸耀自由意志呢？因人是作那征服他之人的奴隶。若他们被释放，为何自夸，彷佛是自己得释放的呢？难道他们自由到不愿作说这话『离了我，你们就不能做什么』（约十五 5）之人的奴仆吗？」

[b]奥古斯丁在另一处嘲笑说，意志确实是自由的但未被释放，他说：意志有不行义的自由，但却是罪的奴仆！[c]他也在另一处重复并解释这句话：人无法行义是出于他意志的决定；并且，惟独藉助救主的恩典他才能从罪的权势下得释放[1]。[b]当他宣称人只有不行义的自由时，似乎就在嘲笑自由意志这空洞的术语。因此，若没有人会误解这词，我对使用这词绝无异议。但是我深信，在教会中保留这词危害极大，反之，若去除这词将成为教会的祝福。我自己决定不使用这词，我希望别人也可以听我的劝解。

9.正确教导意志的教父

[b]当我说除了奥古斯丁之外，历史上其它的神学家们对这问题的阐述都不够清楚或全面，甚至他们的著作也不能使我们获益，或许有人认为我过于偏激。也许有人认为因为他们都是我的仇敌，所以我劝人不理会他们的教导。然而我的用意只是单纯诚恳地想劝勉敬虔的人：因若他们在这事上听从那些人的解释，他们就会时常迷惑彷徨。有时这些作者会教导：因人丧失了自由意志，所以只能投靠神的恩典。有时他们似乎又教导人能自救。

虽然这些教父对意志的教导不清楚，然而我仍能证明他们不相信或几乎不相信人有美德，他们反而将一切善行所应得的称赞都归给圣灵。以下我要引用他们的话来证明。奥古斯丁时常覆述居普良（Cyprian）的话：「我们不应当以任何事为荣，因我们一无所有」[1]，意思难道不就是，人既然一无所夸，就应当学习完全依赖神吗？那么当奥古斯丁和优克流（Eucherius）将生命树解释为基督，并说任何伸手摘吃这树上果子之人必要存活的含意是什么呢？同时，他们将善恶树解释为意志的选择，并说那因没有神的恩典而吃这果子之人必死的含意又是什么呢[1]？当屈梭多模说，每一个人生来不但是罪人也是罪本身，其含意是什么呢[1]？若他们说人心里毫无良善，从头到脚都是邪恶的，甚至不被许可伸手试验自己意志的能力如何——那他们怎会将善行所应得的称赞一部份归给神，另一部份归给人呢？我也可引用许多其它神学家的论述证实这点。但为了避免有人指控我只选择引用那些支持我自己论点之人的论述，我宁可不再引证其它神学家的论述。然而我敢断言：不论他们如何过份地赞美自由意志，他们最终的目的都离不开——教导人完全弃绝信靠自己的美德，并确信他一切的力量惟独在乎神。我将简单地解释人的本性这教义。

（我们必须弃绝一切的自爱，10–11）

10.自由意志这教导时常威胁神的荣耀

[b]然而，我不得不再次重复本章开头的论述：谁若认识到自己的悲惨、贫困、一无所有，以及羞辱，谁就最清楚的认识自己[1]。人不可能过于藐视自己，只要人明白他所缺乏的一切必须从神那里重新获得。然而，人一旦以为他有丝毫可夸的，他便得意忘形，而窃取神的荣耀，至终犯下亵渎神的大罪。的确，无论何时这种私欲侵袭我们的思想，迫使我们以为我们任何的才能属乎自己而不是出于神，我们就确信这种想法是来自引诱我们始祖想要「如神能知道善恶」（创三 5）的那位。既然引诱人自夸的声音是来自魔鬼，那我们不可给牠留余地，除非我们想要听从我们仇敌的建议。的确，说你如此能干，完全能依靠自己行事，非常动听！但，为了避免被这种虚妄的自信欺哄，我们应当思考多处使我们谦卑的重要经文，能完全使我们谦卑。例如：「依靠人血肉的膀臂，心中离弃耶和华的，那人有祸了！」（耶十七 5）。又如：「祂不喜悦马的力大，不喜爱人的腿快。耶和华喜爱敬畏祂和盼望祂慈爱的人」（诗一四七 10－11）。再者：「疲乏的，祂赐能力；软弱的，祂加力量。就是少年人也要疲乏困倦；强壮的也必全然跌倒。但那等候耶和华的必从新得力。」（赛四十 29－31）。这些经文相同的目的就是：若我们期望神恩待我们，我们就不应当依靠自己丝毫的力量，因神「阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人」（雅四 6，彼前五 5，Vg.；cf. 箴三 34）。那么，我们也应当留意这些应许：「我要将水浇灌口渴的人，将河浇灌干旱之地。」（赛四四 3）。以及：「你们一切干渴的都当就近水来。」（赛五五 1）。这些经文都证实，除非人深入地感受到自己的贫困，人就无法领受神的祝福。我们也不要忽略其它的经文，例如：「日头不再做你白昼的光；月亮也不再发光照耀你。耶和华却要作你永远的光；」（赛六十 19）。当然，主不会禁止祂的仆人享受太阳或月亮的光照，而是因祂喜悦祂的百姓的将一切的荣耀归给祂，祂也不希望他们过于依靠卓越的变造。

11.真谦卑之人将一切的尊荣归给神

[b]我非常赞赏屈梭多模的一句话，即我们哲学的根基就是谦卑[1]。但我更欣赏奥古斯丁的这话：「当一位雄辩家被问及，演讲的主要原则是什么？他回答说，『表达的技巧』；第二条原则呢？『表达的技巧』；第三条原则呢？也是『表达的技巧』[1]；照样，若你询问我基督教的精义是什么？我总会回答说，第一是『谦卑』，第二是『谦卑』，第三也是『谦卑』。」

奥古斯丁也在另一处说，谦卑不是当一个人知道他有某些长处时，却压抑他的骄傲和傲慢；真谦卑是人真实地相信他惟一的避难所就是谦卑。他说：「千万不可奉承自己；人本身就是撒但。人的福份惟独来自神。难道你惟一所拥有的不就是罪吗？视罪只属乎你自己；义却属乎神。」他又说：「人为何仍看重自己的能力呢？人的能力已受损、衰残、束缚和失丧。我们所需要的是真诚地认罪，而不是虚假地自我防卫」。[c]他又说：「当人发现自己是虚无并无能为力时，他就手无寸铁不再与神作战了。但一切攻击神的武器必须被折断和烧毁；人也必须不再重拾武器，并继续确信自己的无能为力。你越相信自己的软弱，主越悦纳你。」他在诗篇七十篇的解释中劝我们不可记念自己的义，好让我们依靠神的义；他也教导神施恩给谁，谁就确信自己是虚无的。惟有依靠神的怜悯我们才能站稳，因为我们是邪恶的化身[1]。[b]我们不可与神争辩自己的权利，就好像若将一切的权柄交给神就会夺去自己的幸福。就如我们的谦卑显出神的尊贵，照样，承认我们的卑微是呼求神怜悯的良方。我的意思并不是说，一个尚未发现自己卑微的人应当勉强接受我以上的阐述，和假意不看自己任何的才能，为了成为真谦卑的人。但我只希望他脱离自爱和野心的痼疾[1]，因这痼疾弄瞎他的心眼，使他看自己过于所当看的（cf. 加六 3），我也希望他从圣经的明镜中正确地认识自己（cf. 雅一 22 - 25）。

（人没有完全丧失他的机能：理解力，12–17）

*12.属灵的恩赐已荡然无存；肉体的机能已败坏；但人仍存留理性使他与禽兽有别**

[e]事实上，我也承认神学家们普遍主张奥古斯丁的这论点：即人肉体的机能已因罪而败坏，属灵的恩赐已完全丧失[1]。他们所说属灵的恩赐包括信心和原义，这两种恩赐足以使人获得属天的生命和永恒的幸福。所以，当人离弃神的国时，神赏赐人要人盼望永恒救赎的这些属灵恩赐也同时丧失了。由此可见，神将人从祂的国驱逐出去，也剥夺了人一切幸福生活的恩赐，直到人藉重生之恩才能重新获得。在这些恩赐中，有信心、对神的爱、对邻舍的爱，以及对圣洁和公义的渴慕。既然基督将这些恩赐重新赐给我们，我们就应当将之视为外来的、超自然的：据此，我们推断人生来已丧失这些恩赐。另一方面，理智和正直的心也腐败了。这就是肉体机能的败坏。虽然理解力、判断力和意志在堕落之后仍残存，然而我们不可称这软弱和堕入黑暗深渊的思想是健全的。意志的败坏是无人不知的。

既然理解力是人辨别善恶和明白是非的一种机能，它就不可能完全丧失；但它已变得残缺不全，因此理解力的堕落和腐败时常表现出来。使徒约翰这样说：「光照在黑暗里，黑暗却不接受光。」（约一 5）。这节经文明确地表达这两个事实。首先，在人败坏和堕落的本性中仍存有一丝光芒。这光芒证明人是有理性的受造物，与禽兽有别，因神赏赐他理解力。然而其次，当这光芒散发时却被极浓厚的愚昧掩盖了，以至无法明亮地照耀。

照样，人的意志因与人的本性密不可分，也就没有完全消失，但这意志却被恶欲捆绑，所以不能追求真理。这的确是一个完整的定义，但仍需要更详尽的解释。

[b]我们本来将人的灵魂分为理解力和意志两部份，所以我们要按此次序讨论[1]。首先我们要查考人的理解力现今的光景如何。

[b]若我们谴责人的理解力，说它盲目到无法明白任何事情，这不但违背神的话，也与人的常识相背。因我们晓得，在人的本性中有某种与生俱来寻求真理的欲望，这就表示人曾经尝过真理，要不然他根本不会有这种渴望。所以，人的理解力拥有领会事物的能力，因人受造时的本性是爱真理的。禽兽之所以没有这天赋就证明他们的本性是迟钝和非理性的。然而，这种对真理的渴慕在它尚未发挥之前就衰残并落入虚妄中。事实上，人的理解力因不灵敏无法持守正道，反而徘徊于诸多的谬误中，并且重蹈覆辙，如在黑暗中摸索，直到迷失方向，至终消失。故此，人的理解力对寻见真理无能为力。

而且它在另一种虚空之下劳苦叹息：它常常不能辨别那些它应当明白的事物。因此，在鉴察虚空和无用的事上，人的理解力却因它荒谬的好奇自我折磨，而大意的不理会他应当特别留意的事。事实上，他几乎都不认真研究这些事情。世俗的作者也经常抱怨人的这种邪恶，然而他们自己也几乎都被此缠住。因此，所罗门在传道书中列举人自以为聪明的一切事之后，宣告它们只是虚空和捕风（传一 2、14；二 11 等）。

13.对于世俗的事情以及人类社会行事之理解

[b]但人一切的努力并不总是枉然[1]毫无结果，特别当他研究世俗的事时。甚至，他也敏锐到足以预尝天上的事，虽然他对研究这些事情比较无动于衷。事实上，他研究世俗的事比属天的事更有技巧。当他思考天上的事时，特别感到自己的有限。所以，为了清楚发现人在任何事上理解的程度如何，我们必须在此作区分：即对世俗之事的理解，以及对天上之事的理解。我所说「世俗之事」就是那些与神或祂的国度、公义，或来世的福份无关的事；只在乎今世也限于今世。我所说「天上的事」包括对神纯洁的认识、公义的本质，以及天国的奥秘。前者包括政府、家庭的管理、一切机械的技术，以及文学艺术。后者就是认识神和祂的旨意，以及如何服从神旨意的准则。

对于前者我们要说：既然人生来就是群居的动物[1]，所以他的本能倾向于看顾和保护社会。结果，我们发现在所有的人心里存有某种社会公平交易和秩序的观念。所以，所有的人都明白，一切人的组织必须用法律来管理和约束，以及这些法律背后的原则。因此，所有的国家和个人都赞同法律的必要性。因法律的种子无须教师和立法官就已深植于所有人的心中。

我在此不想讨论人在法律上的争议和争战。有些人，譬如窃贼和强盗，想推翻一切的法律破坏治安，想脱离法律一切的约束，而让自己的私欲代替法律。另一些人则认为某些法律根本不公正（更普遍的现象），而争辩某些被禁止之事反而是好的。这些人恨恶法律并不是因为他们不晓得法律是良善和圣洁的；而是因他们翻腾的私欲抵挡显然理智的事。他们的理智所赞成的事，私欲却恨恶。理智和私欲的争战并没有消除他心里原来对公正的概念。虽然人们对法律的细则争论不休，但却一致赞同法律的必要性。这事实就证明人心的衰弱：即使连他似乎行走在正道上，却是蹒跚而行，摇摇晃晃。然而社会秩序的某种原则深植于所有人的心中，这是事实。这也充分证明今世所有的人都拥有理智之光。

14.对于艺术的理解

[b]接下来要讨论文学和其它的艺术，在学习这些艺术时，人的聪明才智得以显现，因每一个人都有某种艺术上的才能。然而，虽然不是所有的人都适合学习所有的艺术，但几乎所有的人都擅长于某方面的艺术，这就证明人都拥有这共同的才能。人不但有学习艺术的才智和精神，也有新的创意，继承和发展前人的艺术。柏拉图却藉此错误地教导这只是回想灵魂尚未与身体联合之前所知道的事罢了[1]。然而根据我们以上所说的，我们有极好的理由相信人对艺术的理解是与生俱来的，这也证明人生来就有理智和理解力。并且这种普遍的才能，应当使每一个人明白神在此特殊的恩典。创造天地万物的主创造智障者，这也应当激发我们心存感恩。因为从他们身上我们看到，人没有这艺术才能的光景是如何。这才能普遍到几乎所有的人都拥有，就显明是神因祂的恩惠白白地赏赐给众人！艺术的创作或教导，或少数艺术的天才，并不足以证明它的普遍性。但既因神将这天分毫无分别的赐给敬虔和不敬虔的人，我们就称之为肉体的机能。

15.科学是神的赏赐

[b]当我们从世俗作家的作品中发现他们的才能时，我们要让神在他们身上所彰显可畏的真理之光教导我们，尽管人心已堕落和完全扭曲，却仍然披戴和装饰着神卓越的赏赐。若我们视圣灵为真理惟一的源头，我们就不会拒绝真理本身，或在任何彰显祂之处藐视祂，因若如此是羞辱圣灵[1]。轻看圣灵的赏赐就是羞辱圣灵。古时的立法官因受真理的光照，而公正地设立社会的法律和秩序，难道我们要否认这事实吗？当哲学家们对大自然细腻如微地观察和描述，难道我们要说他们是全然盲目的吗？拥有并教导我们辩论艺术和技巧的雄辩家，难道我们要说他们全然地愚昧吗？那些研究药物之人，致力于我们的益处，难道我们要说他们癫狂吗？对于一切数学上的知识我们要怎么说呢？难道我们要称它们为疯人癫狂的杰作吗？绝不是，当我们读到前人关于这一切的著作时，我们不禁对它们崇敬不已。我们对它们赞赏不已，不得不承认它们的杰出。但同时，我们不能不承认任何值得赞美或高贵的事物就是来自神！我们要以如此忘恩负义感到羞耻，因就连古时异教的诗人都承认，哲学、法律以及一切有用的艺术都是众神所赏赐的[1]。那些圣经称为「属血气的人」[1]（林前二 14）对世俗的事洞察入微。因此，我们从他们身上得知主在人堕落、丧失属灵生命之后，仍留给人诸多的赏赐[1]。

16.人在科学和艺术上的技巧也是圣灵的赏赐

[b]同时我们千万不要忘记，圣灵为了人类共同的益处随己意赏赐分配给众人卓越的才能。建造会幕的才能和知识是圣灵赏赐给比撒列和亚何利埃布尔的（出三一 2－11；三五 30－35）。无怪乎圣经告诉我们，人一生中最杰出的知识是圣灵所赏赐的。人不能诘问：那些远离神的不敬虔之人与圣灵有何关系呢？当圣经告诉我们神的灵只居住在信徒心中（罗八 9），其正确的解释是，圣灵分别信徒为圣作神的殿（林前三 16）。神藉同一位圣灵按照各受造物的属性充满、感动，并赏赐生命给他们。主若喜悦我们在物理学、辩证法、数学，以及其它的学科上藉不敬虔之人的成就和劳力得到帮助，那么我们就当使用这帮助。我们若忽略神在这些学科上白白赏赐人的才能，我们理当因这忽略受罚。为了避免有人以为拥有世俗智慧之人是蒙神祝福的（cf. 西二 8），我们应当立刻接着说，这理解力和知识在神眼中若没有真理做根基，就只是暂时和虚无。奥古斯丁教导我们这伟大的真理，即人在堕落后丧失了属灵的恩赐，同时，肉体的才能也败坏了。关于这点，如上所说，伦巴都及其它的神学家们[1]也同意这观点。这并不是说肉体的才能本身败坏了，因它们是来自神。但因是在污秽之人身上，所以这些才能已不再纯洁，因此人完全不配得称赞。

17. 12 至 16 的摘要

[e]综上所述：纵观全人类，理智是与生俱来的；它使我们与禽兽有别，就如禽兽的知觉使牠们与无生命的受造物有别。虽然某些人生来智障，但这并不会抹去神普遍的仁慈[1]。这反而警戒我们，使我们为仍保有的才能感谢神的慈爱。因若非神的慈爱，人的堕落就将自己的本性毁灭殆尽了。有人很聪明；有人拥有与众不同的判断力；也有人拥有某种艺术的天分。这各式各样的赏赐彰显神白白的恩惠，免得有人将神慷慨赏赐的才能称为自己的。为何一个人比另一个人更优秀？难道不是要在人相同的本性上彰显神特别的恩待[1]，及教导我们，神并不负责赐给人才能吗？此外，神按照对各人的呼召赏赐人特殊的职份。我们在士师记中看到许多这样的例子，书中说「耶和华的灵降在」那些祂所呼召要治理百姓之人的身上（士六 34）。简言之，每一非凡的事件，背后都受某种隐秘的力量驱使。为此，「有神感动的」一群勇敢之人跟随扫罗（撒上十 26）。并且，当圣经预言扫罗将立为王时，塞缪尔说道：「耶和华的灵必大大感动你，你要变为新人」（撒上十 6）。圣灵对扫罗的感动包括他统治以色列的整个职份。圣经也是如此提到大卫：「从这日起，耶和华的灵就大大感动大卫」（撒上十六 13）。同时，圣经也教导，他们个别的行动也是出于圣灵的感动。就连世俗诗人荷马（Homer）也论道：神朱比特（Jupiter）不但赏赐人天分，祂也「天天感动他们行事」[1]。我们的经验告诉我们，当那些极有才能之人丧失其才能时，这些才能在神手中也在祂的旨意之下，因为祂时刻统治所有的人。为此圣经说：「祂将地上民中首领的聪明夺去（cf. 伯十二 20），使他们在荒废无路之地飘流」（伯十二 24；cf. 诗一〇七 40）。即便如此，我们仍能从人身上存留的才能认出神的形像，它使全人类与其它受造物有别。

（在重生之前，人完全没有属灵的辨别力，18–21）

18.理解力的限制

[b]我们现在要思考人的理智对神国度的了解及属灵的洞察力如何。属灵的洞察力主要包括三件事情：一，对神的认识；二，明白神对我们父亲般的恩惠，因为这就是我们的救恩；三，明白如何照神的律法行事为人。在前两点中——尤其是第二点——就连世上最伟大的天才也比鼹鼠更看不见！当然，我不否认某些哲学家在他们的著作中有一些正确和恰当对神的论述，然而，这些言词总不外乎表现他们轻率的想象。如上所述，主的确让他们明白一点点神学，免得他们以无知作为自己不敬虔的借口[1]。有时神迫使他们说一些定自己罪的真理。然而他们这属灵的看见并没有引领他们寻求真道，更不用说寻见真道！他们就如穿过田野的夜行者，霎那间因闪电看得又清楚又远，却迅速地消失，在他跨出下一步之前又落入深沉的黑夜中，根本无法藉此光引领他的旅程！此外，尽管在哲学家们的著作中偶有真理之光闪现，但也有许多可怕大谎言的污染！简言之，他们从未体验过神恩待的确据（没这确据，人的理智只是充满无止境的迷惑）。所以，人的理智既不接近，也不追求，更不想思考这真理：真神是谁或祂与我们的关系如何[1]。

*19.约翰福音一4–5 教导人属灵的瞎眼**

[b]然而人却沈醉于自己拥有洞察力的虚妄理智中，并极不愿承认自己对属灵的事全然麻木和愚昧。这样，我相信用圣经的见证而不用人的理智证明这事实更为有效。我在先前引用过使徒约翰曾巧妙地教导过的这教义[1]；他说：「生命在祂里头，这生命就是人的光；光照在黑暗里，黑暗却不接受光。」（约一 4－5）。这就表示人被神的亮光照耀，且这光总是照耀人或如火焰或如火花，但总不至熄灭；然而即便如此，这亮光也不足以使人认识神。为什么呢？因人的聪明才智就认识神而言是全然麻木的。当圣灵称人为「黑暗」时，祂接着也否认人有任何领悟属灵之事的能力。所以祂宣称那些信从基督的信徒「不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从神生的。」（约一 13）。意即：除非属血气的人受圣灵的光照，否则他就不能获得认识神和明白有关神知识的智能。就如基督所说，

彼得能认出祂乃是出于父特殊的启示（太十六 17）。

20.人能认识神是神的作为

[b]我们若确信，人生来就缺乏天父藉圣灵的重生赏赐祂选民的一切福份（cf. 多三 5）——这是无可辩驳的事实——我们就不会质疑人属灵的盲目！先知告诉我们信徒都如此见证：「在祢那里有生命的源头；在祢的光中，我们必得见光。」（诗三六 9）。使徒也同样见证：「若不是被圣灵感动的，也没有能说『耶稣是主』的。」（林前十二 3）。并且施洗约翰面对他门徒的困惑高呼道：「若不是从天上赐的，人就不能得什么」（约三 27）。我们知道他所说「从天上赐的」是指神特殊的光照[1]，而不是与生俱来的赏赐，因为他当时正在埋怨他向他的门徒传扬基督却毫无果效。他好像在说：「除非主藉祂的圣灵赐给人悟性，否则我所说的话无法有效的教导人属灵的事。」就连摩西在谴责百姓的忘恩负义时，也说，人惟有藉神的恩赐才能明白神的奥秘。他说：「就是你亲眼看见的大试验和神迹，并那些大奇事。但耶和华到今日没有使你们心能明白，眼能看见，耳能听见。」（申二九 3 - 4，cf. Vg.）。即使他骂我们「笨蛋」也不会比他以上所说的更恰当地表达我们对神作为的无知；为此，主藉先知杰里迈亚应许赐给以色列认识祂的心这特殊的恩典（耶二四 7）。这无疑是指人心惟有靠神的光照才能获得属灵的智慧。

[c]基督也亲自清楚的教导：「若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的」（约六 44 p.）。为何呢？难道祂自己不就是神活生生的形像（cf. 西一 15），并且祂藉这形像彰显神一切的光辉吗？（cf. 来一 3）。所以，祂以最妙的方式描述我们认识神的能力，祂说，即使神的形像就在我们面前显现，我们仍看不见。为何呢？难道基督降世不是要向人启示父神的旨意吗？（cf. 约一 18）。并且难道祂不就是担任这职份吗？确实如此。然而，除非圣灵，我们内在的教师引领我们，否则传扬基督徒劳无益。只有那些听到父的声音又接受祂的教导之人才会到祂那里去。这是怎样的领会和倾听呢？显然是圣灵以奇妙和独特的力量开通我们的耳朵，并使我们明白。而且基督引用先知以赛亚的预言证明这并不是新的教导。当他预言教会将复兴时，他教导说那些神所将聚集蒙恩的人（赛五四 7）「都要蒙神的教训」（约六 45；赛五四 13）。若神在那里是预言一些有关祂选民具体的事情，那么祂所说的教训就显然不是不敬虔、亵渎之人所能一同领受的。

所以我们应当明白，引到神国度的道路惟独向受圣灵光照之人敞开[70]。[b]在这主题上保罗的教导最为清楚（林前一 18 ff.）。[c]在他斥责属血气之人的智慧是愚昧和虚妄甚至毫无帮助时（cf. 林前一 13 ff.），[b]他下此结论：「属血气的人不领会神圣灵的事，反倒以为愚拙，并且不能知道，因为这些事惟有属灵的人才能看透。」（林前二 14）。他称谁为「属血气的」呢？就是那惟独依靠人与生俱来之自然光照的人。这等人不明白神属灵的奥秘。为何如此？难道是因他懒惰忽略吗？不是的，他尽管努力，却仍无能为力，因为「惟有属灵的人才能看透」。这又表示什么？既因这些奥秘向人的洞察力是隐蔽的，惟有圣灵的启示才能解开这些奥秘。因此，除非圣灵向他们解开这些奥秘，否则属血气的人就视之为愚拙。在以上几个经文中，保罗说过「神为爱祂的人所预备的」，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的（林前二 9）。事实上，他将人的智慧比喻为拦阻人看到神的帕子。最清楚的是他说：「神叫这世界的智慧变成愚拙」（林前一 20）。在这清楚的教导之后，难道我们仍要说人的智慧能认识神和明白天国奥秘吗？断乎不可！

*21.没有圣灵的光照一切都是幽暗**

[c]保罗在这里说世人所没有的智慧，他在别处的祷告中说这智慧惟独是神所赐的。他祷告：「求我们主耶稣基督

的神，荣耀的父，将那赐人智慧和启示的灵赏给你们」（弗一 17）。他在这里告诉我们，一切的智慧和启示都是神的赏赐。他还说了什么呢？「并且照明你们心中的眼睛」（弗一 18）。这样，既然保罗的对象需要被光照，就表示他们是瞎眼的。他接着说：「使你们知道祂的恩召有何等指望」（弗一 18）。他承认人靠自己不足以[70x]明白神对他们的呼召。

[c]在此，伯拉纠主义者（Pelagian）胡诌[71]：神藉祂话语的教导除掉人的愚昧或无知，因人在神话语的教导之外无法明白。然而，虽然大卫王拥有那包含神一切智慧的律法；但他却仍求告神开他的眼睛，使他看出祂律法中的奇妙（诗一一九 18）。他这样说显然是指神的话照耀人就如日出照耀地面；但除非「众光之父」（雅一 17）赏赐可见的眼目，否则人就无法获益。圣灵没有照耀之地尽属幽暗。照样，所有的使徒都受保惠师正确和完整的教导。他们若不需要真理的圣灵教导他们已听过的真理（约十四 26），祂就不会吩咐他们等候圣灵（徒一 4）。若我们承认我们缺乏我们向神所求的，并且既因神应许赏赐而证明我们的缺乏，我们就当毫不犹豫的相信，惟有靠神恩典的光照才能明白神的奥秘。若有人以为他的智慧超越这些，这就更证明他的瞎眼，因他不知道自己是瞎眼的。

（罪与无知不同（对照柏拉图的观点）但人可能因迷惑而犯罪，22–25）

22.人对于神旨意的知识无法使他认识神，只是叫人无可推诿

[b]属灵洞察力的第三方面[72]，就是明白行事为人的准则。我们恰当的称之为「对行义的知识」。在这方面人有时似乎比在其它两方面更有洞察力。因为使徒说：「没有律法的外邦人若顺着本性行律法上的事，他们虽然没有律法，自己就是自己的律法。这是显出律法的功用刻在他们心里，他们是非之心同作见证，并且他们的思念互相较量，或以为是，或以为非」（罗二 14－15 p.）。若外邦人生来就有行义的律刻在他们心里，显然我们就不可说他们对于如何行事为人全然无知。

没有比人因自然律而生来就明白行事为人正确的准则更普遍的了[73]（这就是保罗以上所教导的）。我们现在要思考神赐给人这种律法的知识目的何在。如此我们就会明白这知识能引领我们获得属灵的智慧和了解真理到何种程度。保罗在上述经文中也清楚教导这点，只要我们注意上下文。他在以上刚说：凡在律法以下犯了罪的，也必按律法受审判；凡没有律法犯了罪的，也必不按律法灭亡。既然教导外邦人在神的审判之外灭亡听来不公正，保罗立刻接着说，他们的良心取代神的律法；这就足以定他们的罪。所以，自然律（良心）的目的是叫人无可推诿。自然律极好的定义是：良心对是非的判断，这判断拦阻人以无知为借口，并且在神面前与他们自己的见证定他们的罪。人是如此地纵容自己，甚至当他犯罪时，故意转移思想，避免面对自己的罪恶感。这也许就是为何柏拉图（在他的《普罗塔哥拉斯篇》（*Protagoras*）中）认为人犯罪完全出于无知[74]。只要人的假冒伪善足以掩饰他的罪，使他在神面前问心无愧，这样的说法或许是合适的。罪人设法回避他与生俱来对善恶的判断力。然而，他却仍不断被迫面对这判断力，虽然他想回避，却有时不得不正视它。因此，说人犯罪完全出于无知是错误的。

23.没有原则的判断是非是不可靠的

[b]特米斯丢（Themistius）较为准确的说，人的理解力对一般事情的原则判断很少有错误的；但当他将原则运用在个人的事上时常是错误的[75]。当人被质问时，都毫不犹豫的回答谋杀是邪恶的。但那策划谋杀他仇敌的人却认为谋杀是好的。奸淫者一般来说会斥责奸淫这罪，但却在自己的奸淫中自欺。人的无知就在此：当人面对自己个人的事件时，就忘了他所认同的原则。奥古斯丁对诗篇第五十七篇第一节的解释巧妙的表达这点。

但特米斯丢的原则并非没有例外。有时作恶的羞耻搅扰人的良心，甚至不容他称恶为善，所以他行恶是明知故犯的。这种内心的倾向源自来自这样的声明：「我所知道并赞同的善，我反不做；反倒行恶。」[76] 亚里士多德（Aristotle）对不能自制和不节制作了非常精辟的区分：「当不能自制控制人时，人混乱的情绪或情欲压制了他的知识，以致于他无法在自己的罪中辨别在他人相同的罪中所能清楚辨别的恶；当他的情绪恢复时，就立刻因自己的恶行懊悔。然而，不节制并不会受知罪的约束和影响，反而更顽梗地犯他经常所犯的罪。」[77]

24.人的知识就遵守律法的前半部份而言，是完全失败的；就后半部份而言，他在自己个人的事件上也是失败的

[b] 当你听说人普遍有辨别善恶的判断力时，你不要误以为这判断力在各方面是可靠和准确的。既然神赐给人辨别善恶的判断力，只是为了避免人以无知为借口，所以这判断力并不适用于其它事上。神赐给人的理解力足以使人无可推诿，即使在今世他们也开始受自己良心的指责而在神宝座面前战兢。若我们以神的律法，就是那完美公义的标准来衡量自己的理智，我们就会发现它在多方面是盲目的！它的确不符合十诫前半部主要的原则 [78]；即信靠神、因神的卓越和公义赞美祂、求告神的名，以及真诚的守安息日（出二十 3－17）。何人能依靠他与生俱来的洞察力知道神所要求人对祂的敬拜在乎这些呢？即使不敬虔之人有意敬拜神，即使他们曾离弃敬拜神虚妄的方式上百次，但至终他们仍会重走旧路。[e] 他们当然承认除非人真诚的献祭，否则神不会悦纳 [79]。[e(b)] 他们这样承认就证明他们对神属灵的敬拜多少有点概念，然而他们却立刻以自己谬误的捏造玷污了这敬拜。因他们不可能明白律法对敬拜的要求是真的。[b] 难道没有智慧、也不听从劝戒的心会有良好的判断力吗？

从某种程度来说人们对十诫的后半部份较为了解（出二十 12 ff.），因这些诫命与维持社会的安定有更紧密的关系。然而就连在此，我们也时常发现人并没有持守这些诫命。因为就连禀性优秀的人也觉得他在忍受不公平以及过于严厉的管理，若能摆脱这管理是最好的。并且一般人都这样认为：卑微之人的特征就是忍气吞声；但那些受人尊敬有主见之人想摆脱专制的管理。[e] 并且哲学家们也不认为报复人是恶行。[b] 然而主却斥责这极度傲慢的行为，并吩咐他的百姓忍耐，虽然一般人认为这是一种耻辱。在人遵守律法时，人并不认为恶念是违法的。因属血气之人拒绝承认他的意念是败坏的。他尚未来得及考虑他众多的恶念之前，他与生俱来的亮光就已熄灭了。尽管神学家们将人极端的恶念称为「罪」，但他们所指的是那些导致人行恶的念头。他们根本不在意那些悄然诱惑人的恶念。

25.我们每日都需要圣灵免得偏离正路

[b] 就如我们以上对柏拉图公正的指责，因他将人一切的罪归于无知 [80]，照样，我们也应当谴责另一种论调，就是以为出于恶念的恶行才是罪。因为我们的经验告诉我们，虽然我们出于善意，却也经常犯罪。我们的理智无法抗拒难以计数的诡计，也时常判断错误、遭遇许多无法克服的障碍、被众多的难题困扰，所以无法正确的引领我们。事实上，保罗已经证明，主看人的理智在生命中的各方面都是虚妄的，他说：「并不是我们凭自己能承担什么事；我们所能承担的，乃是出于神。」（林后三 5）。他所指的并不是人的意志或情感；而是指人连如何蒙神喜悦地行事为人之思想都没有。人的勤勉、洞察力、理解力，以及谨慎都完全败坏了，以致人无能筹划任何神所喜悦的事。但人视自己敏锐的思维为宝贵的禀赋，他难以接受自己的思想是有问题的。然而对圣灵而言，因祂知道「智慧人的意念是虚妄的」（林前三 20；cf. 诗九四 11）以及「人终日所思想的尽都是恶」（创六 5；八 21 p.），这是对人最恰当的评论。若人所思想、所计划，以及所行的一切都是邪恶的，那人怎能想到讨神喜悦的事，更何况去行呢，而

神惟独悦纳圣洁和公义的事。

可见，我们的理智在各方面都是虚妄的。大卫对人的这软弱十分清楚，因为他求神赐他悟性明白祂的诫命（诗一一九 34）。他之所以渴望获得新的悟性就表示他原有的悟性不足以明白神的律法。[c] 在同一篇诗篇中，他甚至向神重复祈求十次（诗一一九 12，18，19，26，33，64，68，73，124，125，135，169）。这反复的祈求暗示如此求告是极有必要的。并且，大卫在此所求神赐给他的悟性，保罗同样也多次求神赐给教会。「因此，我们自从听见的日子，也就为你们不住的祷告祈求，愿你们在一切属灵的智慧悟性上，满心知道神的旨意；好叫你们行事为人对得起主，凡事蒙祂喜悦……」（西一 9 - 10 p.；cf. 腓一 9）。我们应当留意，当保罗说这悟性是神所赐的时，就证明这悟性不是人与生俱来的。[b] 奥古斯丁极其强调，人的理智对于明白属神的事无能为力，他甚至说人的理智需要神属灵的光照，就如人的眼睛需要太阳的光线一样。他又进一步说道，人睁眼就能看见太阳光，但人的心眼若非主打开，就仍是心盲的[81]。[e] 圣经也没有教导说，我们的思想只需要一次的光照，以后就能靠自己领悟真道。因从刚才所引用保罗的话中可见人需要神不断地光照。大卫恰当的表达这点：「我一心寻求了祢；求祢不要叫我偏离祢的命令。」（诗一一九 10）。虽然他已重生并在真敬虔中成长到很高的程度，但他仍承认他时刻需要神的带领，免得神赐给他的悟性衰退了。他在另一处也求告神使他重新拥有正直的灵，这灵因他自己的过犯丧失了（诗五一 10）。因同一位神也重新赐给人起初拥有却暂时丧失的悟性。

（人对立志行善的无能为力，26–27）

26.人的本能将「善」与「可喜悦的事」一视同仁，与自由无关。

[b] 我们现在要思想人的意志[82]，因为自由的选择特别依靠意志；我们已教导过选择属于意志的范畴，而不是理解力的范畴[83]。首先，哲学家们教导众生都有择己利的本能，大多数人也都接受这观点。但我们不能以为这本能就表示人的意志可以自由择善，我们应当留意，自由选择并不在乎这本能，因这本能是与生俱来的而不是经过人理智的思考。连经院哲学家们都承认必须是经过人理智的思考而作出选择，人的意志才是自由的[84]。也就是说，人所选择的必须是他所渴望的，并且他的选择必须先经过思考。事实上，若你考虑人与生俱来择己利这本能的性质，你将发现动物也有这本能。因牠们一样渴望自己的好处；并且当有某种与牠们有利的事物触动牠们的感官时，牠们就跟从。然而人绝不会以理智和热诚选择那就他卓越永恒的本性而言有益的事；他不用也不想用他的理智思考。他反而如动物一般随从他的本能，既不理智也不思考。所以，人是否有择己利的本能完全与人的意志是否自由无关。自由意志端赖：人依正常的理智识别善，也择善；并跟从善。

为了避免读者仍有疑惑，我们要警惕两种普遍的误解。因为「择己利的渴望」并不是意志本身的驱使，而是本能的倾向；并且「己利」指的不是美德或义，而是指人顺利的处境。[e] 总之，不论人有多渴望择己利，他仍然没有选择之。没有人不渴望永恒的幸福，然而也没有人能在圣灵的运行之外寻求。[b] 人对幸福的渴望并不证明人的意志是自由的，就如金属和石头的属性有越来越纯的倾向也并不证明它们有自由意志一样。既然如此，我们现在要思考人的意志是否失常或甚至在各方面已败坏到不能不选择恶；或是否有任何方面仍然正常而可以择善。

27.我们的意志若无圣灵的帮助不会渴慕善

[b] 此外，有些人说，人之所以能作选择是出于神的恩典。他们似乎在暗示人有择善的能力，但这能力微弱到难以下定决心采取行动。无疑，这来自俄利根和其它古时神学家的观点，也是经院哲学家们所普遍赞同的：他们这样说

是指「属血气」之人说的[85]。他们说这就是保罗所描述的：「我所愿意的善，我反不做；我所不愿意的恶，我倒去做；立志为善由得我，只是行出来由不得我。」（罗七 19，18，cf. Vg.）。然而他们错误的强解保罗在此的整个教导。因他所讨论的是基督徒的争战（在加拉太书（五 17）中也有更简要的讨论），就是常常困扰信徒的肉体与灵魂的争战。然而这灵魂指的是重生后的，而不是生来就有的。显然保罗是在谈到重生之人，因当他先前说到在他里面没有良善时，他解释他所指的是他的肉体（罗七 18）。因此他说并不是他自己行恶，乃是居住在他里面的罪行恶（罗七 20）。他这样解释「在我里头，就是我肉体之中」（罗七 18）是什么意思？他似乎在说：「在我里面并没有良善，因在我肉体之中并无良善可言。」所以他申辩说：「不是我做的，乃是住在我里头的罪做的」（罗七 20）。这辩解只针对已重生之人，因他们的灵魂主要倾向于择善。保罗最后的结论就明确的解释这教导：「因为按着我里面的人，我是喜欢神的律；但我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战。」（罗七 22 – 23）。谁会有这种争战呢？不就是那圣灵已重生但仍有残余的老我之人吗？奥古斯丁虽曾一度以为这经文所指的是属血气的人，但后来纠正这错误的解释[86]。我们若相信人在恩典之外有一些择善的趋向（不管多微弱），那我们要如何面对保罗说我们无法凭自己思想属灵的事（林后三 5）呢？或如何面对主藉摩西说：「人终日所思想的尽都是恶」（创八 21）呢？既然支持他们观念的惟一经文是强解而来的，我们就无须再理会他们的观点，反而要留意基督的话：「所有犯罪的就是罪的奴仆」（约八 34）。我们生来都是罪人；因此我们处于罪的权势之下。既然全人都伏在罪的权势之下，那么无疑人的意志因它是灵魂主要的部份，必定也受到罪无法挣脱的捆绑。[e] 人若在圣灵施恩之前有任何择善的意志，那保罗的这话就令人费解：「是神在我们心里运行」（腓二 13 p.）。那说「人应当预备自己的心领受圣灵之恩典」的论调是胡诌的[87]！ 因为虽然信徒有时求神使自己的心顺服祂的律法，正如大卫在多处经文中所求的那样，然而我们应当注意，这种求告的渴望也是来自神。我们从大卫的话语中就可以得知这点。当他求神为他造清洁的心时（诗五一 10），显然他并没有将这再造之工所应得的称赞归给自己。为此，我们反而应当留心奥古斯丁的话：「你所有的一切都是神为你预备的；如今当趁你仍有时间时预备自己面对祂的忿怒。如何预备呢？要承认你所有的一切都是来自神：你的好处都不在祂以外；一切的罪恶都是出于你自己。」他也说：「除了罪之外，我们一无所有。」[88]

---

[1]奥古斯丁，*Letters* 215，解释 Prov. 4:26 (MPL 33. 971 ff.; tr. FC 32. 65 ff.); *John's Gospel* 53. 8 (MPL 35. 1778; tr. NPNF VII. 293 f.).

[1] 加尔文在 *Instruction et confession de foy* (1537) (OS I. 382; tr. Fuhrmann, *Instruction in Faith*, p. 23) 也有与此类似的话。参阅 Pannier, *Institution* I. 95, note *a* on p. 312.

[1]奥古斯丁，*John's Gospel* 81. 2 (MPL 35. 1841; tr. NPNF VII. 345; *Letters* 217. 3 (MPL 33. 981; tr. FC 32. 80 f.).

[1]这就是 Erasmus 在他反对 Luther 有关自由意志的作品中的立场，*De libero arbitrio* diatribh, (ed. J. von Walter, *Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus* 8, pp. 1, 5 ff.). 在 *The Portable Renaissance Reader,* ed. J. B. Ross and M. M. McLaughlin, pp. 677 – 693 中， Erasmus 此作品的许多部份被翻成英文。此完整的作品在 LCC XVII。

[1]I. 15. 7.

[1]Plato, *Republic* IV. 14 ff., 439 ff. (LCL Plato, *Republic* I. 394 ff.); Aristotle, *De anima* III. 10. 433 (LCL edition, pp. 186 – 191).

[1]I. 15. 6.

[1]Plato, *Laws* I. 644 E (LCL Plato, *Laws* I. 68 f.).

[1]Cicero, *Tusculan Disputations* III. 1. 2 (LCL edition, pp. 226 f.).

[1]参阅 Plato, *Phaedrus* 74 ff., 253 D－254 E (LCL Plato I. 494－497).

[1]Aristotle, *Nicomachean Ethics* III. 5. 1113b：「我们能行恶，也能行善。我们若能采取行动，我们也能不采取行动」(tr. R. McKeon, *Basic Works of Aristotle*, p. 972; 参阅 LCL edition, pp. 142 f.); Seneca, *Moral Epistles* 90. 1 (LCL Seneca II. 394 f.).

[1]Cicero, *Nature of the Gods* III. 36. 86 f. (LCL edition, pp. 372 f.).

[1]在 *De Scandalis*(1550) 中，加尔文也同样指控一些教父因过于尊重哲学家，而教导人有自由意志。(CR VIII. 19; 参阅 Benoit, *Institution* II. 25.)

[1]虽然加尔文是指教父，然而他似乎也在攻击当代的人道主义者，包括 Erasmus 在内。参阅 Pannier, *Institution* I. 313, note *a* on p. 101。

[1]Chrysostom, *De proditione Judaeorum*, hom. 1 (MPG 49. 377); *Homilies on Genesis*: hom. 19. 1; hom. 53. 2; hom. 25. 7 (MPG 53. 158; 54. 466; 53. 228).

[1]Jerome, *Dialogus contra Pelagianos* III. 1 (MPL 23. 569).

[1]Duns Scotus, *In sententias* II. 29. 1 (*Opera omnia* XIII. 267 f.).

[1]虽然这句话的文体和思想与奥古斯丁的一致，然而是中世纪的作品。Lombard 的说法是：*"alia sunt corrupta per peccatum, id est naturalia . . . alia subtracta"* (*Sentences* II. 25. 8; MPL 192. 207)。参阅奥古斯丁的 *Questions on the Gospels* 2. 19，论到好撒马里亚人，路加福音第十章。奥古斯丁的解释是：人因生来对神有某种程度的概念算是活着的，但人因生来受罪的捆绑算是死的；hence he is said to be half alive (*semivivus*, Luke 10:30) (MPL 35. 1340)。其它与这教导有关的作品如下：*On Nature and Grace* 3. 3; 19. 21; 20. 22 (MPL 44. 249 f. －256 f.; tr. NPNF V. 122; 127 f.); Pseudo-Augustine, *Hypomnesticon* [commonly called *Hypognosticon*] *contra pelagianos et caelestinos* III. 8. 11 (MPL 45. 1628). See also II. 5. 19, note 38; note 21, below; sec. 12, note 53; sec. 16, note 62; Comm. Ezek. 11: 19－20; T. F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man*, ch. 7.

[1]"auvtexou,sioj." 在教父中第一位采用这单字的是 Clement of Alexandria。他把保罗的话：「既成了人」（林前十三 11）解释为「我们顺服真道并能自制的人 [auvtexousi,ouj]」。*Instructor* I. 6. 33 (GCS Clemens Alexandrinus I. 110; MPG 8. 289 f.; tr. ANF II. 217).

[1]Origen, *De principiis* III. 1. 3 (GCS 22. 197; MPG 11. 252; tr. ANF IV. 303; Butterworth, *Origen On First Principles*, p. 159).

[1]参阅奥古斯丁, *Sermons* 156. 9－13 (MPL 38. 855－857; tr. LF *Sermons* II. 767－770); Pseudo-奥古斯丁 (school of Hugh of St. Victor), *Summa sententiarum* 3. 8 (MPL 176. 101); Lombard, *Sentences* II. 24. 5 (MPL 192. 702) 以及上面的脚注 18。也请参阅 OS III. 246, note 3; Smits II. 31.

[1]Bernard, *De gratia et libero arbitrio* 2. 4 (MPL 182. 1004; tr. W. W. Williams, *Concerning Grace and Free Will*, p. 10).

[1]Anselm, *Dialogus de libero arbitrio* 3 (MPL 158. 494): *"Potestas servandi rectitudinem propter ipsam rectitudinem."*

[1]Lombard, *Sentences* II. 24. 5 (MPL 192. 702).

[1]阿奎那, *Summa Theol.* I. 83. 3.

[1] *"Res medias"*，次要 or indifferent 的事。这是拉丁文对 avdia,fora 的翻译（参阅 德文，*Mitteldinge*）。参阅加尔文对「基督徒自由」的讨论 III. 19. 7－9; also II. 2. 12－14; II. 3. 5。

[1]Prosper of Aquitaine, *De vocatione omnium gentium* (ca. 450) I. 2. 这论文是与 Ambrose 的作品 (Basel, 1492) 一起出版的，也与之前人误以为是他写的作品一起出版 (MPL 17)；also, in variant form,并与 Prosper 的作品一起出版，MPL 51。为了参考这段，请参阅 MPL 17. 1075; 51. 649 f. 以及 P. de Letter 的翻译，*St. Prosper of Aquitaine, The Call of All Nations* (tr. ACW XIV), p. 27. 参阅 M. Cappuyns, "L' Auteur du *De vocatione omnium gentium*," *Revue Bénédictine* XXXIX (1927), 198－226。

[1]II. 12－18.

[1]Lombard, *Sentences* II. 25. 9 (MPL 192. 708); Bernard, *De gratia et libero arbitrio* 3. 7 (MPL 182. 1005; tr. W. W. Williams, *Concerning Grace and Free Will*, pp. 15 f.).

[1]II. 3. 5.

[1]在 1555 年 6 月 5 日，加尔文回答 Laelius Socinus（他在这里所指的或许就是 Socinus）的一些问题中，将神有效地施恩给选民和在被遗弃之人身上的「inferior 运行 of the Spirit」作区别。*Responsio ad aliquot Laelii Socini quaestiones*, 2－4 (CR X. 163 ff.).

[1]Lombard, *Sentences* II. 26. 1 (MPL 192. 710).

[1]Bernard, *De gratia et libero arbitrio* 14. 46 (MPL 182, 1026; tr. W. W. Williams, *Concerning Grace and Free Will*, p. 48); 奥古斯丁, *On Grace and Free Will* 17. 33 (MPL 44. 901; tr. NPNF V. 457).

[1]Prosper of Aquitaine, *The Call of All Nations* II. 4 (MPL 51. 96; tr. ACW XIV. 96).

[1]注意加尔文对早期「更为正统」的经院哲学家和 *recentiores sophistae* 的分辨。后者大概包括 Ockham，和后来解释他作品的一些人，譬如：Gabriel Biel (d. 1495)，以及当时的 Sorbonne 神学家们。

[1]Lombard, *Sentences* II. 25. 8 (MPL 192. 708). 参阅 II. 2. 15，描述罪人心里仍有的良善，以及 II. 3. 2（特别是最后一句），描述人根本没有良善。加尔文故意作此夸张的比较，为了强调：人虽然有「许多很好的才能」却「完全没有良善」。参阅 *Instruction et confession de foy* (1537) (OS I. 381; CR XXII. 36 f.; tr. Fuhrmann, *Instruction in Faith* 5, p. 22)：「圣经多处记载人是罪的奴仆……因为罪的恶毒渗透人心，所以人所行的都是罪恶的果子」。加尔文也称异教徒的才能为神给他们的「礼物」，II. 3. 3－4。他也相信堕落之人有不同的长处。T. F. Torrance 在他的 *Calvin' s Doctrine of Man,* chs. 7, 8 中详细地解释加尔文这方面的神学。

[1] "evqelo, douloj." Pannier 指出 Étienne de Boétie(Montaigne 的朋友)在1548年写了他有名的political 论文 *La servitude voluntaire*。

[1] "logomaci, aj."

[1]奥古斯丁, *Against Julian* II. 8. 23 (MPL 44. 689; tr. FC 35. 83 f.). 参阅 Calvin, *Instruction in Faith* (1537), 5 (OS I. 381; CR XXII. 36; tr. Fuhrmann, p. 22).

[1]奥古斯丁, *John' s Gospel* 53. 8 (MPL 35. 1778; tr. NPNF VII. 293).

[1]奥古斯丁, *Letters* 145. 2 (MPL 33. 593; tr. FC 20. 163 f.).

[1]奥古斯丁, *On Man' s Perfection in Righteousness* 4. 9 (MPL 44. 296; tr. NPNF V. 161).

[1]以上的一些引用也是来自奥古斯丁的其它作品：*Enchiridion* 9. 30 (MPL 40. 246; tr. LCC VII. 356 f.); *Against Two Letters of the Pelagians* III. 8. 24 (MPL 44. 607; tr. NPNF V. 414); I. 3. 6 (MPL 44. 553; tr. NPNF V. 379); III. 7. 20: *"Hominis libera, sed Dei gratia liberata, voluntas"* (MPL 44. 603; tr.

NPNF V. 412); *Sermons* 131. 6 (MPL 38. 732).

[1]奥古斯丁，*On the Spirit and the Letter* 30. 52 (MPL 44. 234; CSEL 60. 208 f.; tr. LCC VIII. 236 f.); *On Rebuke and Grace* 13. 42 (MPL 44. 942; tr. NPNF V. 489); *Against Two Letters of the Pelagians* I. 2. 5 (MPL 44. 552; tr. NPNF V. 378).

[1]奥古斯丁，*On the Predestination of the Saints* 3. 7; 4. 8 (MPL 44. 964, 966; tr. NPNF V. 500). 奥古斯丁 在这里引用 Cyprian 的话，*Testimonies Against the Jews, to Quirinus* III. 4：「我们在万事上都不应该自夸，因为我们一无所有」(MPL 4. 764; tr. ANF V. 528)。他在 *Against Two Letters of the Pelagians* IV. 9. 25－26 (MPL 44. 627 f.; tr. NPNF V. 428) 也引用了这句话。

[1]奥古斯丁，*On Genesis in the Literal Sense* VIII. 4－6 (MPL 34. 375 ff.); Eucherius (bishop of Lyons, 434－450), *Commentarii in Genesim* I, on Gen. 2:9 (MPL 50. 907).

[1]在 Erasmus 所编辑的 Chrysostom 作品集的版本中（Basel，1530），这些话出现在基督降临节第一个礼拜天的一篇讲道里，但这篇讲道在之后的版本中并无收录或提及。

[1]II. 2. 1; 参阅 II. 1. 1－3.

[1]Chrysostom, *De profectu evangelii* 2 (MPG 51. 312).

[1]法文版本说这指的是 Demosthenes。有关 Demosthenes 的故事是 Quintilian 说的，*Institutio oratoria* XI. 3. 6 (LCL Quintilian IV. 244 f.)。奥古斯丁在他的 *Letters* 113. 3. 22 (MPL 33. 442; tr. FC 18. 282) 中引用这故事。加尔文，就如当时一般的修道士和经院哲学的道德家一样相信：骄傲是最大的罪，谦卑是最伟大的美德。参阅 *Sermons on Job* 80，加尔文说谦卑是「最高贵的美德……是众美德之母和根源」(CR XXXIV. 234; tr. A. Golding (1580 edition, p. 376). 加尔文一定对 Benedict of Nursia 的 *Rule of Monks* 7 中的「谦卑的十二个步骤」很熟悉 (J. McCann, *The Rule of St. Benedict in Latin and English*, pp. 36－49; tr. LCC XII. 301－304). 参阅 Bernard 的灵修论文 *De gradibus humilitatis et superbiae* (annotated Latin text by B. R.V. Mills in *Select Treatises of St. Bernard;* tr. by B. R. V. Mills, *The Twelve Degrees of Humility and Pride*).

[1]奥古斯丁，*John’s Gospel* 49. 8 (MPL 35. 1750; tr. NPNF VII. 273); *On Nature and Grace* 53. 62 (MPL 44. 277; tr. NPNF V. 142); *Psalms,* Ps. 45. 13 (MPL 36. 523); *Psalms*, Ps. 70. 1, 2 (MPL 36. 876; tr. NPNF [Ps. 46 and 71] VIII. 160. 315).

[1]“filauti,aj kai. filoneiki,aj *morbo.*”

[1]See, above, sec. 4, notes 17, 18, 21; 奥古斯丁，*On Nature and Grace* 3. 3; 19. 21; 20. 22 (MPL 44. 249, 256 f.; tr. NPNF V. 122, 127 f.).

[1]I. 15. 7, 8.

[1] 加尔文在这里没有提到他喜欢艺术，which, however, are admired by him. 参阅 I. 11. 12; Comm. Gen. 4:20; Comm. Harmony Books of Moses, Ex. 20:4; 34:17. L. Wencelius, *L’Esthétique de Calvin* II. 5, 6 及 J. Bohatec, *Budé und Calvin*, pp. 467－471 都讨论加尔文对艺术的观点。

[1]Seneca, *On Clemency* I. 3. 2; *On Benefits* VIII. 1. 7 (LCL Seneca, *Moral Essays* I. 364 f.; III. 458 f.); Lactantius, *Divine Institutes* VI. 10, 17 (CSEL 19. 515, 545; MPL 6. 668, 696; tr. ANF VII. 173, 182). In Comm. Gen. 2:18，Calvin 说：「原则上神创造人为群居的动物」。参阅 *Comm. Seneca On Clemency* I. 3 (CR V. 40).

[1]Plato, *Meno* 81 f., 84 (*Dialogues of Plato,* tr. Jowett I. 361 ff.).

[1]参阅 I. 4. 3, note 6. 加尔文在这里强调所有的真理都来自神。虽然一般人只在乎暂时和「次要的」事，但加尔文也常说外邦的哲学家理解一些信仰上的真理。参阅 I. 3. 1; I. 5. 3. 注意，加尔文虽然承认有时在圣经之外和在属血气之人身上找得到真理，但他并不相信 Duns Scotus 的教导，即有两种彼此不和谐的真理。加尔文教导的乃是：神的真理有两种不同层次的彰显，其中之一是有关暂时和属世的事。他的立场与 Lactantius 一样。Lactantius 说：虽然哲学家们不明白「真理的要义」，即神创造世界好叫人敬拜祂，但他们确实明白一点真理。Lactantius, *Divine Institutes* VII. 6–7 (CSEL 19. 605f. ; MPL 6. 757, 759; tr. ANF VII. 203 f.). Clement of Alexandria 说：哲学家在研究事情的真相中所得的真理「与基督所说的『我就是真理』没有两样」(*Stromata* I. 5. 32; GCS II. 21; tr. ANF II. 307)，虽然听起来好像是异端，然而可能也有同样的意思。加尔文在这里的教导也许是来自奥古斯丁，*Against Julian* IV. 12. 60: *"In ipsis* [即在异教作家当中] *reperiuntur nonnulla vestigia veritatis"* (MPL 44. 767; tr. FC 35. 218)。在 Comm. Titus 1:12，Calvin 说：任何真实的话，即使是恶人说的，也都是来自神。参阅 Comm. John 4:36.

[1]Cicero, *Tusculan Disputations* I. 26. 64 (LCL edition, pp. 74 f.). (Cicero 所指的是 Plato，*Timaeus* 47。)

[1]"yucikou,j."

[1]参阅 II. 3. 2, *ad finem*.

[1]Lombard, *Sentences* II. 25. 8 (MPL 192. 707). 加尔文在这里加上 *"et scholastici"* 指许多经院哲学家对 Lombard 之 *Sentences* 的解释。参阅上面，sec. 4, notes 17, 18; sec. 12, note 53。

[1]*"Generalem Dei gratiam."* 在 A. Kuyper 和 H. Bavinck 讨论加尔文对「普遍的恩典」之立场后，H. Kuiper 致力研究并著书（*Calvin on Common Grace*）加尔文对普遍的恩典的教导。之后的许多神学家对加尔文的普遍恩典有各种不同的解释。基督教要义有不少地方与这里的教导一样，例如：I. 3. 1–3; I. 4. 2 ("light of nature"); I. 5. 3–4; I. 5. 7–8; I. 11. 12; I. 13. 14; I. 17. 1; II. 2. 12–27; II. 3. 3; II. 7. 1; III. 2. 32; III. 7. 6; III. 9. 3; III. 14. 2; III. 20. 15; IV. 10. 5; IV. 20. 1–4; IV. 20. 9–11. H. Kuiper 解释所有以上的教导以及加尔文在其它作品中类似的教导。参阅 Benoit, *Institution* II. 42, note 1. C. Van Til 在他的 *Common Grace* 中解释为何 加尔文这方面的教导不十分清楚。Kuiper 和前两者用这一词指出加尔文是在教导：人所有的长处包括宗教信仰、好行为、人与人的情谊，以及艺术和科学上的成就，都是神所赐的。参阅 Pannier 对1541年法文版本所作的批注，这些段落与 II. 2. 13–15呼应 (*Institution* I. 117, note *a*; I. 119, notes *b*, *c*, given on pp. 314 f.)。

[1]加尔文在这里所指的普遍的恩典和特殊的恩典都与救恩无关。加尔文所说的特殊的恩典是指神赐给人的才能、美德，或勇气，使他能担任神给他世上的职份，但他或许仍是属血气的。参阅 II. 3. 4，加尔文就是如此看待 Camillus、Saul 和 Plato 所指 Homer 作品中的英雄。

[1]"oi-on evp' h-mar a;ghsi." Homer, *Odyssey* 18. 137 (LCL Homer, *Odyssey* II 206 f.).

[1]I. 3. 1, 3.

[1]参阅 I. 1. 2; I. 10. 2; III. 2. 16.

[1]加尔文原先说「我刚才所引用的」，其实是在 I. 17. 2 的话。也请参阅 Comm. John 1:5.

[1]参阅 上面的 sec. 16, note 62。

[70]参阅 I. 7. 4–5; II. 5. 5 (latter part); III. 11. 19; III. 24. 2.

[70x] 后面的话来自 1545 年的版本。

[71] 参阅 II. 1. 5, note 9. Smits 在 II. 32 f.，以及 OS III. 264 引用许多奥古斯丁的话。

[72] 参阅 II. 2. 18 中的细项。

[73] 参阅 II. 8. 1–2, 51, and Comm. Rom. 2:14–16; G. Gloede, *Theologia naturalis bei Calvin*, pp. 178 ff.; 参阅 J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche,* pp. 20–35; E. Brunner, *Justice and the Social Order* (tr. M. Hottinger, p. 233); J. T. McNeill, "Natural Law in the Teaching of the Reformers," *Journal of Religion* XXVI (1946), 168–182.

[74] Plato, *Protagoras* 357 (LCL Plato IV. 240 f.).

[75] Themistius, *In libros Aristotelis de anima paraphrasis* VI (ed. R. Heinze, p. 112).

[76] *"Video meliora proboque, deteriora sequor"*，这句话来自 Ovid 的 *Metamorphoses* VII. 20 中的 Medea 的演讲 (LCL edition, *Metamorphoses* I. 342)。

[77] Aristotle, *Nicomachean Ethics* VII. 1–3. 1145–1147 (LCL edition, pp. 374–377; tr. McKeon, *Basic Works of Aristotle,* pp. 1036–1042). Aristotle 在这里反对 Plato 的观点，即知识等于美德。

[78] 参阅 II. 8. 12, note 16.

[79] 「他们应当以纯洁的心来就众神，要以敬虔的心亲近祂们，并否定财富 」。Cicero, *De legibus* II. 8. 19, 24 (LCL edition, pp. 392 f., 400 f.).

[80] II. 2. 22，以及上面的脚注 74。

[81] 奥古斯丁, *On the Merits and Remission of Sins* II. 5. 5 (MPL 44. 153 f.; tr. NPNF V. 45 f.).

[82] 加尔文从这里到第五章都在「察验」人的意志。

[83] II. 2. 4.

[84] 阿奎那, *Summa Theol.* I. 83. 3.

[85] Origen, *De principiis* III. 1. 20 (GCS 22. 234 f.; MPG 11. 294 ff.; tr. ANF IV. 324; Butterworth, *Origen On First Principles*, p. 157); Chrysostom, *Homilies on Hebrews,* hom. 12. 3 (MPG 63. 99; tr. LF 44. 155); Lombard, *Sentences* II. 24. 5 (MPL 192. 702); Duns Scotus, *In sententias* I. 17. 2. 12 and 3. 19 (*Opera omnia* X. 51b, 74a).

[86] 奥古斯丁, *Against Two Letters of the Pelagians* I. 10. 22 (MPL 44. 561;tr. NPNF V. 384). 加尔文将奥古斯丁 的「在律法之下的人」称为「属血气的人」。这教义在亚米纽主义的争议中被激烈地讨论。Arminius 的立场与 奥古斯丁 早期的立场一样。加尔文告诉我们奥古斯丁后来在上述所引用的篇章中扬弃了他原先的立场。See Arminius, *Dissertation on the Seventh Chapter of Romans* (*Works of James Arminius*), tr. J. Nichols, II. 287–322:「保罗在这段经文中所指的是未重生之人，在律法之下，不在恩典之下」(p. 322). 路德在他的 *Lectures on Romans* (1515–1516) 中说：以为罗七 24 所说「我真是苦啊！」是指属肉体之人是令人惊讶的；惟有属灵的人才会这样说 (*Werke* WA LVI. 346)。

[87] J. Fisher (John Fisher, bishop of Rochester, 1504–1535), *Assertionis Lutheranae confutatio* (1523), pp. 548 f.; J. Cochlaeus, *De libero arbitrio hominis* II, fo. L 6b; A. de Castro, *Adversus omnes haereses* IX (1543 ed., fo. 125 D–F).

[88] 奥古斯丁, *Sermons* 176. 5–6 (MPL 38. 952 f.).

[e]第三章

出自人败坏本性的一切都是神所憎恶的

（人的本性败坏到他的思想和意志需要完全更新，1–5）

1.人所有的部份都属血气

[b]要明白人灵魂中两种机能的光景如何，惟有接受圣经对人的称呼。若基督的这话是对全人正确的描述：「从肉身生的就是肉身」（约三6）（证明这点并不难）那么显然是悲惨的受造物。保罗也见证：「体贴肉体的，就是死……原来体贴肉体的，就是与神为仇；因为不服神的律法也是不能服。」（罗八6－7 p.）。难道人的肉体邪恶到完全敌对神，不能赞同神的律法是公义的，并且他所有的行为都受咒诅吗？若人的本性完全属血气：那怎能从这肉体中生出良善呢？然而你或许会说：「肉体」所指的只是人感官的部份，而不指主要的部份[1]。基督和使徒约翰完全反驳这观点。主的教训是：人既因是「肉身」（约三6），就必须重生（约三3）。祂并不是教导人的身体需要重生。若灵魂仅只部份的改善，就不算重生，重生乃是灵魂各方面的更新。以上两处经文的对比证明这一点。圣灵与肉身的对比非常鲜明，因此，人的任何部份若非属灵的就是「属肉体的」。我们若没有重生就没有任何属灵的部份。所以，我们与生俱来的一切都是属肉体的。

[c]保罗在这问题上的教导十分明确。保罗在描述旧人时说：「他是因私欲的迷惑渐渐变坏的」（弗四22），之后他吩咐我们因此「要将我们的心志改换一新」（弗四23）。可见，保罗教导不合乎神律法和恶欲不但存在人感官的知觉中，也存在于人的思想中，为此他要求我们的心志要改换一新。事实上，在此之前他已描绘人的本性在各方面是败坏和邪恶的。他说：「外邦人存虚妄的心行事。他们心地昏暗，与神所赐的生命隔绝了，都因自己无知，心里刚硬」（弗四17－18）。毫无疑问，他这句话指的是一切未曾重生没有智慧和不义之人。之后立他即劝勉信徒：「你们学了基督，却不是这样」（弗四20），这就更清楚的证明这点。我们从这句话得知惟有基督的恩典才能救我们脱离心盲及其产生的恶行。以赛亚有关基督国度的预言：主要作祂教会永远的光（赛六十19），以及「黑暗将遮盖大地，幽暗将遮盖万民」（六十2）也有同样的教导。他见证主的光将惟独照耀教会；并且要将一切在教会之外的人留在心盲和愚暗中[1]。[b]我无须一一列举论到人之虚妄的经文，特别是在诗篇和先知书中。大卫这伟大的论述足以证明这一点：「人放在天平里就必浮起；他们一共比空气还轻」（诗六二9）。主斥责人一切的思念为愚昧、肤浅、狂妄，以及邪恶时，就证明人的思想已完全败坏了。

2.罗马书第三章证明人的腐败

[b]圣经对人心的斥责：人心比万物都诡诈（耶十七9）；也充分证明这点。为简便起见，我只引用这一处经文；然而这经文就如最明亮的镜子，反映我们整个本性的真面目。在保罗有意降卑人的狂傲时，他引用旧约的这些见证：「没有义人，没有明白的、没有寻求神的。都是偏离正路，一同变为无用；没有行善的，连一个也没有（诗十四1－3；五三1－3）。他们的喉咙是敞开的坟墓；他们用舌头弄诡诈（诗五9）。嘴唇里有虺蛇的毒气（诗篇一四03）。满口是咒骂苦毒（诗十7）。杀人流血，他们的脚飞跑（赛五九7 p.）。他们眼中不怕神（罗三10－16，18 p.）」。他这些令人震撼的话语所斥责的不仅是一些人而是所有亚当的后裔。他也不只是斥责某一时代道德的败坏，也是斥责人本性永不改变的腐败[1]他在此并无意藉责备使人悔改，而是要教导人他们已全然被无法避免的灾难淹没了，并且惟有神的怜悯才能解救他们。保罗知道，若非人的本性坏到极处，人的处境就不会如此悲惨，因此他引用这些经文

证明这点。

我们都应当相信，人处于这样的光景不仅是出于败坏的风俗习惯，也是因本性的堕落。若非如此，保罗的推论就站不住脚：除了主的怜悯之外，人别无拯救，因人已失丧和被神遗弃了（罗三23 ff.）。我没有必要证明保罗所引用的这些经文确实与他的主题有关，当我继续教导时，会将保罗所引用的这些经文理所当然视为是保罗自己的话。首先，他说人完全不义，即不正直与不纯洁；其次也说人是无知的（罗三10－11）。事实上，人离弃神的真理就证明他的无知，因为寻求神是智慧的开端。所以，这缺陷对于一切离弃神的人而言是必然的。他又说，人人都偏离了正道，变为败坏，以致没有一个行善的，他也说，在神任凭他们行恶之后，他们所行可耻的事玷污了他们身上所有的肢体。他最后说，人不怕他应当敬畏和顺服的神。既然这一切都是人类遗传下来的，那么想在人的本性中寻求任何良善都是枉然的。其实，我承认并不是每一个人都汇集这一切的恶行于一身；然而不可否认的是这大患隐藏于每一个人的心里。就如病菌潜伏在人体内（即使那人尚未感觉疼痛），我们也不会说他是健康的，灵魂也是如此，只要它潜藏众多会产生恶行的病菌，就不是健全的。当然这比喻并不是完全的。因为即使病菌潜伏在人体内，身体仍有一些活力；但灵魂一旦坠入致命的深渊，就劳苦担罪担也完全没有良善。

*3.神的恩典虽然没有重生恶人却有时约束他们**

[b]我们现在要再面对我们先前已答复过的问题。在每一时代中总有一些属血气之人一生随其与生俱来的亮光追求美德[1]。虽然他们的道德行为有许多缺陷，但我并不想批评他们。因他们热心想做诚实人，就证明在他们的本性中存留一些纯洁。在我们谈论人的功劳时，我们将更为详尽的探讨这些功劳在神眼中的价值如何，但我们在此要略略一提，因这对于现在的辩论而言是必须的。因这些例子似乎与人的本性完全败坏有冲突，因为有些人受本性的驱使不但有些好行为，并且一生过受人尊崇的日子。然而在此我们当提醒自己，即使在这败坏的本性中仍存留一些神的恩典；这恩典虽然没有洁净人的本性，却约束人的恶行。因为若主完全任凭人放纵私欲，无疑所有的人都会显露一切保罗所斥责的恶行（诗十四3；罗三12）。

保罗描述那些人为「他们的脚飞跑，杀人流血」（罗三15），手被抢劫和杀人玷污了，喉咙是敞开的坟墓，用舌头弄诡诈，嘴唇里有虺蛇的毒气（罗三13）；拥有虚妄、邪恶、败坏、残暴的行为；心中无神；内心堕落；眼目诡诈；满心辱骂——总之，所有的肢体都预备犯无限邪恶的罪（罗三10－18），难道你以为你是例外吗？若人人都犯保罗在此大无畏所指出可憎的罪，我们可以想象，若主完全任凭人放纵私欲，这世界会是如何。没有任何猛兽会比得上人的狂怒；没有任何江河会像人那样可怕地涌出洪水般的罪孽。我们将在以后解释，主除去祂选民的这些罪。主则约束非信徒，免得他们为所欲为，因主知道要保守一切约束他们是必须的。因此，有些人主用羞耻感约束他们犯各样污秽的罪，另有些人主则用他们对法律的惧怕约束他们——虽然他们仍继续犯罪。还有一些人则因以为过诚实的生活于他有益，所以追求这样的生活。又有一些人出类拔萃，为了控制他人。如此，神以祂的护理约束恶人本性的邪恶，免得他们为所欲为；但没洁净他们的心。

4.虽然神赐给某些恶人天赋，但他们的本性却仍是败坏的

[b]然而这问题的答案尚未揭晓。我们或说喀米路（Camillus）与喀提林（Catiline）一样邪恶，或说从喀米路身上证明人的本性若加以培养，并不是没有良善可言[1]。其实我承认喀米路所拥的天赋是神的赏赐，且这些天赋本身值得称赞。然而这些天赋是否能证明他有良善的本性？我们必须从人的心思考[1]：若有属血气之人道德出众，无疑人的

本性就有培养美德的潜力。但若这人的心充满邪恶，全然不想追求正直，那如何呢？并且事实的确如此，若你承认喀米路是属血气的人。若在人表面最可尊敬的行为上都有邪恶的意图，难道我们仍要说人的本性有行善的潜力吗？因此，就像我们不会称赞隐藏邪恶的美德，照样，只要人的意志仍处于邪恶中，我们就不会说人有寻求良善的意志。

对这问题最准确和恰当的解释就是：这些天赋并不是与生俱来的，而是神在某种程度上赐给恶人特殊的恩典。为此，我们在日常的言谈中，习惯称这人为好人，那人为坏人。然而我们毫不怀疑这两种人和其它人一样，都生来就有邪恶的本性；这说法只是指出主赐这人特殊的恩典[1]却没有赐给那人。当主喜悦立扫罗为王时，祂将扫罗变为新人（撒上十6 p. ）。这就是为何柏拉图（Plato）指着荷马（Homer）的传说论道：君王的儿子生来就与众不同[1] 。因神在对全人类的护理中，常将英勇的本性赐给祂预定为王之人。从神的这作为中产生了历史上所记载伟大领袖的品格。这原则也运用在一般人身上。但不管人有多杰出，他的野心总是驾驭他——污秽了他所有的美德，以致不被神悦纳——总而言之，恶人一切看是可称赞的都是无用的。此外，人若没有荣耀神的热忱，也就没有正直的主要部份；而一切没有被圣灵所重生的人都没有这热忱。以赛亚的这话极有道理，即「敬畏耶和华的灵住在基督身上」（赛十一2 p.）。这就教导我们，一切远离基督的人就不敬畏神，而敬畏神是「智慧的开端」（诗一一一10 p.）。至于那些虚饰欺哄我们的美德，虽然在政客和一般人眼中受称赞；然而在神审判的宝座前无法使人称义。

5.人犯罪是必然的，却不是被迫的

[b]因人的意志被罪的权势捆绑，无法趋善，更不用说行善；而趋善就是归向神的起始，并且圣经说归向神完全是神的恩典。因此杰里迈亚求主使他归正，只要祂喜悦使他归正（耶三一18，cf. Vg.）。他在同一章中描述信徒属灵的救赎时，说他们是「被救赎脱离比他更强之人的手」（11节 p.）。这必定是指主任凭罪人活在魔鬼的轭下被沉重的铁镣捆锁。虽然如此，罪人仍有急迫寻求犯罪的意志。当人沉缅于犯罪时，并没有失丧他的意志，而是失丧正直的意志。故而，伯尔拿（Bernard）恰当的教导说，每一个人都拥有意志：然而择善获益；择恶受损。所以意志的选择在乎人本身；择恶源于败坏的本性；择善源于神的恩典[1]。

[b]当我说，没有自由的意志受诱惑犯罪是必然的时，若有人质疑是不可思议的，因这是敬虔之人普遍的说法。那不能分辨必然性和被迫性之人才无法接受[1]。若有人问他们：难道神不是必然良善的吗？难道魔鬼不是必然邪恶的吗？他们要回答什么呢？神的良善与祂的神性密不可分，神不作神和不作良善的神一样是不可能的。而魔鬼因堕落与良善无份，就不得不行恶。假设一个亵渎神的人嘲笑地说，因神不得不作良善的神，所以祂的良善不值得称赞。[1]我们就能立即答复：神不能作恶不是被迫的，而是出于祂无限量的良善。因此，既然神必须行善这事实并不妨碍祂行善的自由意志；并且，既然不得不做恶的魔鬼也是自由的选择行恶——那谁能说，人因不得不犯罪，所以当他犯罪时不是出于他的意愿呢？奥古斯丁（Augustine）多次论及这必然性；虽然赛雷堤斯（Caelestius）恶毒的攻击他，他却毫不犹豫的说：「人藉自己的自由陷入罪中，但神接着以败坏刑罚他，使他有不得不犯罪的自由。」[1] 每当他论及这点，就毫不犹豫地说人被罪捆绑是必然的。

这区分的要点是，人既因堕落而败坏就自愿犯罪，并非不得已或是被迫；乃是出于他心里迫切的意愿，而不是勉强的；是由于他自己私欲的驱使，并不是别人强迫他的。他的本性已堕落到只能被驱使做恶。果真如此，那显然人的确是不得不犯罪[1] 。

[e]伯尔拿也赞同奥古斯丁而说：「在众活物中，惟有人是自由的；然而既因罪的介入，他受到某种强烈的驱使，然而是他的意志而非他的本性受驱使，如此，人与生俱来的自由并没有失去。因为人自愿做的，必定是出于他自由的选择。」他又说：「人的意志以某种无法言喻的方式，因罪的伤害，以致不得不犯罪。这必然性虽是出于意志，意志仍是无可推诿的，并且意志既因被引入歧途，便无法逃脱这必然性。而这必然性是自愿的。」他之后又说，所辖制我们的轭是某种自愿的奴役。因此我们是悲惨的奴隶，但同时也是无可推诿的，因为当我们的意志仍自由时，我们自己决定做罪的奴仆。他的结论是：「因此，人以某种无法言喻和邪恶的方式，在自愿和自由的必然性之下同时是自由和受奴役的：就必然性而言是被奴役的，就意志而言是自由的。并且更奇异和悲惨的是人因仍自由而有罪，并因有罪而受奴役，结果是，人因自由而受奴役。」[1] 我的读者应当晓得，我并不是在标新立异，因奥古斯丁曾这样教导过，并且所有古时敬虔之人也都赞同，而且经过一千年后修道院也有同样的教导。然而伦巴都（Lombard）既因不能分辨必然性与被迫性，就使极危险的错误乘虚而入。

（意志的归正是人内心蒙恩的结果，6–14）

6.救赎之工充分证明人无力行善，因这是神自己做的

[e(b)]另一方面，思考神的恩典督正和治愈人本性的败坏于我们有益。[b]既然主对我们的帮助是补足我们的缺乏，那当我们明白祂在我们身上的作为，就同时明白我们自己的穷乏。当保罗告诉腓立比信徒他「深信那在他们心里动了善工的必成全这工，直到耶稣基督的日子」时（腓一6），无疑他说「动了善工」是指归正的开端，而且这开端是发生在人意志里的。所以，神运行爱、对义的渴慕和热诚在我们身上动祂的善工；或更准确的说，神影响、塑造，以及吸引我们的心行义。而且，祂藉使我们坚忍到底完成祂的善工。为了避免人说：神动善工只是协助人软弱的意志，因此，圣灵启示人的意志力如何：「我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面，又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。我必将我的灵放在你们里面，使你们顺从我的律例，谨守遵行我的典章」（结三六26–27）[1]。既然主在此说，我们的意志必须完全更换一新，那谁能说人的意志只是软弱需要主的协助就能刚强而有效的择善呢？

若石头有可塑性，可以藉某种方式使之弯曲、柔软，那我也不会否认人心能被塑造行义，只要神以祂的恩典补足他身上的瑕疵。但若主自己已经藉这比较告诉我们，除非他完全更新我们，否则人心完全无力行善，我们就万不可再窃取惟独属主的功劳。神使我们归正热心为善，将我们的石心换成肉心，我们原有的意志被新的意志取代了，这一切都是出于神。[e]我说原有的意志被取代并不是指意志本身[1]，因在人归正后他受造时的一切仍保存下来。我说神给人新的意志，也不是指现在才开始存在的意志，而是指择恶的意志被更新为择善的意志。我肯定这完全是神的作为，因根据同一位使徒的教导，我们凭自己无法承担什么（林后三5 p.）。所以他在另一处说，神不只帮助软弱的意志或督正败坏的意志，甚至我们立志行事都是神在我们心里运行（腓二13）。从这经文中可以轻易得知我曾说过的，即意志中一切的良善惟独来自恩典。他在另一处也同样说：「神在众人里面运行一切的事」（林前十二6 p.）。保罗在此并非论及神对全宇宙的掌管，而是为信徒一切的良善赞美神。保罗在此用「一切」这说法，就证明属灵的生命从始至终都是神的作为。他在前几章也有同样的教导：信徒得以在基督耶稣里是本乎神（弗一1；林前八6）。在此他显然是称赞神在我们身上新的创造，因这创造除去我们旧有本性一切的污秽。显然保罗在这里教导亚当和基督之间的对比。他在另一处更清楚地阐释：「我们原是祂的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的」（弗二10，cf. Vg.）。保罗在此证明我们的救恩是神白白的恩赐（cf. 弗二5），因一切的良善都是来自我们在基督里第二次的创造。若我们有丝毫能力，我们理当分享一些救恩上的功劳。然而为了证明我们

没有良善，保罗说我们一无可夸，因为「我们是在基督耶稣里造成的……为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的」（弗二10 cf. Vg.）。他的意思是指，我们一切的良善从始至终都是来自神。照样，大卫在诗篇中说我们是神的作为之后，又说：「这并不是出于我们自己」(诗一〇〇3 p.)，免得我们以为自己有份于这作为。这经文的上下文证明大卫指的是重生，也就是属灵生命的起始；因他接着说：「我们是祂的民，也是祂草场上的羊」（诗一〇〇3）。此外，大卫不只满足于将救恩所应得称赞归给神，他也明确指出我们与此工无份。就如他说人一无可夸，因救恩完全出于神。

7.信徒并没有与恩典「同工」；意志先被恩典更新

[b]或许有人会赞同，意志因其本性远离良善，只能藉主的大能归正，然而，另一方面，意志因预备自己蒙恩，就在这事工上有份。然而奥古斯丁教导，一切的善工完全出于恩典；意志并不作首引领恩典，而是恩典的随从[1]。[e]奥古斯丁这敬虔之人说这话并无恶意，却为伦巴都所扭曲支持以上的谬论[1]。[e(b)]但从我所引用先知的话和其它经文中，我深信圣经对于人的意志有两个清楚的教导：[b]（1）主督正或除去我们邪恶的意志（2）祂以良善的意志取代之。只要你相信恩典先于新的意志，我会赞同你称意志为「随从」。然而因新的意志是主自己的事工，若随从的意思是人的意志与恩典同工，这是错误的。屈梭多模（Chrysostom）错误的说：「没有恩典的意志或没有意志的恩典都无能为力。」[1] 就如恩典并没有使意志更新，这违反保罗以上的教导（cf. 腓二13）！奥古斯丁称人的意志为恩典的随从并不是指意志在善工上的参与仅次于恩典。他惟一的目的乃是要反驳伯拉纠（Pelagius）邪恶的教义。因伯拉纠说，救恩的首要起因在于人的功劳。

奥古斯丁的论述足以证明我们的论点，即恩典必先于一切的功劳之前。他虽然没有谈到恩典使圣徒坚忍到底，但他在别处极出色的教导之。虽然奥古斯丁在好几处说，主使不愿顺服祂的人愿意顺服祂，并继续在他心里运行，免得他顺服的意愿没有果效，因此他教导惟有神才是一切良善的源头。[c]他对这教导已阐述得十分明了，我无需再赘述。他说：「人在自己的意志之内努力寻找属于自己而不是出于神的东西；然而，我不知道他们如何才能找到。」此外，在《反伯拉纠和赛雷堤斯》（*Against Pelagius and Caelestius*）此书第一册中，对基督这话：「凡听见父之教训又学习的，就到我这里来」（约六45 p.）他如此解释：「神协助人的选择，使他不但知道所应当行的，也使他因知道而去行。并且，当神出于圣灵的恩典而不是凭律法的字句教导人时，人就不但因知道而明白，也因愿意而追求，并因遵行而达成。」[1]

8.圣经将人一切的益处都归于神

[b]既然我们已到了这问题的核心，我们就要引用几处明确的经文作为这问题的摘要。之后，为了避免有人指控我们曲解圣经，我们也要证明我们所宣称来自圣经的真理，并不乏那位敬虔之人奥古斯丁的支持。我认为没有必要一一列举支持这教导的经文[1]。所以我只要选几处关键的经文帮助我们明白整本圣经对此教义的教导。在这教义上我与那几乎所有敬虔之人都承认他在基督教中享有最高权威之奥古斯丁的观点大同小异。

[e]的确，有充分的理由使我们相信良善惟有源于神。并且惟有神的选民才拥有趋善的意志。我们必须在人之外寻找人被拣选的起因。人之所以有趋善的意志并非出于自己，而是出于那在创立世界之前拣选我们之神的美意（弗一4）。再者，另有相似的理由：既因立志行善和行善本身都来自信心，我们也要查考信心的来源。

既然整本圣经都教导信心是神白白的恩赐，那当我们这生来全心趋恶之人开始立志行善时，这完全是出于恩典。[b]所以，当主在祂百姓归正的事工上设立这两条原则——祂将除掉他们的石心，赐给他们肉心（结三六26）——祂如此说等于公开见证，一切出于我们自己的要被涂抹，我们才能归义；取而代之的一切都是出于神。并且主不只在一处记载，祂也藉杰里迈亚说：「我要使他们彼此同心同道，好叫他们永远敬畏我」（耶三二39）。又说：「且使他们有敬畏我的心，不离开我」 （耶三二40）。又藉以西结说：「我要使他们有合一的心，也要将新灵放在他们里面，又从他们肉体中除掉石心，赐给他们肉心」（结十一19）。主告诉我们，我们的归正是新灵和新心的创造。难道有其它证据能更清楚地证明，人意志的一切良善和正直都是出于神而不是我们自己吗？因圣经从始至终都告诉我们，人的意志若不被更新就无法择善；并且在意志更新之后，它一切的良善都是来自神而不是我们自己。

9.圣经中的祷告特别能证明人福份的起源、过程以及终止都是来自神

[b]圣经中敬虔之人的祷告也有同样的教导。所罗门王祷告说：「愿耶和华使我们的心归向祂，遵行祂的道」（王上八58 p.）。他指出人心里的顽梗：除非神使人心柔软，否则人生来以违背神的律法为傲。诗篇也有同样的教导：「求祢使我的心趋向祢的法度」（诗一一九36）。我们总要留意这对比，即人邪恶的心牵引他顽梗的违背神，以及更新迫使人顺服神。当大卫王感觉神引领的恩典暂时离弃他时，他求告神为他「造清洁的心，使我里面重新有正直的灵」（诗五一10；cf. 诗五十12， Vg.），难道他不就是在承认他全心充满污秽，以及他的灵因堕落而歪曲了吗？并且，他之所以称他所求告清洁的心为「神的创造」，就证明清洁的心完全是出于神。[e]若有人反对说，这是敬虔的圣徒向神献上的祷告[1]，我的反驳是：虽然大卫已经开始悔改，然而在此他是将他从前的光景和犯大罪时的光景相比。所以，大卫在此是以远离神之人的身份求神将恶人在重生时所领受清洁的心赐给他。他渴望重生，就如从死里复活那样，为了在脱离撒但的权势后成为圣灵的器皿。

[b]我们放纵自己的骄傲的确是可怕和失常！主只要求我们谨慎遵守祂的安息日（出二十8 ff.；申五12 ff.），即歇下我们一切的工。然而，我们最厌烦的莫过于为了遵守安息日服事神而歇下自己的工。我们若不是那么骄傲，就不可能不明白基督对祂有效恩典的见证。祂说：「我是葡萄树，你们是枝子，我父是栽培的人（约十五1，5）。枝子若不常在葡萄树上，自己就不能结果子；你们若不常在我里面，也是这样。因为离了我，你们就不能做什么」（十五4，5）[22a]。既然我们就如枝子从树上被砍下，不再被滋润就无法结果子，我们就不应当继续相信我们的本性有任何行善的潜力。我们也不能怀疑这结论：「离了我，你们不能做什么」（约十五5）。他并不是说我们只是软弱而不足以行善，而是说在他之外我们算是虚无，也没有丝毫行善的能力。若我们如葡萄枝被稼接在基督里——葡萄枝的生长取之于土地的滋润、天上的露水，以及阳光——我们若相信所有的一切都是来自神，就不可能相信自己有行善的能力。[e]有人愚昧虚妄的宣称：树枝中已含有树液，因此本身就有结果子的能力；并不是靠土壤或树根吸取一切的养份[1]。基督的意思是若我们离开祂，我们就如干枯无用的木块，因离了祂我们没有行善的能力，祂在另一处也这样说：「凡栽种的物，若不是我天父栽种的，必要拔出来」（太十五13，cf. Vg.）。[b]为此，保罗在以上我们所引用的经文中将所有行善的能力归给神。他说：「神在你们心里运行，为要成就祂的美意」（腓二13）。

行善的开端是意志；其次是努力达成；二者都在乎神。所以，我们若将意志或任何所成就的归给自己，就是窃取神的荣耀。圣经若说神只是协助我们软弱的意志，那我们就有所参与。但既然圣经说我们立志行事都是神所运行的，这就排除我们参与这事工的可能。既然连择善的意志都被我们的肉体压制动弹不得，神便赐我们坚忍之恩使我们能胜过。事实上，人若有择善的能力，那保罗在另一处的教导就不对：「神却是一位，在众人里面运行一切的事」

（林前十二6）。[e]我们先前已说过，这经文包含属灵生命的整个过程[1]。大卫在求神将祂的道指教他，好叫他照祂的真理行时，接着说：「求祢使我专心敬畏祢的名」（诗八六11；cf. 一一九33）。[b]他的意思是就连正直人也有许多搅扰，除非神刚强他们，他们很快就会远离神。另外，在他求神指引他的脚步遵守真道后，他也求神赐给他争战的力量：「不许什么罪孽辖制我」（诗一一九113）。这就证明神不但在我们心里动善工，祂也成全这功。人的意志能开始爱行善，热心渴慕行善，以及被激励行善，都是神的作为。之后人的选择、热诚和努力不至落空，也都是神的作为；最后，人能在这些事上恒心忍耐到底也是神的作为。

10.神的运行并非赏赐人可拒绝救恩的机会，而是神独立有效的运行。

[b]神对意志的驱使并非历代所教导的那般——即在祂的感动之后人能选择或拒绝这驱使——而是神有效的改变人的意志。所以我们否认别人常引用的屈梭多模这话：「神所吸引之人是愿意被吸引的人」[1]。他的意思是，神只是张开膀臂等候人是否愿意接受祂的帮助。我承认人在堕落之前完全能自由择善或择恶。然而，历史充分证明，除非神自己愿意并有效地在我们里面运行，否则人的意志完全无能为力。若神的恩典只提供人选择的机会，会是如何呢？我们会阻挡神的恩典，并因自己的忘恩负义轻看神的恩典。保罗在此并非教导，只要人愿意接受神就出于自己的恩典赏赐他择善的意志，而是教导神将择善的意志运行在人心里。也就是说，神藉圣灵引领、柔软及掌管人心，并作王管理祂的产业—人。[e]事实上，神藉以西结所应许的不只是赐圣灵给选民，为了使他们有遵行律例的能力，也是使他们有效的遵行（结十一19－20；三六27）。

[b]那难道基督说：「凡听见父……就到我这里来」（约六45，cf. Vg.）的意思不就是神的恩典是有效的吗？奥古斯丁也是如此主张[1]。神并非毫无分辨地视所有人配得这恩典，虽然俄坎（Ockham）所夸耀的与此相反（除非我误解他），他说：神不会拒绝赐恩典给尽己所能的人[1]。我们的确要教导：神的慈爱毫无分别地提供给一切寻求祂的人。但既然只有那些领受神恩典的人才会寻求祂的慈爱，所以人就不应当将任何神所应得的称赞归给自己。显然，惟有神的选民才拥有圣灵的重生、感动和引领之特权。[e]为此，奥古斯丁斥责那些将立志行善所应得的称赞归给自己的人，正如他也斥责那些说神将拣选之恩毫无分别地提供给所有人之人。他说：「人人皆有肉体的生命，但并非人人皆有恩典。」有人认为，神毫无分别地提供所有人祂随己意惟独预定给一些人的恩典。但奥古斯丁说，这来自人的智慧、狡猾，动听却毫无根据的论调，虽然吸引人却是虚妄的。他在另一处说：「你是如何来就基督的？借着我的信心。你要畏惧，免得当你宣称自己找到真道时，就从你所宣称的真道上灭亡了。你说：我出于自己自由的选择来就基督；我是出于自己的意志来的。你为何自夸？难道你不知道这也是神所赐的吗？你要聆听神的话说：『若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的』（约六44 p.）。」[1]无疑我们能从这经文得知，神有效的掌管敬虔之人的心，甚至使他们坚忍到底地跟随神。使徒约翰说：「凡从神生的，就不犯罪，因神的道存在他心里」（约壹三9）。哲学家们幻想，人在重生之后拥有接受或拒绝神恩典的自由，然而，圣经中圣徒的坚忍这教导显然反驳这种论调。

11.圣徒的坚忍完全是神的工作；它既不是我们择善的奖赏，也不是我们择善的辅助。

[b]无疑圣徒会认同，圣徒的坚忍是神白白的恩赐。然而在众人中盛行一种邪恶的谬论，即这坚忍是依照人功劳的大小作分配，这功劳在乎人对重生之恩的接受程度如何。这谬论源于，人误以为能凭自己的能力拒绝或接受神所提供的恩典。若我们驳倒这谬论的根源，这谬论自然就站不住脚。其实这谬论有二。他们不但教导，神奖赏对恩典心存感恩和善用恩典的人，也教导，恩典不是独立在人心里运行，而是与人同工[1]。

关于第一个谬论：我们应当相信，神天天向祂的仆人恩上加恩，是因为祂悦纳祂在他们心里动的善工，也因此更加倍地恩待他们。这就是主所说：「凡有的还要加给他」（太二五29；路十九26）。以及：「好，你这又良善又忠心的仆人，你在不多的事上有忠心，我要把许多事派你管理」（太二五21，23；路十九17；all Vg.，conflated）。然而，在此我们要避免两种错误：1.我们不可说，人善用重生之恩必蒙神奖赏更多的恩典，就如人靠自己的功劳使神的恩典有效。2.否认神的奖赏来自神白白的恩典。我承认信徒都应当期待神的这祝福：他们越善用神起初给的恩典，之后神会越丰富的加给他们。然而，他们对起初恩典的善用也是来自神，而且奖赏也是来自神白白的慈爱。[e]那些教导谬论之人竟然也扭曲那普遍的区分：神独立运行的恩典和伴随人行为的恩典。奥古斯丁也使用这区分，但对其下定义：神藉伴随人行为的恩典完成祂独立运行恩典之工。这恩是相同的，只是以不同的称呼来形容这恩不同的运行方式[1]。他并不是说神与人一同分担坚忍之工，就如神与人同工一般，而是在强调神对重生之人恩上加恩。他在另一处也有类似的教导：在人择善以前神赐他众多的恩典，并且择善也是神的恩典之一。这就充分证明人不可夸耀自己的意志。[b]这也是保罗明确的教导。在他说：人立志行事都是神所运行的，之后他又说：「为了成就祂的美意」（腓二13 p.）。他的意思是神将祂的恩典白白的赐给人。关于这点，我们的仇敌通常说，在人接受重生之恩后人的努力与神的恩典同工[1]。我的答复是，若他们的意思是，在我们藉主的大能从前一次被重生顺服真道后，自愿并被驱使跟随恩典的带领，我并不反对。因为神的恩典在谁身上作王谁就甘心乐意顺服之。然而这愿意的心来自哪里呢？难道不是圣灵藉祂前后一致的工滋润祂重生人时所运行的顺服，又使之坚忍到底吗？然而若他们的意思是，人自己本身拥有与神的恩典同工的力量，那他们就是邪恶的自欺。

12.在神的恩典之外，人毫无善行

[e(b)]他们为了支持自己的论调，竟无知地强解保罗这话：[b]「我比众使徒格外劳苦，这原不是我，乃是神的恩与我同在。」（林前十五10 p.）。他们如此强解：因为保罗知道，他若说自己比众使徒更伟大听起来太高傲，故而他用将荣耀归给神的恩典这方式来纠正自己的话；这也表示保罗自己与神的恩典同工。令人惊讶的是，这经文成为许多受人尊敬之神学家的绊脚石。保罗并没有说神的恩典与他同工。反而保罗藉此纠正将他劳苦所应得的称赞完全归给神的恩典。他说：「这原不是我，乃是神的恩与我同在」（林前十五10）。他们因这含糊的话产生误解，然而更令他们困惑的是拉丁文荒谬错误的翻译希腊文的冠词[1]。[c]我们若逐字翻译希腊文的版本，保罗不是说恩典与他同工；而是说所有的一切都是出于与他同在的恩典。奥古斯丁清楚简要的教导这点，他说：「在神赐给人恩赐以先，常常是人先选择了神的恩赐，而人会作此选择也是神的恩赐。圣经记载：『神要以慈爱迎接我』（诗五九10；cf. 诗五八11 Vg.）[1]以及『我必有恩惠慈爱随着我』（诗二三6）。恩典更新不愿选择神恩赐之人使之愿意选择；并且这恩典也跟随选择神恩赐之人，免得他的选择落空。」[e]伯尔拿同意奥古斯丁，并代表教会说：「无论我有多不愿意选择神的恩赐，求主赐我愿意选择的心；使我这跛行之人开始奔跑。」[1]

13.奥古斯丁也教导人的意志不能独立行事

[b]我们要留心奥古斯丁的教导，免得现今的伯拉纠主义者，就是索邦（Sorbonne）的哲学家，按照他们的习惯指控所有古时的神学家都与我们反对[1]。如此，他们显然是在效法他们的祖师伯拉纠，奥古斯丁也曾被伯拉纠这样指控过。奥古斯丁在《致华伦提努：论斥责与恩典》（*On Rebuke and Grace to Valentinus*）一书中有对此更详尽的解释。若亚当愿意，神必会将在善功上坚忍之恩赐给他。神赐我们基督徒这恩典是要我们择善，并且藉这择善的意志克服私欲。所以，只要他愿意，神就会赐给他，但他不愿意。然而，神不但赐给我们坚忍之恩，也赐给我们选择坚忍的意愿。亚当最初的自由是能够不犯罪的自由；然而我们的自由比他的好得多，即不能够犯罪的自由。为了

避免有人以为奥古斯丁所指的是信徒得荣耀之后的完美，就如伦巴都所曲解的，奥古斯丁之后的言论就澄清这误解。他说：「诚然，圣徒们的意志已被圣灵驱使至他们因愿意而能，并且他们愿意是因这意愿是神所运行的。假设：信徒在这软弱意志的光景中（虽然这是神喜悦为了避免他们骄傲）（林后十二9），神允许他们求告祂的帮助择善，却没有将择善的意愿运行在他们里面：那么在这众多的诱惑中意志因软弱就必屈服，无法坚忍到底了。所以，事实上神的恩典也坚定人软弱的意志，使之能坚忍到底。」他之后又更详尽的论及神的确将择善的意愿运行在人心里。他甚至说，神藉祂在人心里运行的意愿吸引人[1]。因此，奥古斯丁亲口的见证支持我们在此的教导：神不但提供人恩典，也赐给人接受或拒绝的自由选择；然而正是这恩典在人心里运行人的意愿和选择，因此之后一切的善行都是恩典所结的果子；而且顺从恩典的意志也是出于恩典。奥古斯丁在另一处也说：「惟有神的恩典在我们身上运行，我们才有善行。」[1]

14.奥古斯丁并不否定人的意志，乃是教导意志完全倚赖恩典

[b]他又说恩典并不排除人的意志，反而将择恶的意志更新为择善的，并在它择善后辅助之。他的意思是指，人并不是被动地被外力牵引；而是人受感动从心里顺服神。奥古斯丁在写给波尼法修的信中提及神以特殊的方式白白地将恩典赐给祂的选民：「我们晓得，神并没有将祂的恩典赐给所有的人。神赐恩典并不是按照人行为的功劳，也不是按照意志的功劳，而是无条件的赏赐。神没有赐给人这恩典，我们知道是因为神公义的审判。」在同一封信中，他也强烈地反对：神对重生之人恩上加恩是因为，他没有拒绝重生之恩，所以配得更多的恩典。他想逼伯拉纠承认，我们一切的善行都是出于恩典，而且这恩典也不是神对我们行为的奖赏，否则就不是恩典了。奥古斯丁在《致华伦提努：论斥责与恩典》这本书的第八章中对这问题有最简洁的摘要。奥古斯丁在那里首先教导：人的意志并不是因其自由获得恩典，而是因恩典获得自由；当神藉恩典赏赐人喜乐的心时，就同时坚定人的意志；神以无法被征服的毅力刚强人的意志；人的意志在恩典的带领下永不灭亡，但若离了恩典它便立刻跌倒；然而主白白的怜悯将人的意志更换一新，使它坚忍地择善；人能开始择善及之后的坚忍都完全依赖神的旨意，而不是人的任何功劳。奥古斯丁在另一处如此描述人的自由意志（若我们喜欢如此称呼）：若非恩典，人的意志不能归向神，也不能坚忍地与神同行；意志所能行的一切惟独倚赖恩典[1]。

---

[1]Fisher, *Assertionis Lutheranae confutatio* (1523), pp. 560 ff., 568f.; Erasmus, *De libero arbitrio,* ed. J. von Walter, pp. 61 ff.; J. Cochlaeus, *De libero arbitrio* I, fo. E 2b ff. 根据这些人的立场：即使多数人有犯罪的倾向，也不能证明他们没有择善的自由，虽然他们需要神恩典的「帮助」才能克服这倾向。

[1]参阅 Cyprian: *"Salus extra ecclesiam non est"*: *Letters* 123. 21 (CSEL2. 795; tr. ANF V. 384).

[1]参阅 II. 1. 6.

[1]II. 2. 12.

[1]Sallust 在 *The War with Catiline* 中描述 Catiline 邪恶的本性 3.5; LCL edition, pp. 8 ff. Cicero 也攻击和羞辱 Catiline,而 Horace,Vergil 和 Juvenal 称赞那没有受奖赏却忠心的 Camillus。参阅奥古斯丁, *City of God* II.17, 23; III. 17 (MPL 41. 61f., 96 f.; tr. NPNF II. 32, 37, 54).

[1]奥古斯丁, *Against Julian* IV. 3. 16 ff. (MPL 44. 774 ff.; tr. FC 35. 179 f.).

[1]关于 *"speciales Dei gratias"* . . . *"specialis gratiae"* 的意义，请参阅 II. 2:17, notes 63, 64; II. 4:7, note 13 以及上面的脚注 5。 加尔文称神给某些被遗弃之人能行可称赞和英勇之事的才能为神特殊的恩典。

[1] 柏拉图, *Cratylus* 393 f. (LCL 柏拉图 VI. 38–45).

[1] 伯尔拿, *Concerning Grace and Free Will* 6. 16 (MPL 182. 1040; tr. W. W. Williams, p. 32).

[1] 路德和 Erasmus 辩论时也用同样的区分：「我说的必然发生不是出于神对人的强迫，乃是出于祂不改变的旨意」；他解释恶人虽然自由地行恶，但却无力停止行恶。*De servo arbitrio* (*Werke* WA XVII. 634; tr. H. Cole, *The Bondage of the Will*, p. 72). De Castro 将二者划上等号。*Adversus omnes haereses* IX (1543, fo. 123 D).

[1]In *Defensio doctrinae de servitute humani arbitrii contra A. Pighium* (1543)， 加尔文严厉地攻击 Pighius 的这个观念 (CR VI. 333 f.). Albert Pighius 是一位来自 Louvain 的学者。他在罗马服伺 Adrian VI 和在他之后的几位教皇。他也写了几本反对宗教改革的书。 加尔文在此的论述是他对 Pighius 的 *De libero hominis arbitrio et divina gratia* 的批判 (Cologne, 1542). 参阅 also 奥古斯丁, *On Nature and Grace* 46. 54 (MPL 44. 273; tr. NPNF V. 139).

[1]奥古斯丁, *On Man's Perfection in Righteousness* 4. 9 (MPL 44. 295; tr. NPNF V. 261); *On Nature and Grace* 66. 79, quoting Psalm 25:17 (Vg. Ps. 24:17): *"de miserationibus meis"* (MPL 44. 186; tr. NPNF V. 149).

[1]Reinhold Neibuhr 说人犯罪是不可避免的，但人仍应对自己的罪完全负责。*The Nature and Destiny of Man, first series*, pp. 251–264. 他的用词虽然不同，但他的教导与加尔文的完全相同。

[1]伯尔拿, *Sermons on the Song of Songs* 131. 7, 9 (MPL 183. 174 f.; tr. S. J. Eales, *Life and Works of St. 伯尔拿* IV. 498 f.); 16.伦巴都, *Sentences* II. 25:5, 9 (MPL 192. 707).

[1]伦巴都, *Sentences* II. 24:5; II. 25:16 (MPL 192. 702, 709); Erasmus, *De libero arbitrio,* ed. J. von Walter, p. 6.

[1]参阅加尔文以下对意志的教导：secs. 7,10,12,13,14, 他讨论神重生人时是给人新的意志取代旧的意志，或只是更新人原有的意志。

[1]奥古斯丁, *Letters* 186. 3. 10 (MPL 33. 819; tr. FC 30. 196).

[1]伦巴都, *Sentences* II. 26:3 (MPL 192. 711). 参阅 John Fisher, *Assertio* Luther *anae confutatio,* p. 604: *"Auxilium Dei paratum est omnibus"*.

[1]Chrysostom, *Homilies on Matthew,* homily 84. 4 (MPG 58. 756;tr. NPNF X. 494 f.).

[1] 加尔文在这里精简了 奥古斯丁 以下作品的教导：*Enchiridion* 9. 32 (MPL 40. 248; tr. LCC VII. 358); *On the Merits and Remission of Sins* II. 18. 28 (MPL 44. 168; tr. NPNF V. 56); *On the Grace of Christ and on Original Sin* I. 14. 15 (MPL 44. 368; tr. NPNF V. 223).

[1]"Account . . . recount" 是模仿加尔文拉丁文的 "*Censeo . . . recenseantur*" 的双关语。

[1]John Fisher, *Assertionis Luther anae confutatio,* pp. 565 f.

22a 此约翰福音的经文是武加大译本的翻译。

[1]这是 Pighius 的观念，*De libero hominis arbitrio et divina gratia* 1542), fo. 97。

[1]II. 3. 6.

[1] *"Quem trahit, volentem trahit"*: Chrysostom, *De ferendis reprehensionibus* 6 (MPG 51. 143); *Homilies on the Gospel of John,* hom. 10:1 (MPG 59. 73; tr. NPNF XIV. 35; FC 33. 95). 加尔文 在他的 Comm. John 6:44 中说：「这是错误、亵渎神的话」。

[1]奥古斯丁, *On the Predestination oI the Saints* 8. 13 (MPL 44. 970; tr. NPNF V. 504 f.).

[1] 加尔文认为这是 Ockham 所说的话，其实是 Gabriel Biel 对伦巴都’s *Sentences* 之解释的其中一句话：*Epythoma pariter et collectorium circa quatuor sententiarum libros* II. 27:2. 参阅 Nicholas (Ferber of) Herborn 类似的话，即人若行他所能行的（*quod in se est*），这应该是足够的。之后，神与人合作的恩典会帮助人，免得人至终堕落：*Locorum communium adversus huius temporis haereses enchiridion* 38 (ed. P. Schlager, from the 1529 edition, CC 12. 132)。

[1]奥古斯丁, *Sermons* 26. 3,12,4,7 (MPL 38. 172,177,172 f., 174); 30. 8,10 (MPL 38. 192).

[1]伦巴都, *Sentences* II. 26. 8,9; 27. 5 (MPL 192. 713, 715).

[1]奥古斯丁, *On Grace and Free Will* 17. 33 (MPL 44. 901; tr. NPNF V. 457 f.); *Enchiridion* 9. 32 (MPL 40. 248; tr. LCC VIII. 358 f.).

[1]Erasmus, *De libero arbitrio* (ed. J. von Walter), pp. 75 f., 根据他对这三处经文的解释：路十五 11–24、林前五 10、罗八 26；Eck, *Enchiridion* (1532) L 7b。

[1]参阅 Comm. 1 Corinthians 15: 10.他在这里指的大概是 Erasmus 的解释，*De libero arbitrio* (ed. J. von Walter), p. 72. Modern editors read：“h` ca,rij avutou/ h` eivj evme..” 加尔文所说的 h` 是第二个 h`。

[1]根据武加大译本。这版本的经文是诗五九 10。

[1]伯尔拿, *Sermons on the Song of Songs* 21. 9 (MPL 183. 876; tr. S. J. Eales, *Life and Works of St. Bernard* IV. 121)。

[1]参阅 Prefatory Address to the King of France, above, pp. 18 ff.

[1]奥古斯丁, *On Rebuke and Grace* 11. 31 f.; 12:33, 38; 14:45 (MPL 44. 935 f., 939 f., 943; tr. NPNF V. 484 f., 487, 489 f.); 伦巴都, *Sentences* II. 25:3 (MPL 192. 707).

[1]奥古斯丁, *Letters* cxciv. 5: *“Omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia”* (MPL 33. 880; tr. FC 30. 313).

[1]第 14 段里所指的或引用的奥古斯丁的作品是：*On Grace and Free Will* 20. 41 (MPL 44. 905; tr. NPNF V. 461); *On the Spirit and the Letter* 30. 52 (MPL 44. 233; tr. NPNF V. 106); *Letters* ccxvii. 322 5. 16 (MPL 33. 984 f.; tr. FC 32.86); *Sermons* clxxvi. 5,6 (MPL 38. 952 f.; tr. LF *Sermons* II. 907 f.); *On Rebuke and Grace* 8. 17 (MPL 44. 926; tr. NPNF V. 478); *Letters* ccxiv. 7 (MPL 33. 970; tr. FC 32.61 f.)。

第四章

[e]神如何在人心里运行[1]

（人在撒但的权势下：但圣经表明神利用撒但刚硬祂所遗弃之人的心，1–5）

1.人在魔鬼的权势下，并且是自愿的

[b]我深信我们已充分证明，人被罪的轭辖制，甚至无法靠自己的本性下决心择善，也无法靠自己的努力行善。此外，我们也分辨了意志的被迫性和必然性，为要证明虽然人犯罪是必然的，但却是自愿的[1]。然而，既然人是魔鬼的奴隶，所以他的行为似乎是魔鬼所决定的而不是他自己。因此，我们要发现在人的行为上魔鬼和人所占的比例如何。接着我们必须回答另一的问题，即我们是否应将恶行的任何部份归咎神，因圣经记载神在某种程度上干预人的恶行。

奥古斯丁（Augustine）在某处将人的意志比作待命出征的马，而神和魔鬼是骑士。他说：「若神骑这马，那就如一位温和训练有术的骑士，祂娴熟于驾马，若马过于缓慢，祂就踢马刺驱之加速，若马奔得太猛或太快，祂就勒住缰绳，使之减速，若马不听指示祂仍引领祂上正路。但若魔鬼骑这马，他就如愚昧和鲁莽的骑士，凶猛地驱逐牠远离正道，使牠陷入壕沟，跃入山崖，刺激牠变得顽梗和凶暴。」[1]既然我想不出比这更好的比喻，我们就此叹为观止吧。圣经记载，属血气之人的意志伏在魔鬼的权势之下，并受魔鬼驱使。这并不是说，人就如不愿顺从甚至反抗的奴隶，被迫听命于他的主子魔鬼。而是说人的意志因被撒但的诡计俘虏，就自愿降服于魔鬼一切的带领。一切神没有使他们配得圣灵带领的人，神公义地任凭他们伏在撒但的权势之下。为此，使徒保罗说：「不信之人被这世界的神弄瞎了心眼」，神预定他们受灭亡，免得福音的光照着他们（林后四 4）；在另一处他又说:「魔鬼在悖逆之子心中运行」（弗二 2）。圣经将不敬虔之人的瞎眼以及随之而来一切的罪孽称为「撒但的作为」。然而，这些罪的起因也不在人的意志之外，因为人的意志是罪恶之根，也是撒但国度的根基，而撒但的国度就是罪。

2.在同一事件上，神、撒但和人都有参与

[b]神在这些事上的参与与撒但的参与迥然不同。为了进一步明白，我们可以采用迦勒底人对敬虔人约伯所施加的灾难作为例子，他们残杀了他的牧羊人，又恶劣地掳去他的骆驼（伯一 17）。他们的恶行是明显的；撒但在这事上并非没有参与，反而圣经说这一切都是出于撒但的阴谋（伯一 12）。

然而约伯却认出神也介入此事，他说迦勒底人所抢夺的一切是神自己收去的（伯一 21）。我们如何说同样的这件事出于神，撒但和人，而不同时替撒但脱罪，或说神是万恶之源呢？我们若考虑行事的目的和方式就不难了解。神的目的是要以这灾难操练祂仆人的耐心；撒但的目的则是驱使约伯绝望；迦勒底人的目的却是非法的掠夺他人的财产获利。可见，他们彼此的目的截然不同。他们之间表现的方式也完全不同。神允许撒但击打祂的仆人；同时，因祂选择迦勒底人作这恶行的使者，就任凭他们被撒但驱使。撒但以其毒箭激发迦勒底人的恶念行出这恶。他们疯狂地做恶，将他们所有的肢体献给罪，并被罪污秽。因此，圣经记载撒但在神所遗弃之人的心里运行，并在他们身上做王，这是邪恶的统治。圣经也说神以祂的方式干预罪，既因撒但是神忿怒的器皿，神就随己意操纵牠执行祂公义的审判。我现在说的不是神在祂一切受造物上普遍的作为，即赐给一切活物行事的能力[1] 。我说的是神在人每一具体行为上所表现特殊的行动。所以，当我们说同样的事件出于神、撒但和人时并无冲突；然而在目的和方式上的差别，使得神的公义无可指摘地彰显，同时撒但和人丑陋的邪恶也表露无遗。

3.「刚硬」的意思是什么？

[b]教父有时因为过于胆怯而犹豫为真理作见证，因他们怕给恶人亵渎神作为的机会。我虽然赞同他们的保守，但我深信，只要我们单纯地解释圣经的教导，不会有什么危险。有时连奥古斯丁也有这胆怯；比如他说，使人心刚硬和弄瞎人的心眼并不是指神的作为，而是指祂的预知。[1]然而圣经中的许多经文不允许我们如此胆怯的解释，反而明确的指出神有比预知更主动的参与。其实奥古斯丁在《驳犹利安》（*Against Julian*）第五卷中用了很多的篇幅辩证：神不只是允许、容忍罪的发生，也是以祂的大能预定之，作为刑罚人先前所犯的罪[1]。[b]同样，教父们关于神允许人犯罪的论调也是站不住脚的。圣经多处记载，神弄瞎和刚硬被遗弃之人的心，扭转、影响，甚至驱使他们的心去行（例：赛六 10），就如我先前已详细教导的那般[1]。将神的这作为只归于神的预知或允许与圣经明确的教导有冲突。所以，我的答复是，神以两种方式使人的心刚硬。在神收回祂的亮光之后，人心就充满黑暗和愚昧。当神收

回祂的灵时，人心就坚硬如石。当神的灵不再引领人时，人就立刻偏离正路。故而，当神夺去人领会、顺服，以及正当跟随神的能力时，圣经恰当地说神弄瞎、刚硬，以及扭转人的心。

神使人心刚硬的另一种方式，也是更正确的说法：神为了藉撒但作祂忿怒的使者执行祂的审判，就随己意预定人的意图，刺激他们的意愿，坚定他们的决心。[e] 因此，当摩西叙述西宏王不允许百姓经过他的地界，因神使西宏王的心刚硬时，又接着解释神的目的：「为要将他交在我们的手中」（申二 30，cf. Comm.）。故此，因为神预旨西宏王灭亡，所以使他的心刚硬成全祂的计划。

4.圣经中神对待不敬虔之人的例子

[b] 以下的经文描述神使人心刚硬的第一种方式：「祂废去忠信人的讲论，又夺去老人的聪明」（伯十二 20；cf. 七 26）。「祂将地上民中首领的聪明夺去，使他们在荒废无路之地飘流」（伯十二 24；cf.诗一〇七 40）。同样，「耶和华啊，祢为何使我们走差离开祢的道，使我们心里刚硬、不敬畏祢呢？」（赛六三 17，cf. Vg.）。这些经文告诉我们神离弃人的结果，而不是如何在他们心里运行改变他们。

此外圣经也记载，有时神更直接的使人心刚硬。其中的一例便是，神使法老王的心刚硬：「我要使法老的心刚硬……不听你们」（出七 3－4）「不容百姓去」（出四 21）。之后神说是祂使法老王的心「刚硬」（出十 1，20，27；十一 10；十四 8）。难道神是藉不柔软法老的心而使他的心刚硬吗？不止如此。祂也将法老王交给撒但，为了确定使他的心顽梗不化。这是神先前如此说的原因：「我要使他的心刚硬」（出四 21）。以色列人离开了埃及；他们的仇敌埃及人追击他们。是什么驱使埃及人这样做呢？摩西告诉百姓是神自己使他们的心刚硬（申二 30）。诗篇的先知在陈述这历史时说：「耶和华使敌人的心转去恨祂的百姓」（诗一〇五 25）。因此，人不可说因他们没有神的指引而跌倒。若他们真的被「刚硬」而「转去」，就是神有意扭转他们的心成就祂的旨意。而且，当神喜悦惩罚以色列人的罪愆时，祂是如何利用被遗弃之人成全祂的计划呢？神利用被遗弃之人的方式，使我们确知是神自己采取行动，而被遗弃之人只是祂的工具而已。因此神预告祂将发嘶声兴起他们（赛五 26；七 18），然后利用他们做以色列人的网罗（结十二 13；十七 20），之后也用他们作为击碎以色列人的大锤（耶五十 23）。当祂称希西家王为祂手中所挥舞的斧头（赛十 15），要劈碎以色列时，就证明是神自己主动行事的。奥古斯丁在某处有极巧妙的描述：「人犯罪是出于自己；但犯罪所造成的结果乃是出于神的大能，因神随己意掌管黑暗。」[1]

5.撒但也不得不事奉神

[b] 我们只需引用一处经文就足以证明，当神以祂的护理预定被遗弃之人随祂的意而行时，撒但也介入搅动他们的心。塞缪尔记时常提到「从耶和华那里来的恶魔搅乱………离开了扫罗」（撒上十六 14；十八 10；十九 9）。若说这灵是指圣灵是错误的。所以，这不洁的灵被称为「神的灵」是因牠听从神的旨意和大能作神的器皿，而非自己随意行事。[e(b)] 同时我们应当在此加上保罗的教导：不信和诱惑是出于神「好叫不领受爱真理之心的人信从虚谎」（帖后二 10－11，cf. Vg.）。[b] 然而在同一件事上，神、撒但和人所做的有极大的差别。神创造这些邪恶的器具，并随意操纵、扭转他们，好执行祂的公义。他们依从自己堕落的本性行恶。我们已在护理之工那章中讨论过，神在这些事上如何显为公义，以及恶人如何无可推诿。[1] 我以上惟一的目的是要指明撒但如何在被遗弃之人的身上作王，以及神如何在两者身上运行。

（在一般的事上，人的意志也在神的护理之下，6–8）

6.在与善恶无关的事上，神也没有任凭我们随心所欲

[b] 虽然我们以上已略为谈过这事[1]，但我们还没有解释人在那些与善恶无关的事上是否有自由。在这些事上，有些人说人有自由选择[1]，其原因（我猜）是他们不想争辩无关紧要的事，而不是因他们真的想证明他们的主张。我深信只要人确信自己无义可夸，这是足以使人得救的信心。然而我现在要讨论的虽然对救恩来说不是必须的教义，但也不是无关紧要的。即，当我们的意志受驱使选择于我们有利的，或拒绝与我们有害的时—这都是出于神特殊的恩典。

神的护理不只包括万事照神所喜悦的发生，也包括人的意志。的确，若我们思考一般事情的发生，就不会怀疑从某方面来看它们是人的决定而发生的。但若我们查考圣经众多神在这些事上掌管人意志的见证，我们就不得不相信人的意志也是神所驱使的。是谁驱使埃及人的意志，使他们愿意将金器、银器送给以色列人呢？（出十一 2 - 3）他们永远都不可能自愿这样做。所以，神的驱使胜过他们的随心所欲。[e] 事实上，若非雅各布深信神随己意支配人心，那当他以为他的儿子约瑟是某个异教的埃及人时，他就不会说:「但愿全能的神使你们在那人面前蒙怜悯」（创四三 14）。此外，就如众教会在诗篇中的告白，当神喜悦怜悯祂的百姓时，祂使他们在残暴地掳掠他们之人眼前蒙怜恤（cf. 诗一〇六 46）。另一方面，当扫罗暴跳如雷整装出征时，圣经告诉我们：神的灵驱使他（撒上十一 6）。是谁改变押沙龙使他不接受亚希多弗的计谋呢，虽然他的计谋常被视为圣旨（撒下十七 14）？谁说服罗波安接受少年人的主意呢？（王上十二 10，14）谁使勇猛的国民在以色列人来到时闻风丧胆呢？就连妓女喇合都承认这是神的作为（书二 9 ff.）。再者，谁以惧怕使以色列人降卑呢，难道不是那位在律法中预言将赐他们战兢之心的神吗（申二八 65；cf. 二六 36）？

7.在万事上，人的意志都在神的掌管下

[b] 或许有人会反对说，以上只是特殊的例子，不能以偏盖全[1]。然而，我仍坚持这些例子充分证明我的立场：就连与善恶无关的事，神也以自己的护理随己意掌控人的意志；并且人的选择不是自由到脱离神的掌控。不论你愿意与否，你每日的经历迫使你承认，你的心确实受神的驱使，而不是靠自己的选择。也就是说，连在最简单的事上，你的判断和理解也常常失误，并且，在一些微不足道的事上你也时常丧胆。相反，在一些难解的事上，你却很快知道如何解危；在重要和关键的事上，你却仍能运筹帷幄。

所罗门的话：「能听的耳，能看的眼，都是耶和华所造的」（箴二十 12）也支持这点。我想他在此并不是指这些器官的创造，而是指它们特殊的的功用[1] 。当所罗门说:「王的心在耶和华手中，好像陇沟的水随意流转」（箴二一 1），他是在用王代表全人类。若有人的意志不在任何权利之下，这就是君王的意志，并他也在某种程度上统治众人的意志。但若连王的意志也操纵在神手中，那么我们的意志更不是例外。关于这点，奥古斯丁有一句名言：「我们若殷勤考查圣经，就必发现神不但将邪恶的意志更新为良善的意志并引领之，为要使他们热心为善并得永生；而神也是如此引领那些万人之上的君王。甚至神随己意随时随地扭转他们的意志，使他们照祂隐秘公义的旨意或刑罚或奖赏世人。」[1]

8.「自由意志」并不在于人是否能成就自己的意志，而是人是否有自由的选择

[b] 读者们在此应当留意，人是否拥有自由选择的能力，并不是事情的结局所决定的，就如一些无知之人荒谬的看

法。他们说连君王都无法随心所欲，他们也自以为能轻易推断人的意志是受捆绑的。无论如何，我们现在探讨的这能力不能用外在的结果来衡量，关键是人内在的本性。在探讨自由意志时，问题不是人是否能在许多障碍下达成祂的目标；而是人是否在任何方面拥有自由的判断和意愿。若人两者皆有，那么那躺在钉床上被虐待的阿提流斯·勒古鲁斯（Atilius Regulus）就与那随己意统治大半个世界的西泽·奥古斯都（Augustus Caesar）君王，一样有自由意志了[1]。

---

[1]参阅 III. 1:3.

[1]参阅 II. 3. 5.

[1]这比方很可能是来自 Pseudo-Augustine 的作品，*Hypomnesticon* (commonly *Hypognosticon*) II. 11. 20 (MPL 45. 1632)。路德在他的 *Bondage of the Will* 中也采用这比喻 (*Werke* WA XVIII. 635; tr. J. L. Parker and D. R. Johnston, *The Bondage of the Will*, pp. 103 f.). 参阅 *Martin Luther, Ausgewählte Werke*, ed. H. H. Borcherdt, Erganzungsband, pp. 46 f.; E.G. Schwiebert, *Luther and His Times,* pp. 691 f. See also Augustine, *Psalms,* Ps. 33:5; 148:2 (MPL 36. 310; 37. 1938; tr. NPNF VIII. 74. 673).

[1] 参阅 I. 16:4.

[1]这是来自 *De praedestinatione et gratia*，一个被误以为是奥古斯丁的作品。这作品中有一些半伯拉纠主义的教导。作者写：「神在创造我们之前就预先知道我们，而且，神虽然未曾创造我们，却根据这预先的知识［*ipsa praescientia*］拣选了我们」；*De praedestinatione et gratia, chs.* 6,7 (MPL 45. 1668). 加尔文 显然相信这是奥古斯丁的作品。Basel 编辑的两个 奥古斯丁 作品的版本都包括了这假作品在内。从 1577 年开始，奥古斯丁作品的所有版本就都没有包括这假作品了。See the *admonitio* in MPL 45. 1665 and H. Pope, *St. Augustine of Hippo,* p. 387. See also Smits I. 191 f.

[1]奥古斯丁, *Against Julian* V. 3 (MPL 44. 786 ff.; tr. FC 35. 247－250).

[1]I. 18.

[1]奥古斯丁, *On the Predestination of the Saints* 16. 33 (MPL 44. 984; tr. NPNF V. 514).

[1]I. 16－18.

[1]II. 2. 13－17.

[1]这里指的是路德会奥斯堡信条（Augsburg Confession）上的教义 I. 18：「人的意志拥有行社会上之公义的自由……却没有力量行神所要求的公义」。参阅 Melanchthon, *Loci communes,* 1535. 在这作品中 Melanchthon 说：罪人仍有某种程度的力量行「外在，社会上的义」。因此「未曾受更新的意志「*suis viribus sine renovatione*」能够在表面上遵守一些律法。这就是哲学家所说的人的自由意志，也是正确的」。(CK Melanchthon XXI. 374.) 然而，加尔文教导连这方面的选择和行为也都在神的护理下。

[1]Erasmus, *De libero arbitrio,* ed. J. von Walter, p. 66.

[1]武加大译本翻译的意思不同：“*Mais de la grace speciale*que Dieu fait aux *hommes de jour en jour.*”

[1]奥古斯丁, *On Grace and Free Will* 20. 41 (MPL 44. 906; tr. NPNF V. 461).

[1]西塞罗，Horace，Seneca 以及其他的罗马作家都称赞 Regulus 的美德。他被迦太基人虐待而死，因他宁愿受死也不食言。奥古斯丁为了反驳异教徒对基督教的指控，提及这故事为了证明罗马的神也无法搭救忠心的人（*City of God* I. 15; MPL 4I. 28; LCL 奥古斯丁, I. 68 ff.; tr. NPNF II. 11)。

[e]第五章

反驳对自由意志最普遍的辩护

（反驳那些基于常识为自由意志辩护之人，1–5）

1.为自由意志辩护之人的第一个辩护：人不得不犯的罪不算为罪；有意所犯的罪是可避免的

[b]其实，关于人意志的捆绑，我们已做了充分的探讨，只是有一些对自由有错误观念的人仍提出一些自己的主张试图推翻我们的立场。首先，他们网罗许多荒谬的言论羞辱我们的立场，就如我们的立场违背常理；之后他们又误用经文来攻击。以下我们将一一反驳他们的双重攻击。他们说若罪是必然的，它就不算为罪；若是自愿的人就可以避免不犯[1]。这也是伯拉纠（Pelagius）用来攻击奥古斯丁的两种武器。然而，我不会先用奥古斯丁的威名吓退他们，而是先彻底驳倒他们的这两个异议。我否认罪既因是必然的，就不算为罪的这种说法。我也同样反对他们所推断的结论，即既因罪是自愿的，就可避免的这种说法。若有人想与神争辩，因说他不能不犯罪而逃脱神的审判，[e(b)]我们在先前已答复[1]：人之所以不得不犯罪并不是受造时的本性，而是败坏后的本性。恶人喜欢用来为自己的罪作借口的无能为力来自何处呢？难道不是来自亚当甘心乐意的伏在魔鬼的权势之下吗？辖制我们犯罪的起源是：人类的始祖[b]亚当离弃了他的造物者。若因这背叛万人都被定罪是公义的，人就不能用对罪无能为力作借口，因这是最明显定他们罪的证据。[e]以上我已清楚解释这点，并用魔鬼作比方；据此，不能不犯罪之人所犯的罪也是自愿犯的。相反地，神所拣选之天使的光景是：虽然他们不能不行善，然而他们的善行也是自愿的。伯尔拿也恰当的教导：既因这必然性同时也是自愿的，这就使得人的光景更为悲惨，然而这必然性辖制人沦为罪的奴仆[1]。我们仇敌的另一个推论是毫无根据的，因他们将「自愿的」当作「自由的」。因我们先前已证明，有时人自愿做的事并非出于自由选择。

2.为自由意志辩护之人的第二个辩护：若人没有自由意志，那么奖赏与刑罚就毫无意义†

[b]他们主张：除非善行和恶行是出于人意志自由的选择，否则人受刑罚或得奖赏就有矛盾。这观点是亚里士多德（Aristotle）提出的，但居然也被屈梭多模（Chrysostom）和耶柔米（Jerome）采用。并且，耶柔米也不否认这是伯拉纠主义者的论点，他甚至引用他们的论述：「若是神的恩典在我们心里运行，那么神奖赏的对象就是祂的恩典，而不是我们毫无功劳的人。」[1]关于刑罚，我的答复是：神的刑罚是公义的，因为是刑罚我们自己所犯的罪。人犯罪时他认为自己的思想是自由或被捆绑都无关紧要，只要他是自愿的——主要的是圣经教导人因被罪捆绑所以犯罪。至于神对义行的奖赏，难道说奖赏出于神的慈爱而不是人的功劳应得的是荒谬的吗？奥古斯丁常常说：「神所奖赏的并不是我们的功劳，而是祂自己所给的恩赐；我们所说的『奖赏』并不是因我们的功劳神所应该给我们的，反而，神所奖赏的是祂早已给我们的恩赐」[1]！的确，他们强调这点：若奖赏不是根据人意志的选择就没有意义[1]。然而他们如此坚持是很大的错误。他们所反对神奖赏祂自己恩赐的论点，[c]却是奥古斯丁视为理所当然且经常教导的真理。譬如，他说：「人有何功劳呢？耶稣基督来不是给人他所应得的奖赏，而是祂白白的恩典。因当那惟一无罪救人脱离罪恶的主降世时，人人都是罪人。」再者：「你若要求你所应得的，那就是刑罚。神并没有照你所应得的报应你，而是赏赐你所不应得的恩典，你若夸耀自己的功劳就是离弃恩典。」他又说：「你自己本身不过是虚无。罪属你，而奖赏却属神。你应得刑罚，若神的奖赏临到你，神乃是奖赏祂自己的恩赐而不是你的功劳。」[e]他在另一处也教导：恩典不是由于功劳，反而功劳是由于恩典！之后他下结论说：神给的恩赐先于所有的功劳，这是因为神要白白地赐福与人，以及证明功劳都是祂的，因为祂知道在人身上没有任何应得救恩的功劳[1]。

[c]那么，为何需要更多证据呢？在奥古斯丁的作品中，他经常表现与上面相同的观念。[b]然而，若我们的仇敌留意保罗说的：「神预先所定下的人又召他们来；所召来的人又称他们为义；所称为义的人又叫他们得荣耀」（罗八30 p.），就会得知圣徒得荣耀的原则是什么，好救他们脱离他们的谬误。那么，根据保罗的立场，神为何给信徒加冕呢（提后四8）？乃因他们蒙拣选、呼召，以及称义都是出于主的怜悯，而非自己的努力。我们断不可惧怕：若人没有自由意志，则人就没有可奖赏的功劳！我们若因惧怕而不接受圣经的教导：「你有什么不是领受的呢？若是领受的，为何自夸，仿佛不是领受的呢？」（林前四7 p.）是愚不可及的。可见，保罗完全否认人有自由意志，为了证明人没有功劳。然而，[e(b)]神既有测不透、丰盛的良善和慷慨，[b]祂赏赐我们行善的恩典，并奖赏我们的善行，就如是我们自己所应得的。

3.为自由意志辩护之人的第三个辩护：人若没有自由意志，就无善恶的区分

[b]我们的仇敌又提出另一个异议，这异议似乎源于屈梭多模：若择善恶并非出于人的意志，那么所有人既有相同的本性，不是全善就是全恶[1]。《对外邦人的呼召》（*The Calling of the Gentiles*）这书的作者也有相似的观点，这书被普遍认为是安波罗修（Ambrose）的作品。他说：若神的恩典没有赏赐人可变的性质，人就不可能背道[1]连。屈梭多模这样伟大的人却如此健忘实在令人惊讶！他怎能忽略是神的拣选使人不同呢？我们毫不退缩的相信保罗真切的陈述：所有的人都堕落了，并且被交付在罪恶的权势之下（cf. 罗三10）。我们也和他一同相信，有些人没有继续留在罪恶的权势下，完全是出于神的怜悯。所以，所有的人生来都患同样的疾病，只有那些神喜悦医治的人才得痊愈。神以其公义的审判略过其它人[1]，他们就在自己的败坏中衰残直到灭亡之日。没有其它的原因能解释，为什么有些人在真道上坚忍到底，而有些人一开始就跌倒。因坚忍本身也是神的恩赐，并且神不是毫无分别的赐给所有的人，而是只赐给祂所喜悦的人。若有人想知道—为何有些人坚忍到底，而另一些人却因心持两意而跌倒—惟一的解释，即神扶持前者，以祂的大能刚强他们，免得他们灭亡；而神没有赏赐后者坚忍的大能，好使我们引以为戒。

4.为自由意志辩护之人的第四个辩护：人若没有自由意志，一切的劝勉就毫无意义

[b]而且，我们的仇敌坚持说，除非罪人有顺服神的能力，否则劝他们是枉然的，责备他们是愚昧的。[1]当奥古斯丁面对相似的异议，他就不得不写了《论斥责与恩典》（*On Rebuke and Grace*）这书。他在这书中淋漓尽致的驳斥这些异议，并且呼吁他的仇敌留意：「人啊！你要从神的律例学习你所当行的；要藉责备学习你没有力量去行要归咎自己；要藉祷告学习从何处获得这力量。」[e]在《论精意与字义》（*On the Spirit and the Letter*）这书中他几乎同样说：神不会依人的力量为标准制定祂的律例，祂反而在吩咐人当行的律例时，就同时赏赐祂的选民遵守的力量[1]。我们无须再费时赘述。[b]这不仅是我个人的立场，也是基督和众使徒的教导。所以，我们的仇敌当思想：如何与基督和众使徒作战而得胜。基督宣告：「离了我，你们不能做什么」（约十五5）。难道祂会因祂说了这话就不责备那离了他做恶的人吗？或因这话就不再劝人热心为善吗？保罗严厉的斥责哥林多信徒没有彼此相爱（林前三3；十六14）！但他同时也求神赐给他们爱心。保罗在罗马书中说：「不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神」（罗九16）。但他之后也没有停止吩咐、劝勉和指责罗马的信徒。那么，罗马信徒为何没有迫切的求神不要徒费精力地要求人做惟有神才能使人做的事，也不要责备人因缺乏神的恩典而犯的罪？他们为何不劝保罗宽恕那些除非神的怜悯临到他们否则没有毅力或奔跑力量的人呢？就如保罗的教导不是建立在最好的根基上——这根基是一切恳切寻求神的人都能明白！保罗说：「可见栽种的算不得什么，浇灌的也算不得什么；只在那叫它生长的神」（林前三7）。[e]他在此表明就改变人心而论，教导、劝勉，以及指责的无能为力！与此相似，摩西严禁以色列人违背律法（申十九30），以及众先知也是再三地警告和威吓犯罪之人。但他们同时也教导神必须赐人悟性，

人才有智慧（e.g. 赛五24；二四5；耶九13 ff.；十六11 ff；四四10 ff；但九11；摩二4），并且在人内心行割礼是神自己的作为（cf. 申十16；耶四4）包括除掉石心，赏赐肉心（cf. 结十一19）；将祂的律法刻在人心上（cf. 耶三一33）；简言之，神藉重生我们（cf. 结三六26）使祂的教导在我们身上有功效。

5.劝勉的含意

[b]神劝勉人的用意何在？若恶人因刚硬的心拒绝被劝勉，将来在神的审判台前这些劝勉将成为定他们罪的证据。就连在今世这些劝勉也在击打他们的良心。无论最悖逆之人如何嘲笑神的劝勉，他仍无法反驳这些劝勉。然而你或许会问，神若拒绝将对遵守诫命不可少的肉心赐给可悲的人，那又如何呢？既然刚硬的心要归咎他自己，那他有什么借口呢？恶人虽然抓住每一个机会尽己所能嘲弄神的劝勉，却仍无法反驳这些诫命。然而劝勉主要是针对信徒。虽然神以自己的灵行万事，但也同时有效地使用祂的话语。我们应当确信这真理：敬虔之人一切的义都是来自神的恩典。[e]正如先知所说：「我要赐给他们肉心，使他们遵行我的律例」（结十一19－20）。或许你会反对说，[b]那为何神还劝勉他们尽本份，而不是直接将他们交付圣灵的引领呢？既然他们完全倚靠圣灵的驱使行事，为何神还劝告他们呢？在他们偏离正道时，神为何管教他们，反正，人因肉体软弱走迷是无法避免的。

你这个人哪，你是谁，竟敢吩咐神呢？神若喜悦以劝勉预备人心领受那使人能听从劝勉的恩典，难道你对这样的方式有所抱怨吗？即使劝勉和责备只有使敬虔之人知罪的作用，我们也不可轻看它们。既然圣灵伴随着劝勉在人心里运行，这就完全能使人热心为善，除去人的懈怠以及对罪的贪恋和享受——反而憎恨罪，难道我们仍要嘲笑劝勉是多余的吗？

若有人要求更清楚的答复，这答复是：神以两种方式在选民身上运行：圣灵内在的运行；真道外在的运行[1]。神以祂的圣灵重生他们，也就是光照他们的心使之爱义和行义。神又以祂的话语激发人渴慕、追求，并获得重生。神就是以这两种方式在选民身上彰显祂大能的作为。当他向被遗弃之人宣告同样的真理时，并不是要督正他们，而是要：在今世用良心向他们见证，在来世使他们更无可推诿。[e]所以，虽然基督宣告除了父神所吸引归向基督的人以外，没有人能到祂那里去，并且神的子民是在听见和学习父神的教训之后才到祂那里去（约六44－45），然而基督并没有忽略祂教师的职份。祂亲自不断地传唤选民来受圣灵内在的教训，因他们的成长完全在乎此。保罗说这教训对被遗弃之人并非没有作用，而是「作了死的香气叫他死」（林后二16），并且这是神所喜悦的（林后二15）。

（反驳利用圣经的律例、应许和责备支持自由意志观点之人，6–11）

*6.神的律例是否根据人的力量来制定？**

[b]我们的仇敌拼命收集经文攻击我们：尽管他们无法获胜却从不放弃，反而加增我们反驳他们的难度。就如战场上不懂战术的乌合之众，不论场面如何壮观、气势磅礴，却仍经不起敌人的攻击而溃不成军，被迫逃跑，同样，要击败这些利用众多经文的仇敌易如反掌。他们一切滥用来攻击我们的经文，在对这些经文加以整理之后，不过只有几类。如此，一个答复就足以反驳他们的好几个经文。

他们虚假的根基建立在对神律例的误解。他们自以为神的律例是根据人能遵行的力量而颁布的，因此他们认为人能满足神一切的要求。所以，他们一一寻找圣经中的律例，为了发现人有多少力量。他们说当神吩咐我们要圣洁、敬虔、顺服、纯洁、相爱和温柔时，又当祂禁止我们不洁、拜偶像、不节制、发怒、抢劫和骄傲……时，祂若不是

愚弄我们，就表示我们能遵守祂一切的吩咐。

我们可将他们所网罗的律例分成三类。第一、吩咐人归向神；第二、遵守神律例的一般性吩咐；第三、吩咐已蒙恩之人坚忍到底。我们将先总体讨论它们，之后再分别讨论。

长久以来人们习惯用神的律例衡量人遵守的能力，也看来似乎有所根据。殊不知这观点是来自人对律法可怕的无知。那些误以为人无法遵守律法是犯大罪的人，他们最充分的理由是：否则神给我们祂的律法是枉然的。[1]他们好像从未看过保罗对律法的教导。若如他们所说，那保罗的这些陈述：「律法原是为过犯添上的」（加三19，cf. Vg.）；「因为律法本是叫人知罪」（罗三20）；「罪借着诫命……发动」（cf. 罗七7–8）；「律法本是外添的，叫过犯显多」（罗五20，cf. Vg.）是什么意思呢？难道神要颁布人能遵守的律法，否则律法就是徒然颁布的吗？神颁布远超乎我们能力的律法反而是要显明我们的软弱！[e]的确，保罗教导：爱是律法的目的也是满足律法的（提前一5）。然而当保罗求神赐给帖撒罗尼迦信徒丰盛的爱时（提前三12），就在承认除非神使我们明白律法的总纲，否则即使我们听律法也是枉然的。（cf. 太二二37–40）。

7.律法引领我们仰望神的恩典

[b]当然，若圣经只教导律法是人生活的准则，并且人应当努力遵守，那我也会立刻接受他们的观点。然而，既然圣经忠实和明确的教导律法多方面的功用[1]，我们就应当朝这方面考虑律法在人身上的功用如何。就此而论，律法所要求的，也教导我们遵守律法的力量是出于神的慈爱。如此，律法就驱使我们求告神赏赐我们遵守律法的力量。若神只赐下命令而没有应许，我们可能就没有遵守的力量。然而既然神不但命令我们，也同时赐给我们祂的应许，因此这些应许就表示我们一切的援助，甚至我们一切的美德都依靠神的恩典，也充分证明我们对于遵守神的律法完全无能为力。为此，我们勿再企图用神的律法衡量人遵守的力量，就如神是按照人软弱的程度赐给人律法上行义的准则。我们这些在各方面都迫切需要神恩典之人，就更应当从这些应许中看出自己的无能为力。

然而我们的仇敌说，谁会相信神将祂的律法赐给木桩和石块呢[1]？我们并没有如此说。当神以祂的律法教导恶人他们的私欲与神为仇以及他们的良心定自己的罪时，恶人并非木石；并且当神藉祂的律法教导信徒他们的软弱好使他们投靠神的恩典时，他们也并非木石。有关这点，奥古斯丁有恰当的论述：「神吩咐我们做我们无法做的，为要使我们知道我们当向神求什么。」若我们接受人无力遵守律法，更能高举神的恩典，那么律法就不是枉然的了。「信心才能成就律法所吩咐的一切。」[b]「事实上，神给人律法乃是要人藉信心成就律法所吩咐人的。其实，神也吩咐人要有信心；然而，除非神赏赐这信心，否则人就无法成就律法的要求。」再者，「只要神赏赐祂所吩咐的，那求神随意吩咐。」[1]

8.神各样的吩咐清楚证明：没有恩典人不能做什么

[b]若我们回顾以上陈述的三类律例，就会更清楚的明白这教导[1]。

（1）在律法和先知书中，神常常吩咐我们要归向祂（珥二12；结三30–32；何十四2 f.）。另一方面，先知回答说：「求祢使我回转，我便回转……我回转以后就真正懊悔」，等等（耶三一18–19，Vg.）。祂吩咐我们当自行割礼（申十16；cf. 耶四4）。然而神也藉摩西说这割礼是神自己的手所行的（申三十6）。神在一些经文中要求人有

新心（结十八31），然而在另一些经文中神也告诉我们新心是祂自己赏赐的（结十一19；三六26）。[c]正如奥古斯丁说：「然而，并不是人能靠自己的选择或本性成就神所应许的；而是神自己的恩典成就的。」奥古斯丁说以下的观点是提科纽（Tychonius）所例举准则的第五条：我们必须清楚划分神的律法和应许，也就是神的诫命和恩典[1]。[b]那些从神的律例中推断人能遵守，而因此破坏那惟独能成就这些诫命的神的恩典之人有祸了。

（2）第二类律例是：吩咐我们尊荣神，坚守神的旨意，讨神的喜悦，以及听从祂的教训。圣经中有无数经文能证实人，所拥有的正直、圣洁、敬虔，以及纯洁都是神的恩赐。

（3）第三类律例是保罗和巴拿巴对众信徒的劝勉：「务要恒久在神的恩中」，（徒十三43）。保罗在另一处指示我们从何寻找这坚忍的美德。「我还有末了的话：你们要靠着主，倚赖祂的大能大力作刚强的人」（弗六10 p.）。他也禁止我们：「不要叫神的圣灵担忧；你们原是受了祂的印记，等候得赎的日子来到」（弗四30 p.）。既然人无法遵守神在此对人的要求，那保罗为帖撒罗尼迦信徒求告神「看你们配得过所蒙的召，又用大能成就你们一切所羡慕的良善和一切因信心所做功夫」（帖后一11 p.）。[e]同样，保罗在哥林多后书对施舍的教导中，常常称赞他们有愿做的心（林后八11）。然而紧接着祂又感谢神「感动提多的心」（林后八16 p.）。意即，若非出于神的感动，提多都无法开口劝勉信徒，更何况信徒听从他的劝勉！

*9.归正的事工并非神与人同工**

[b]比较诡诈的仇党对以上论述根本不以为然，他们主张：人必须尽力遵守神的诫命，神就扶持我们的软弱。他们也引用先知书中的一些经文，因这些经文似乎表示归正是神与人一起同工的。「你们要转向我，我就转向你们」（迦一3）。然而，我们已经在前面阐明神对我们的帮助如何[1]，所以无须再赘述。我希望读者们至少相信：我们不能因神要求我们遵守律法，就推论人有遵守的力量，因圣经清楚教导：就遵守诫命而论，立法者——神的恩典是必须的，也是祂所应许的。

因此，显然神对我们的要求至少超过我们遵行的能力。并且无人能反驳杰里迈亚的这话：神与以色列所立的约是无效的，因这约不过是字句；只有当圣灵进入人心使人顺服神时，这约才得以确立（耶三一32–33）。[b]而且这处经文：「你们要转向我，我就转向你们」（迦一3）也不支持他们的谬论。在此神转向人并不表示神使人重生悔改，而是表示神藉对人物质上丰富的恩待彰显祂对人的爱。就如神有时以逆境表明祂对祂选民的不满。当时的以色列人因遭遇各种困境和灾难而埋怨神已经离弃他们，所以神告诉他们，只要他们重新过正直的生活以及归向神——行义的准则，就不会缺乏神的关怀。所以那些从这经文中推断神与人在归正上同工之人，是在强解这处经文。在我们讨论律法时，我们将更详细的谈论这点[1]。

10.根据我们仇敌错误的观点，圣经的应许暗示人有自由意志

[b]他们的第二个异议与第一个极为相近。他们引用神与人的意志立约的经文。例如：「你们要求善，不要求恶，就必存活」（摩五14 p.）。「你们若甘心听从，必吃地上的美物，若不听从反倒悖逆，必被刀剑吞灭。这是耶和华亲口说的」（赛一19–20）。再者：「你若从我眼前除掉你可憎的偶像，你就不被迁移」（耶四1 cf. Comm.）。「你若留意听从耶和华——你神的话，谨守遵循祂的一切诫命，就是我今日所吩咐你的，祂必使你超乎天下万民之上」（申二八1，cf. Vg.）；以及其它类似的经文（利二六3 ff.）。

神在祂的应许中提供我们的这些福份，他们认为：除非人能靠自己的意志选择或拒绝，否则神的提供就失去意义，甚至是在愚弄人。为了更清楚的解释，我要引用他们用来支持自己论点诡辩的抱怨：「当神宣告祂的慈爱依赖人的意志时，除非人能主宰自己的意志，否则神就是残忍的欺哄人。神若将祂的祝福丰富的摆在人面前，却没有赐给他们享受这些福份的能力，难道这证明神的慷慨吗？据此，神的应许所倚赖的是人不能做的选择，因此是永远无法实现的，那如何说神的应许必得以应验呢！」[1]

我们将在他处论及这些条件性的应许[1]，并证明这些应许没有应验并非荒谬。就此而论，我否认：虽然神知道人完全无能为力，却仍劝人领受祂的福份，这是神残忍的欺哄人。既然神同时提供祂的应许给信徒和恶人，因此，这些应许对于二者都有其用途。

就如神以祂的律例击打恶人的良心，免得他们对神的审判无知而沉醉于自己的罪孽，照样，神以祂的应许在某种意义上使他们承认自己不配得神的爱。谁会否认神会赐福尊荣祂的人，却严厉的惩罚一切藐视祂威严之人，是完全公平的？故而神在祂的应许中合理并公正地向不敬虔、被罪捆绑之人颁布这律例：只要他们离弃罪恶就至终蒙神赐福，虽然这应许只为了使他们明白他们与神给真敬拜神之人的祝福无份。

另一方面，既然神在各方面激励信徒求告祂的恩典，因此，若神藉祂的应许就如藉祂的律例一样，驱使信徒求告祂的恩典，是合理的。当神以祂的律例教导我们祂的旨意时，祂也使我们明白自己的悲惨和自己全然敌对祂的旨意。同时祂驱使我们求告圣灵引领我们走义路。但因我们的迟钝，神的律例并不足以挑动我们，所以祂以祂的应许这甘甜的方式吸引我们爱祂的律例。我们越渴慕义，就越热烈地求告神的恩典。如此，神类似的劝勉：「你若愿意」、「你若听从」，一方面并没有承认人有愿意或听从的自由意志，另一方面也没有以此嘲笑人的无能为。

11.他们也进一步的反对说，若人没有自由意志，则圣经上的指责是徒然的

[b]他们的第三个异议也与前两个极为相似。我们的仇敌搬出一些经文支持自己的谬论，即神斥责祂忘恩负义的百姓，没有蒙神出于怜悯丰富的赐福都要归咎自己。例如：「亚玛利人和迦南人都在你们面前，你们必倒在刀下；因你们退回不跟从耶和华」（民十四43，Vg.）。「因……我呼唤你们，你们却不答应。所以我要向这百姓……照我从前向示罗所行的一样」（耶七13–14，Vg.）。以及「这就是不听从耶和华——他们神的话、不受教训的国民」（耶七28，Vg.）；因此耶和华离弃了他们（耶七29）。再者「我必使我所说的一切灾祸临到这城和属城的一切城邑，因为他们硬着颈项不听我的话」（cf. 耶十九15）。

他们说，神怎能这样斥责以色列人，因他们可以回答说：我们确实喜爱兴旺也惧怕灾祸，但我们之所以没有顺服神、听从祂的吩咐，是因为我们伏在罪的权势之下。所以，神斥责我们无法避免犯的罪是完全不合理的。

然而我不想理会他们无能为力这无用的异议。我想问的是他们是否有为自己辩护的根据。因若他们真的有罪，那神有极好的理由斥责他们因自己的邪恶拒绝回报神的仁慈。所以我想知道他们是否能否认他们的顽梗是源于自己邪恶的意志。若是，那为何还勉强寻找外在的起因，想推卸自己的灭亡是咎由自取的？若罪人真是因自己的罪丧失神的祝福和受刑罚，那么他们就应当留意神的指责。神的指责有两个目的：若他们硬着颈项继续犯罪，神要他们在

灾祸中自责和厌恶自己，而非指控神残忍不公；若他们仍有被教导的心，若他们对自己的罪感到劳苦担重担（因这些罪而发现自己的悲惨、失丧），他们就应当归向真道，以认罪悔改承认神藉指责所提醒他们的。

但以理伟大的祷告清楚表明，以上所引用先知的指责对敬虔之人有何目的（但九4–19）。那指责对恶人的目的为何呢？耶和华吩咐先知杰里迈亚指责犹太人：「你要将这一切的话告诉他们，他们却不听从；呼唤他们，他们却不答应」（耶七27，Vg.）。神为何吩咐先知向聋子说话呢？好让他们（虽然他们不愿听）明白先知的指责是正确的，以及将自己遭灾祸的原因归咎神是亵渎的。

敌视神恩典的人惯于从神的诫命和神对违背律法之人的指责中收集众多的证据，为了教导人有自由意志。然而藉以下的解释就不致于被他们误导。在诗篇中神指责犹太人是：「顽梗悖逆、居心不正之辈，向着神，心不诚实」（诗七八8）。[e]在另一诗篇中先知也劝勉当时的人不要「硬着心」（九五8，Vg.）。显然，这是因为人一切的顽梗都要归咎人心里的邪恶；然而他们却因此愚蠢的推断人心可以自由择善恶，但人心能择善惟独出于神（cf. 箴十六1）。先知说：「我的心转向你的律例」（诗一一九112），是因为他甘心乐意将自己献给神。然而祂却并没有因拥有这样的心愿而自夸，他先前已承认这意愿是神所赐的（诗一一九36）。所以，我们应当留意保罗对信徒的劝戒，「你们当恐惧战兢做成你们得救的功夫。因为你们立志行事都是神在你们心里运行」（腓二12–13）。的确，保罗说他们也有当尽的责任，免得他们纵容肉体的懒惰。保罗之所以吩咐他们要恐惧战兢是要他们谦卑，好提醒他们：所吩咐他们做的都是神自己的事工。他的意思显然是：信徒是被动的顺服神，因信徒的力量来自神而不是自己。彼得劝勉我们：「有了信心，又要加上德行」（彼后一5），祂之所以给我们附加的吩咐并不是因为祂以为人能靠自己做什么，而是激励人离弃肉体的惰性，因这惰性常常阻碍信心。保罗这话：「不要消灭圣灵的感动」（帖前五19）的含意也是如此，信徒当谨慎，免得纵容自己的惰性。然而若有人因此推断人可以助长神的光照，要驳倒这样的愚昧并不困难，因保罗所吩咐的殷勤也是出于神（林后七1）。

事实上，圣经常劝勉信徒当洁净自己脱去一切的污秽，虽然圣灵宣称成圣的事工惟有在乎祂。简言之，使徒约翰清楚的告诉我们，在这事工上神将属乎祂自己的恩典赏赐我们：「凡从神生的，必保守自己」（约壹五18）。主张自由意志者抓住这经文教导：人被保守一部份是神一部份是人的作为。仿佛使徒约翰在此提醒我们的保守并不是从神而来！基督也求告父保守我们远离恶行（约十七15，cf. Vg.）。并且我们晓得敬虔的人在与撒但作战时，惟有靠神的全副军装才能获胜（cf. 弗六13 ff.）。同样，当彼得吩咐我们应当「因顺从真理，洁净自己的心」，又接着提醒我们要「靠圣灵」（彼前一22）。总之，当使徒约翰说：「凡从神生就不犯罪，因神的道存在他心里」（约壹三9 p.）时，就证明在属灵的争战中人的力量是靠不住的。在另一处经文中他说出其中的缘由：「使我们胜了世界的就是我们的信心」（约壹五4）。

（反驳利用圣经独特的经文和事件支持自由意志观点之人，12–19）

12.申三十11 ff.

[b]然而我们的仇敌引用摩西一处看似与我们的观点极端冲突的话。在摩西颁布律法之后，他号召百姓见证：「我今日所吩咐你的诫命不是你难行的，也不是离你远的；不是在天上……这话却离你甚近，就在你口中，在你心里，使你可以遵行。」（申三十11－12，14 p.）[1]

若摩西所说的仅只是指神的诫命本身，那我们仇敌的观点就有说服力。虽然我也可以回避说，这是指人明白诫命的能力和心态，而不是指人遵守的能力，但这可能不是最充分的反驳。然而使徒保罗这可靠的解经家，当祂宣称摩西在此所指的是福音的教导（罗十8）时，就消除了我们一切的疑虑。但若有顽固份子争辩说：保罗解释这所指的是福音，是无理的强解。虽然这大胆地亵渎使徒，但即使不提使徒的权威，我们仍有可反驳他们的。假如摩西仅只是指神的诫命，这样就会鼓励百姓狂妄自大。若百姓企图凭己力遵守藉命，就如这是经而易举的，那他们如此岂不是自取灭亡吗？若人遵守诫命惟一的方式是穿越致命的万丈悬崖，那如何说是轻而易举的呢？显而易见，摩西所指的是神与律法一同给犹太人的怜悯之约。[c]因保罗也在以上的几个经文中教导，除非神先在人心里行割礼，否则人无法爱神（申三十6）。这样，摩西教导遵守律法的能力不在乎人，而在乎圣灵的扶助和保守。因为圣灵的大能使软弱的人能遵守神的诫命。所以，这处经文不单是指神的诫命，也是指福音的应许；而这些应许不但没有教导人有行义的能力，反而表明人无力行义。

保罗在此的教导是，神在福音时代不像在旧约时代那样严厉地要求人合乎人无法合乎的律法——只有那些合乎律法一切要求之人才能获得永生——而是提供人容易合乎的条件。所以这经文（罗十）并不证明人有自由意志。

13.我们的仇敌说，神「等候」人的反应也证明人有自由意志

[b]他们也常引用其它的经文反驳我们，即神有时收回祂恩助，考验并观看人有何反应。何西阿书记载：「我要回到原处……等他们寻求我面」（何五15 p.）。他们说，因神要看以色列人是否寻求祂面，所以若他们不能靠自己的选择寻求神，那这是荒唐的。就如神藉先知表达祂对以色列民的厌弃，直到他们改邪归正，不是很普遍的情形！我们的仇敌要如何解释神对以色列民这样的威胁呢？若他们以为神所离弃的这些人能靠自己的决心归向神，那他们的观点就与整本圣经相背。若他们承认神的恩典对于归正是必须的，那与我们有什么好争吵的呢？然而，他们一方面说恩典是必须的，另一方面却也说人能靠自己获得救恩[1]。但他们这样说有什么根据呢？显然不是根据以上或类似的经文。因神收回祂的恩助为要观察人的反应是一回事，而神屈从人的软弱协助人又是另一回事。

或许有人要问，那这些经文究竟什么意思？我的答复是：神似乎在藉这些经文说：「既然警告、劝戒，以及指责这些硬着颈项的百姓都毫无果效，所以我将暂时离弃他们也默许他们遭难。我要看看在他们长久遭难之后是否会想起我，并寻求我的面。」神的离弃表示神停止向他们说预言。观察人的反应表示神暂时以隐秘的方式任凭他们受难考验他们。神这样做为要使祂的百姓更谦卑。若圣灵没有赏赐人愿受教导的心，那么人会宁可被患难击打也不愿归向神。当我们顽梗不化地冒犯神使祂厌烦时，祂便暂时离弃我们——即停止向我们启示那证明祂与我们同在的话——藉此观察人的反应，我们若因此推断神所观察和考验的是人的自由意志，这是极大的错误。因神这样做惟一的目的，是要驱使我们承认自己完全无能为力。[1]

14.人所行的善难道不是人「自己的」行为吗？

[b]他们也根据圣经和人惯用的说法推断：善行的确被称为「我们的」；圣经也说，讨神喜悦过圣洁的生活和犯罪一样，都是我们自己做的。并且，既然神公义地视我们犯的罪为我们自己的，照样，那我们的善行从某个角度来看也有一部份是我们做的。而且，一方面称善行为我们的，另一方面又说我们无力行善，完全靠神推动如无生命的石头一般，是荒谬的。所以，虽然我们将善行的主要功劳归于神的恩典，然而我们至少要将善行次要的功劳归于人的努力。

若我们的仇敌惟一的根据是圣经称善行为「我们的」，那我也可以说圣经也称我们求神赐给我们日用的饮食为「我们的」（cf. 太六11）。难道这代名词「我们的」不是表示：我们完全不应得的食物是出于神的慈爱和白白的恩赐而成为我们的吗？所以，他们若说善行因完全出于神的恩典而被称为「我们的」是愚昧的说法，那他们同样也要说主祷文的教导也是愚昧的。

他们的另一个异议更有说服力：圣经时常描述是人自己敬拜神、行公义、遵守律法，以及热心为善。既然这些是人的心和意志的功能，那我们怎能说这是圣灵的事工而又同时说是我们自己的？除非我们这些事上与神同工。只要我们考虑圣灵如何在圣徒心中运行，我们就能轻而易举的推翻这异议。

他们愚昧地指控我们，说我们认为神驱使人就如人丢石子一般[1]。但我们的教导没有丝毫这样的意味。我们说的是，人的机能包括接受和拒绝、选择和不选择，追求和放弃。譬如：人能接受虚妄和拒绝良善；择恶和不择善；追求邪恶和离弃义。神在这些事上有何参与呢？若神喜悦利用这些邪斜作祂忿怒的器具，祂就随己意藉恶人的手成就祂自己的美意。那在放纵私欲中成全神美意的恶人，难道能比作我们所丢没有自我行动、没有感觉、没有意志的石子吗？可见，石子和恶人乃是天壤之别。

那神是如何驱使敬虔之人呢？这是他们最不能接受的。当神在义人心中设立祂的国度时，神以祂的灵约束他们的意志，以免他随从自己的私欲而摇摆不定。神以祂公义的准则影响、塑造，以及引领人的意志使他渴慕过圣洁的生活。神以祂圣灵的大能坚定人的意志，免得他动摇跌倒。奥古斯丁也说：「你可能会对我说：『若是如此，那就是神怂恿人而不是出于人自己了。』没错，的确是出于人自己，也是神所驱使的。人若受良善的神驱使就行善。运行在人心里的圣灵协助行善的人。「救助」就表示人自己也在做。」[1]他在前面说，圣灵的运行并不代替人的行动，因受引领行善的意志是属人的。而当他接着用「协助」这词表示人也在做，我们不可因此推断人有独立行动的能力。然而为了避免支持人心里的惰性，他用这话解释神的运行与人的行动彼此的关联：「选择乃是出于本性，择善却属乎恩典。」[1]因此，他先前说：「除非有神的帮助，人无法作战，何况得胜。」

*15.出于神恩赐的「善行」属于我们，然而因神的运行也属神**

[b]可见，使人重生之神的恩典是圣灵引领和掌管人意志的原则。为了引领和掌管人，圣灵必须督正、洁净和更新人心。因此，人重生的开端就是铲除他所有的一切。同样，为了引领和掌管人，圣灵也必须感动、运行、驱使、扶持，以及保守人。如此说来，恩典所产生的一切善行完全属乎圣灵。同时，我们也相信奥古斯丁的这话：「恩典并没有毁坏人的意志，反而更新之。」[1]重生和更新并无冲突：当人的腐败和堕落被洁净而归向神公义的准则时，圣经称之为人意志的更新。同时，当人的意志败坏到他的本性必须完全被改造时，圣经称这改造为重生。

如今我们可以坦然无惧地说，圣灵在人心里所运行的，也是人所行的，虽然人的意志离了恩典就不能择善。所以我们当记住先前所引用奥古斯丁的话[1]：人忙碌地在自己的意志中寻找任何良善是徒然的。人强行将自由意志的能力与神的恩典混合就败坏神的恩典。就如人用泥水冲淡葡萄酒。纵使人的意志中有任何良善，也是出于圣灵纯洁的运行。然而既因意志是与生俱来的，那当我们说那些应当将一切的称赞归给神的善行也是人自己行的并没有错：[b]首先，因神出于祂的慈爱在人心里所运行的一切是我们的，只要我们明白不是出于我们自己；其次，因神引领人行

善的思想、意志，以及努力也是我们的。

16.创四7

[b]尽管我们的仇敌从各处收集其它的证据，但稍有常识之人就不会受搅扰，只要他们明白我以上的反驳。我们的仇敌引用这经文：「它必恋慕你，你却要制伏它」（创四7 p.，cf. Vg.）。他们将这经文解释为，神应许该隐：罪的权势必不在他心中作王，只要他愿意努力制伏它[1]！然而根据上下文，「它」应该是「他」，所以是指埃布尔，不是指罪。因神在这里是要斥责该隐对他兄弟邪恶的嫉妒。神在两方面斥责他：首先，该隐骄傲地图谋不轨，为了使自己比埃布尔更蒙神悦纳，然而神惟独喜悦义行。其次，他对神的祝福毫不感恩，并无法容忍他的兄弟，尽管埃布尔在他的权力之下。

但为了避免人以为我相信是指埃布尔，只是因为我不相信是指罪，那么假设真的是指罪。若是如此，那么神在此所宣告的若不是应许就是吩咐。若是吩咐，我们已经充分证明：吩咐本身并不证明人有能力遵守。若是应许，那该隐之后犯了他应当制伏的罪，这应许如何得应验呢？难道他们要说这是条件性的应许吗？就好像神说：「你若奋勇作战，就必得胜」。但这样的回避是不能接受的。因为若所要制伏的是罪，那无疑这是一个祈使句，并不是指我们能做的，而是我们所应当做的——即使超过我们的能力。[e]然而，根据这事本身和这句的文法，「它」应该是「他」，所指的是埃布尔而不是罪，因为长子若没有犯罪就不会被神轻看。

17.罗九16；林前三9

[b]他们也利用使徒的见证：「据此看来，这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神」（罗九16）推断：尽管人的意志和能力软弱，但藉助神的怜悯就能行善[1]。

若他们留心思量保罗在此所讨论的主题，就不会如此草率的曲解这经文。我知道他们可能利用俄利根（Origen）和耶柔米的论述支持他们的论点。[d]但我也可以引用奥古斯丁[1]的论述反驳他们。[b]只要我们明白保罗的本意，这些人的主张对我们而言就无关紧要。保罗在那里教导：神只为祂所喜悦的人预备救恩，而一切祂没有拣选的人都将灭亡。保罗藉法老王的故事指出恶人的结局（罗九17）。他也引用摩西的话证明神无条件拣选的必然性：「我要怜悯谁就怜悯谁」（罗九15；出三三19）。他的结论是：「这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神」（罗九16）。若我们这样理解——人的意志和能力只是软弱以致无法行善——那保罗在这里的结论就前后矛盾了。所以我们当扬弃这诡辨！保罗说：不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，但他们却说：因此证明也有人的定意和奔跑。

然而保罗的意思并没有那么复杂：没有任何定意和奔跑能预备人得救。救恩完全是出于神的怜悯。在保罗写信给提多的信中就证明这点：「但到了神——我们救主的恩慈和祂向人所施的慈爱显明的时候，祂便救了我们；并不是因我们自己所行的义，乃是照祂的怜悯」（提三4－5 p.）。一些人空谈说保罗在那里暗示人有所定意和奔跑，因他否认「不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的」（罗九16）。然而若我用他们这荒谬的方式与他们辩论——保罗否认人能靠自己行善蒙神悦纳，就证明人有一些善行——他们也不会接受。但若他们知道我这样辩论是荒谬的，那他们也应该看得出他们自己的辩论是荒谬的。奥古斯丁这辩论极有说服力：「若当圣经说『这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的』（罗九16 p.）的意思是指人定意或奔跑本身不够蒙神的救恩，那么我们也可以倒过来说：救恩不能单靠神的怜悯，因为也需要人的定意和奔跑。」[d]既然后者的论点是荒谬的，所以奥古斯丁正确的下结论：保罗

这样说是因为，除非神先预备人心，否则人就没有择善的意志。但也不是说人不应当定意和奔跑，而是定意和奔跑都是神在人心里运行的[1]。

也有一些人一样无知地强解保罗的另一句话：「我们是与神同工的」（林前三9）。[1]无疑这所指的是牧者。此外，他们之所以被称为「同工」并不是因为他们有所参与，而是在神赐给他们能力和恩赐之后，神采用他们的服事。

18.便西拉智训（Ecclesiasticus）十五14–17

[b]他们搬出〈便西拉智训〉的话，虽然他的权威性令人质疑是众所周知的。即使我们不怀疑他——虽然我们有怀疑他的根据——那么他对自由意志的教导如何呢？他说：「在人受造时，神赐给人选择能力也给人一些诫命。若人遵守就蒙保守。神向人陈明生死祸福、是非善恶，然后依照人的选择赐给人」（便西拉智训十五14，15，16，17；十五14－18，Vg.）[1]。即使我们承认神在造人时就给人能力选择生命或死亡；那如果我们说人已丧失这能力如何呢？我的确无意反对所罗门，他说：「神造人原是正直，但他们寻出许多巧计」（传七29 p.）。但人既因堕落就失去他原有的一切福份，所以我们不能说人堕落后的光景与神原先所赏赐的一样。因此我的答复不只针对我的仇敌，也是针对〈便西拉智训〉——不管他是谁：若他企图教导人在自己身上寻求得救的能力，则不论他的权威如何，都不能使我对神话语的无谬性有丝毫的怀疑。如果你说：神造人时给人正直的心，是为了拦阻人找借口恶劣地将罪归咎给神，而迫使人面对他的灭亡是自取的，那我完全赞同，只要你承认：人因自己的罪已丧失受造时神给他的福份，[e]如此，我门们就都同意：人所需要的是医生，而不是辩护律师。

19 路十30

[b]我们的仇敌一再重复这比喻，就是那位被强盗打得半死扔在路边的人（路十30）。我知道几乎所有的解经家都以比喻意义教导：这过客的遭遇代表人类的堕落。因此我们的仇敌推断：人并没有因罪和魔鬼的偷窃遭害到完全丧失受造时的良善，因圣经说他只是被打到「半死」。如果人不是仍存留某些理智和意志的正直，他怎么可能只是「半死」呢[1] ？

首先，若我不接受他们以比喻意义而衍生的寓意解释，他们会如何呢？无疑，教父比喻意义的教导并不合乎基督在此真正的意思。寓意的教导[1]应当在圣经清楚教导的范围内，更不能以此建立新的教义。我并不缺乏反驳这谬论的证据。圣经从来没有教导说人是「半死的」，反而教教导就属灵的生命而言，人完全是死的。当保罗说到救赎时，并没有称信徒为「半死的」：「当我们死……的时候，便叫我们与基督一同活过来」（弗二5）。他并不是呼召半死的人接受基督的光照，而是呼召那些已死的人（弗五14）。同样，基督亲口说：「时候将到，死人要听见神儿子的声音，听见的人就要活了」（约五25 p.）。因此，我们的仇敌利用这个暧昧的比喻攻击圣经如此众多明确的启示，何等无耻！

然而，假设他们对这寓意的解释从某方面来说合乎圣经，那我们要如何推论呢？我们只能根据他们说人是半死的，而因此推论人仍有健全的部份。当然人有理解力，虽然他不能明白属灵的事。他仍有道德观。他对神仍有基本的概念，虽然他不认识神。然而这一切能证明什么呢？难道我们应该因此否定奥古斯丁和众神学院共同的教导：属灵的恩赐已荡然无存；肉体的机能已败坏[1]。所以我们当坚信这驳不倒的真理：人已全然远离神的义，人一切的思想、欲望和行为都是不敬虔、败坏、污秽，以及邪恶。人心被罪的毒液渗透，甚至一切所散发的都是可憎的恶臭。即使

有些外表看来善良的人，他们的心也充满虚伪和诡诈，被内在的邪恶捆绑。

---

[1]伊拉斯模，*De libero arbitrio*, ed. von Walter, p. 25. 奥古斯丁在反驳伯拉纠主义者 Julian of Eclanum 中也答复了同样的指控；*Contra secundam Juliani responsionem, imperfectum opus* I. 46－48, 60, 82, 84, 106 (MPL 45. 1067－1071, 1081, 1103 f., 1119 f.); *On Man's Perfection in Righteousness* 2. 2 (MPL 44. 293; tr. NPNF V. 160); *On Nature and Grace* 67. 80 (MPL 44. 286; tr. NPNF V. 49).

[1] 加尔文在这段中提出他以上所说的话好几次，都是指 II. 3. 5。

[1]伯尔拿，*Sermons on the Song of Songs* 91. 7,9 (MPL 283. 1174 f.; tr. S. J. Eales, *Life and Works of St. Bernard* IV. 498 f.).

[1]亚里士多德，*Nicomachean Ethics* III. 5. 1113b (LCL edition, pp. 142f.): 屈梭多模，*Homily on the Passage "The way of man is not in himself"* (Jer. 10:23) (MPL 56. 153－162); Jerome, *Letters* 133. 5 (CSEL 56. 249; tr. NPNF 2 ser. VI. 231); *Dialogue Against the Pelagians* I. 6 (MPL 23. 501).

[1]奥古斯丁，*Letters* cxciv. 5. 19 (MPL 33. 880): *"Cum Deus coronat merita nostra nihil aliud coronat quam munera sua"* (tr. FC 30. 313); *On Grace and Free Will* 6. 15 (MPL 44. 890; tr. NPNF V. 450).

[1]加尔文 在这段中所指的当时的观念是指 Cochlaeus 和 伊拉斯模 的话：Cochlaeus, *De libero arbitrio*; 伊拉斯模，*De libero arbitrio*。参阅 J. von Walker 对 伊拉斯模 作品的版本，pp. 50, 53, 59, 以及 OS III. 299 中所引用的话。

[1]奥古斯丁，*Psalms,* Psalm 70. 2:5 (MPL 36. 895; tr. NPNF [Psalm 71] VIII. 324). In *Sermons* clxix. 2, Augustine has the sentence: *"Nihil in eis invenis unde salves, et tamen salvas"* (MPL 38. 917).

[1]屈梭多模，*Homilies on Genesis,* hom. 23:5 (MPG 53. 204).

[1]Prosper of Aquitaine, *The Call of All Nations* II. 4 (MPL 17. 1112; 51. 689 f.; tr. ACW XIV. 96 f.). 参阅 II. 2. 5, note 27.

[1] *"Praetermittit."*

[1]伊拉斯模，*De libero arbitrio*, ed. von Walter, pp. 40 f.; Herborn, *Locorum communium enchiridion* 38 (CC 12. 132).

[1]奥古斯丁，*On Rebuke and Grace* 3. 5 (MPL 44. 918; tr. NPNF V. 473); *On the Spirit and the Letter* (MPL 44. 199; tr. NPNF V. 83－114).

[1]加尔文在这里，根据他平常的习惯，肯定地教导圣经与圣灵的运行有密不可分的关系。参阅 I. 7. 4; III. 1, *passim,* and notes appended.

[1]参阅 II. 7. 5; Eck, *Enchiridion* (1541), fo. 188a.

[1]参阅 I. 6. 6; II. 7:6, 10－12.

[1]参阅俄利根，*De principiis* III. 1. 5 (GCS 22. 200; MPG 11. 254; tr. G. W. Butterworth, *俄利根 On First Principles,* p. 162; ANF IV. 304); *Augustine, Sermons clvi*. 12. 13 (MPL 38. 857; tr. LF *Sermons* II. 769 f.).

[1]奥古斯丁，*On Grace and Free Will* 16. 32 (MPL 44. 900; tr. NPNF V. 457); Letters clxvii. 4. 15 (MPL 33. 739; tr. FC 30. 45); *Enchiridion* 31. 117 (MPL 40. 287; tr. LCL VII. 409); *Confessions* X. 29:40; 31:45 (MPL 32.796, 798; tr. LCC VII. 225, 228); *Psalms*, Psalm 118. 16. 2 (MPL 37. 1545; tr. LF Psalms V. 381);

On the Gift of Perseverance 53 (MPL 45. 1026; tr. NPNF V. 547).

[1]上面第 6 段。

[1]奥古斯丁，*On the Grace of Christ and on Original Sin* I. 30 f. (MPL 44. 375; tr. NPNF V. 228); *On Christian Doctrine* III. 33 (MPL 34. 83; tr. NPNF II. 569). 奥古斯丁在这里指出明白圣经的七个原则的中第三个。这七个原则是 Tychonius 写的。他是一个多纳徒派（Donatist），但之后被这教派的领袖咒诅。他的七个原则是在 390 年写的。

[1]Secs. 7,8, above.

[1]II. 7:8, 9.

[1] 马丁路德的仇敌（包括 Schatzgeyer, 伊拉斯模, Cochlaeus, De Castro, and Faber）也用大部份的这些经文和辩论攻击他。参阅 OS III. 308。

[1]II. 7. 4; II. 8. 4; III. 17. 1－3, 6, 7.

[1]这是伊拉斯模所引用的，*De libero arbitrio* (ed. von Walter, pp. 36 f.); Eck, *Enchiridion* (1541), fo. 185a; Herborn, *Locorum communium enchiridion 38* (CC 12. 129)。

[1]Herborn, *op. cit., loc. cit.; Acts of the Conference of Ratisbon,* 1541 (in the document presented by the emperor) (CR V. 518).

[1] “ouvdeni,an”

[1]参阅 Cochlaeus, *De libero arbitrio* (1525) I, fo. B 1a; G 8b f.

[1]奥古斯丁，*Sermons clvi*. 11. 11 (MPL 38. 855 f.; tr. LF *Sermons* II. 769). 这段的最后一句话也是指奥古斯丁在这里的教导说的。See also *On Rebuke and Grace* 2. 4 (MPL 44. 918; tr. NPNF V. 473).

[1]奥古斯丁，*Sermons clvi*. 9. 9; 11. 11－12 (MPL 38. 855 f.; tr. LF *Sermons* II. 769). 参阅伯尔拿，*Concerning Grace and Free Will* 6. 16 (MPL 182. 1010; tr. W. W. Williams, pp. 32 ff.).

[1]奥古斯丁，*On Grace and Free Will* 20. 41 (MPL 44. 905; tr. NPNF V. 461).

[1]参阅 II. 2. 11 and the references in note 51, p. 269.

[1]Herborn, *op. cit.,* 38 (CC 12. 130); De Castro, *Adversus omnes haereses* IX (1543, fo. 123 E).

[1]伊拉斯模 , *De libero arbitrio* (ed. von Walter), p. 49.

[1]俄利根，*Commentary on Romans* 7. 16 (on Rom. 9:16) (MPG 14. 1145); Jerome, *Dialogue Against the Pelagians* I. 5 (MPL 23. 500f.); 奥古斯丁，*Enchiridion* 9. 32 (MPL 40. 248; tr. LCC VII. 358f.).

[1]奥古斯丁，*Letters* ccxvii. 4. 12 (MPL 33. 983; tr. FC 32. 84).

[1]Eck, *Enchiridion* (1532) 31. L 15a; De Castro, *Adversus omnes haereses* IX (1543, fo. 124D).

[1]这是伊拉斯模引用的话。他也说他不知道为什么〈便西拉智训〉没有被收纳在圣经正典里；*De libero arbitrio* (ed. von Walter, p. 19)。

[1]在好撒马里亚人的比喻中，“h`miqanh/”（中文的「半死」），武加大译本的翻译是 *semivivus*「半活」。第五世纪在 *Hypomnesticon* 中（Pseudo-Augustine 的作品），III. 8. 11 f.，作者从半伯拉纠主义的观点以比喻的意义解释这单字：堕落之人拥有 *liberum arbitrium vulneratum*，受伤的自由意志 (MPL 45. 1628 f.). 参阅奥古斯丁，*Questions on the Gospels* 2. 19 (MPL 35. 240). Venerable Bede 用这故事作类似的比喻：「他是半死的，因为强盗虽然夺去了他的永生，却无法毁坏他的理性」。*In Lucae evangelium expositio* III. 10 (MPL 92. 469). 马丁路德的敌人用这经文攻击他。参阅 Herborn, *Locorum communium enchiridion* 38 (CC 12. 129).

[1]加尔文在他好几个作品中，都表示他反对寓意的解经方式，III. 4. 4,5。在 Comm. Galatians 4:22–26 他说我们应该接受「最自然和最明显的解释」。参阅 also Comm. Genesis 2:8; Isaiah 33:18; Jeremiah 31:24; Daniel 8:20–25; 10:6.

[1]参阅 II. 2. 4, 12.

[c]第六章

堕落之人要寻求在基督里的救赎[1]

（神藉中保向人彰显祂的恩典，1–2）

1.惟有中保能救赎堕落之人

[e] 全人类都在亚当里一同堕落了。因此人起初的卓越和高贵[1]如今于我们不但无益反而有害，除非神藉祂的独生子降世救赎人，否则神不再接受被罪败坏和玷污之人为祂的受造物。既然人已经从生命堕入死亡，因此以上所讨论关于造物者的知识[1] 对人就毫无用处，除非借着信心使我们在基督里与天父联合。在人堕落前，神要人藉宇宙的创造[1]学习敬虔，并因此获得永生和至极的喜乐。然而在人堕落后，触目所及尽是神的咒诅。因人的堕落，这咒诅也祸及一切无辜的受造物，所以人是完全绝望的。即使神用各种方式向人彰显祂父亲般的慈爱，人仍无法仅凭观察宇宙推知神就是父[1]。我们的良心反而藉我们的罪指控我们：神离弃我们、不认我们为祂的儿女完全是公义的。此外，我们也是迟钝和忘恩负义的，因我们被弄瞎的心眼不能明白真理。我们所有的感官都败坏了，因此便邪恶地窃取神的荣耀。

故此，我们应当和保罗一同说：「世人凭自己的智慧，既不认识神，神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人；这就是神的智慧了」（林前一 21）。保罗称这充满奇妙受造物的天地[1]为「神的智慧」。我们原本应当藉观看宇宙就可以认识神。但如今我们藉此观察获益甚少，因此保罗呼召我们要信靠基督，这世人看似愚拙而弃绝的智慧。

所以，尽管十字架的道理与人的智慧敌对，但我们若真想归向所离弃的造物者，好让祂重新作我们的父，我们就应当谦卑的接受这道理。在亚当堕落后，没有任何在中保[1] 之外对神的知识能使人得救（cf. 罗一 16；林前一 24）。基督所说的这话：「认识祢独一的真神，并且认识祢所差来的耶稣基督，这就是永生」（约十七 3 p.）不只针对当代的人，也是包括所有时代的人。可见，那些传扬不敬虔和不信之人在基督的恩典[1]之外能上天堂的人更为愚昧和污秽，因为整本圣经都教导：基督是我们得救惟一的门坎（约十 9）。若有任何人将基督的这话（约十七 3）局限于新约时代，我们的反驳是：圣经记载一切与神疏远（cf. 弗四 18）、被神咒诅的（cf. 加三 10）可怒之子（cf. 弗二 3），若非与神和好便不能讨神的喜悦；而这些记载并不受时空的限制。接着我们也可以用基督对撒马利亚妇人所说的话来反驳：「你们所拜的，你们不知道；我们所拜的，我们知道；因为救恩是从犹太人出来的」（约四 22）。基督藉这话不但指控所有外邦人的宗教是虚妄的，也告诉我们原因是，在律法之下神惟独应许祂的选民救赎者，因此，一切与基督无关的敬拜都不能蒙神悦纳。保罗也说一切外邦人：「活在世上没有指望，没有神」（弗二 12 p.）。既然使徒约翰教导：从起初生命就在基督里（约一 4），并且世人都丧失了这生命（cf. 约一 10），所以归回这生命的源头是必须的。基督既因祂是挽回祭就宣告自己是「生命」（约十一 25；十四 6）。无疑，天国的产业只属于

神的儿女（cf. 太五 9－10）。若说那些没有被接在独生子身上的人为神的儿女，是毫无根据的。使徒约翰清楚的宣告：凡信祂名的人就是神的儿女（约一 12 p.）。既然我还不打算详细教导对基督的信心，以上所提的就够了。

2.连旧约都启示：在中保之外，人无法信靠施恩的神

[e]因此，在基督之外，神从来没有恩待古时的犹太人，也没有赏赐他们蒙恩的盼望。我不谈律法时代的献祭，虽然这些献祭也清楚教导：信徒在基督的挽回祭中才能寻求救恩。总之，教会所有的祝福从起初就都建立在基督这根基之上。即使神将亚伯拉罕所有的后裔都包括在祂的恩约中（创十七 4），然而保罗智慧地论道：神只决定藉耶稣基督这亚伯拉罕之子祝福万国（加三 14），因为我们知道，亚伯拉罕肉身所生的儿女不都是神的儿女（加三 16）。否则，我们如何解释艾萨克的双子，当以扫和雅各布仍在母腹中时，一个被拣选，一个被遗弃（罗九 11），以及以实玛利他的后裔？头生的被弃绝，年幼的却蒙保守，为何如此呢？并且亚伯拉罕多数的后裔都被弃绝，如何解释呢？显然，惟有属于那位元首的才真是亚伯拉罕的子孙，然而直到基督降临神所应许的救恩才得应验，基督正将祂四散的子民聚集归一。可见，旧约神的选民能得儿子的名份完全在乎中保的恩典。即使这教义在摩西的书卷中没有被清楚的教导，然而这教义仍然清楚到一切敬虔之人都明白。就如：在以色列的君王被立前，塞缪尔的母亲哈拿在她的诗歌中描述敬虔之人的快乐：「耶和华必将力量赐给所立的王，高举受膏者的角」（撒上二 10）。她这描述表示神将祝福祂的教会。之后先知的预言也与此相呼应：「我要立一个忠心的祭司……他必永远行在我的受膏者面前」（撒上二 35，cf. Vg.）。无疑，我们的天父喜悦我们从大卫及其后裔身上看到基督栩栩如生的形像。所以，大卫在劝敬虔之人敬畏神时，吩咐他们要「以嘴亲子」（诗二 12，cf. RV and marg.）。这也与约翰福音上的记载相似：「不尊敬子的，就是不尊敬差子来的父」（约五 23）。因此，虽然以色列国因十个支派的背叛分裂了，但神与大卫及其后裔所立的约却仍坚立，就如神藉先知说：「只是我不将全国夺回，要因我仆人大卫和我所拣选的耶路撒冷……仍给所罗门留一个支派」（王上十一 13，32）。神再三地重复这应许。圣经明确记载：「我必……使大卫后裔受患难，但不至于永远」（王上十一 39）。不久之后又记载：「耶和华——他的神因大卫的缘故，仍使他在耶路撒冷有灯光，叫他儿子接续他作王，坚立耶路撒冷」（王上十五 4，cf. Vg.）。之后在以色列国几近灭亡时，圣经又说：「耶和华却因祂仆人大卫的缘故，仍不肯灭绝犹大，照祂所应许大卫的话，永远赐灯光与他的子孙」（王下八 19）。

综上所述，神略过其它亚伯拉罕的后裔，惟独拣选大卫，喜悦他的后裔，就如圣经另一处记载：「祂离弃示罗的帐幕，就是祂在人间所搭的帐棚；并且祂弃掉约瑟的帐棚，不拣选以法莲支派，却拣选犹大支派——祂所喜爱的锡安山」（诗七八 60，67，68）。「神拣选祂的仆人大卫，……叫他不再跟从那些带奶的母羊，为要牧养自己的百姓雅各布和自己的产业以色列」（诗七八 70－71）。总之，神喜悦这样保守祂的教会，使教会的健全完全依赖她的元首基督。因此大卫宣告：「耶和华是祂百姓的力量，又是祂受膏者得救的保障」（诗二八 8，cf. RV marg.）。他接着求告神：「求祢拯救祢的百姓，赐福给祢的产业」（诗二八 9），意即教会的景况与基督的权柄密不可分。另一处经文与此相似：「求耶和华施行拯救；我们呼求的时候，愿王应允我们！」（诗二十 9）[1]。这些经文明确的教导：众信徒将神的帮助当作他们的避难所，并且他们惟一的保障是在君王的国度下被保护。这在另一诗篇中也有暗示：「耶和华啊，求祢拯救！……奉耶和华名来的是应当称颂的」（诗一一八 25－26）。这些经文清楚告诉我们：神呼召信徒归向基督，使他们盼望神的膀臂搭救他们。另一处祈求的含意相同，在此全教会呼求神的怜悯：「愿祢的手扶持祢右边的人，就是祢为自己所坚固的人子」（诗八十 17，Comm.）。虽然这诗篇的作者为百姓即将四散而哭泣，但他仍祈求藉元首复兴。然而当掳掠真的临到以色列百姓后，土地荒废，一切似乎都被毁坏，杰里迈亚为教会的灾难忧伤，尤其为以色列国的毁灭痛哭流涕，因信徒们的指望被剪除了。他悲叹道：「耶和华的受膏者好比

我们鼻中的气，在他们的坑中被捉住；我们曾论到祂说：我们必在祂荫下，在列国中存活」（哀四 20，cf. Vg.）。这一切都清楚地告诉我们：既然神在中保之外无法怜悯人，所以在律法时代神立基督为祂百姓信靠的对象。

（基督对于恩约和真信心而言是不可或缺的，3–4）

3.在旧约时代信徒的信心和盼望都倚赖神的应许

[e]当神应许我们在患难中必得安慰，特别是当祂应许教会得释放时，都是预表基督是教会的依靠和盼望。先知哈巴谷说：「祢出来要拯救祢的百姓，拯救祢的受膏者」（哈三 13 p.）。每当先知提到教会的复兴时，他们提醒百姓神应许大卫祂的国度将是永恒的（cf. 王下八 19）。这是理所当然的，否则神的恩约就不能坚立！以赛亚对此的陈述尤为贴切。当他知道没有信心的亚哈斯王不相信他对耶路撒冷未来将被释放的预言时，他接着预言弥赛亚的来临：「因此，主自己要给你们一个兆头，必有童女怀孕生子」（赛七 14）。他在此暗示，尽管当时的君王和以色列民邪恶地弃绝神的应许，就如他们故意蔑视神的承诺，然而神的恩约却不因此失效，因救赎者必会按时候降临。

简言之，为了彰显神的怜悯，众先知不断地传扬大卫的国度，因这是救赎和永生的根基。以赛亚记载：「我必与你们立永约，就是应许大卫那可靠的恩典。我已立他做万民的见证」（赛五五 3－4）。即在悲惨的光景中，信徒惟一的盼望是神如此向他们见证祂的怜悯。同样，杰里迈亚为了使绝望的人不至丧失信心他说：「日子将到，我要给大卫兴起一个公义的苗裔……在他的日子，犹大必得救，以色列也必安然居住」（耶二三 5－6）。以西结也说：「我必立一牧人照管他们，牧养他们，就是我的仆人大卫……我——耶和华必作他们的神，我的仆人大卫必在他们中间作王……我必与他们立平安的约」（结三四 23－25 p.）。在论及这奇妙的复兴之后，以西结稍后又说：「我的仆人大卫必作他们的王；众民必归一个牧人……并且我要与他们立平安的约」（结三七 24，26 p.）。

我以上所列举的几处经文是要提醒读者：敬虔之人的盼望从古至今都在基督里。圣经中所有的先知也有同样的教导。譬如何西阿说：「外邦人和以色列人必一同聚集为自己立一个首领」（何一 11）。他之后更清楚的解释说：「后来以色列人必归回，寻求他们的神——耶和华和他们的王大卫」（何三 5）。弥迦也指着百姓的归回清楚地说：「他们的王在前面行；耶和华引导他们」（弥二 13）。阿摩司在预言百姓的复兴时也说：「到那日，我必建立大卫倒塌的帐幕，堵住其中的破口，把那破坏的建立起来，」（摩九 11）。这一切都表示：我必再次兴起大卫家族王的荣耀，就是救恩的旗帜，如今在基督的身上得以应验。撒迦利亚既因他的时代更接近基督的降临，就更明确的宣告：「锡安的民哪，应当大大喜乐；耶路撒冷的民哪，应当欢呼。看哪，你的王来到你这里！祂是公义的，并且施行拯救」（迦九 9，cf.）。这与已引用过的诗篇经文相符：「耶和华是祂受膏者得救的保障。求祢拯救祢的百姓」（诗二八 8－9，cf. RV marg.）。如此，救恩从元首遍及所有的肢体。

4.信靠神就是信靠基督

[e]神喜悦犹太人如此被教导，好叫他们直接求告基督释放他们。尽管他们忘恩负义离弃神，他们仍然没有完全忘记这基本的原则：即神就如祂向大卫所应许的那样，将藉基督的手释放教会，并且祂用来收养祂百姓白白的恩约必定坚立。因此，在基督离世前进入耶路撒冷城时，孩童一同欢呼：「和散那归于大卫的子孙！」（太二一 9）。当时孩童所唱的诗歌似乎是家喻户晓的，这也表示与众人普遍的观念一致，即神怜悯的应许惟独在于救赎者的降临。为此，基督亲自劝勉他的门徒信靠祂，好让他们全然相信神：「你们信神，也当信我」（约十四 1）。虽然正式地说信徒是藉基督相信父神，但祂在此的意思是：尽管我们信心的对象是父神，然而若没有基督介入坚固我们的信心，

这信心就会逐渐消失。因为神的威严是至高的，在地上如虫打滚必死之人无法亲近神。

为此，我不否认一般人所说，即神是信心的对象[1]，然而这仍须详细的解释。因基督并不是无缘无故被称为「那不能看见之神的形像」（西一 15）。这称号启示我们，除非神在基督里亲近我们，我们就无法确信自己是否得救。在犹太人中，文士用谎言模糊了众先知对救赎者的教导。尽管如此，百姓仍普遍相信：惟有中保的降临才能使教会从绝望的光景中被释放。事实上，并不是所有的人都知道保罗的教导——尽管理因如此——即「律法的总结就是基督」（罗十 4）[1]。律法和先知书也都证明这是真的。现在我不讨论信心，留待恰当的时候我将讨论之[1]。只要读者们认同这点：敬虔的第一步就是相信神是眷顾、掌管，以及抚养我们的天父，并祂将聚集我们承受祂国度永恒的基业。如此就更证明我们以上的教导[1]，即在基督之外没有关于神使人得救的知识，因此圣经从起初就教导：选民应当仰望基督，全然信靠祂。

爱任纽（Irenaeus）所说的也是这个意思，他说：无限的天父在基督身上成为有限的，祂这样屈就我们，免得祂至极的荣耀淹没我们[1]。然而狂热分子却不予理会，反而将之亵渎地曲解为基督只有部份的神性。[1]其实，这经文纯粹是指人惟有藉基督才能认识神。使徒约翰的这话是永恒的真理：「凡不认子的，就没有父」（约壹二 23）。虽然从前有不少人夸耀他们所敬拜的是至高的神，创造天地的主宰，然而因为他们没有中保，就不可能真正明白神的怜悯，而确信神是他们的天父。故而，因为他们不接受基督为他们的元首，所以他们对神的认识只是虚浮的。因这缘故，他们至终落入愚蠢、邪恶的迷信中，而暴露自己的无知。直到如今，土耳其人虽然高声宣扬神就是创造天地万物的主宰，但因他们仍然弃绝基督，所以他们只不过是在为自己雕刻偶像代替真神。

---

[1]第六章整章和第七章的头两段是在 1559 年的版本新增的。是他以双重认识（参阅 Ⅰ. 2. 1, 脚注 3,4)重新编排的。他在这章中开始讨论对救赎者的认识。这也是第二章的主题。Calvin 没有以律法而是以「在基督里」这伟大的教导介绍救恩论，这非常关键，因为他认为律法的重要性在于神对福音的应许。请特别留意六、七、章的标题。Clavin 的次序是「福音和律法」，而不是较为普遍的「律法和福音」。就如加尔文在 1559 年版本新增的内容，这章的头几句帮助我们更明白整个作品的体系，也提醒我们他已经教导过的主题。参阅 II. 7. 1, 脚注 1。

[1]I. 15.1 - 3, 8.

[1]Book I, *passim.*

[1] *“Mundi fabrica”*: 参阅 I. 10. 1, 脚注 2。

[1]参阅 II. 6. 4; II. 9. 1.

[1]参阅 I. 5. 8; I. 6. 2; I. 14. 20.

[1]参阅 next section and II. 12, 14.

[1]伊拉斯模 , *Colloquies,* *“Convivium religiosum,”* 在这作品中大大地称赞古时的思想家，甚至包括说这句话：*“Sancte Socrates, ora pro nobis.”* 参阅 Coelius Secundus Curio 的 *De amplitudine beati regni Dei* (1554) (Gouda, 1614) II. 136 ff., 147 ff., 以及 Zwingli，*Exposition of the Faith* (1530), ch. 12. 慈运理列下一些所谓善良的异教徒和「童贞女马里亚神的母亲」以及旧约中伟大的信徒，说他们都要一起享受来生。异教徒的名字是 Theseus, Socrates, Aristides, Antigonus, Numa, Camillus, the Catos, and the Scipios (Zwingli, *Opera*, ed. M. Schuler and J. Schulthess, IV. 65; tr. LCC XXIV. 275). 加尔文反对伊拉斯模和慈运理的教导。

[1]Comm. Psalm 20:10.

[1]参阅 III. 2. 1－7.

[1]参阅 II. 7. 2; II. 8. 7. Calvin 在 I. 6. 2; II. 7. 2; III. 2. 6 教导「律法的总结就是基督」的意思：律法书和先知书都预言基督叫人与神和好的事工。参阅 Comm. Romans 10:4: “The law in all its parts has a reference to Christ”.

[1]III. 2.

[1]II. 6. 1.

[1]Irenaeus, *Adversus haereses* IV. 4. 2 (MPG 7. 982; tr. ANF I. 466).

[1]Gentile 引用 Irenaeus 的话支持他的立场，即圣子的本质是圣父赐给他的 (CR IX. 395). 参阅 I. 13. 23, note 51.

[e]第七章

神给以色列人祂的律法[1]并不是要约束他们，

而是要在基督降临前给他们救恩的盼望

（道德律和礼仪律的主要目的是要引领人归向基督，1–2）

1.中保乃为堕落之人设立的

[e]神在亚伯拉罕去世大约四百年之才颁布律法（cf. 加三 17）。从以上所列举众多的见证中我们得知，律法并非要百姓以为他们不需要弥赛亚；而是要他们预备心仰望祂降临的日子；甚至使他们渴慕祂、坚固他们的盼望，免得他们在长久的等待中丧失信心。我所说的「律法」不但包括十诫，这教导人如何过敬虔、圣洁生活的准则，也包括神藉摩西所传下来的礼仪律。并且，神吩咐摩西颁布律法并不是要废去神从前应许亚伯拉罕后裔的福份。神反而常常提醒犹太人，祂与他们的祖先无条件所立的恩约，并且他们就是这恩约的后嗣。就如神差派摩西重复立这恩约。旧约中的仪式最充分证明这点。不然，人焚烧牛犊脂油可憎的臭味，为了使自己与神和好，难道有比这更荒谬的吗？或用洒水和血的方式洁净自己的污秽。简言之，神所颁布的礼仪律，若只按字面解释，而不视其为预表真理的影像，是荒谬至极的。所以，在司提反的演讲（徒七 44）以及希伯来书中（来八 5），两位作者都强调神对摩西的吩咐，即要照着在山上指示他的样式造会幕（出二五 40）。若这些仪式没有属灵的意义引领他们，犹太人所做的一切就与外邦人的宗教仪式一样愚昧。不信神的人，就是那些从来没有用心追求敬虔的人，无法忍受如此挑剔繁复的仪式。他们不但质问神为何在古时吩咐犹太人遵循如此众多烦琐的仪式，他们也藐视这些仪式为孩童的游戏。总之，他们毫不在乎律法的功用；但若将律法的仪式与目的分离，那律法就真的是毫无意义的。

然而这预表本身[1] 证明：神吩咐以色列百姓献祭并不是专为了使敬拜祂的人忙碌于世俗的仪式。反而，祂是要他们默想这些仪式所预表的意义。当我们思想神的本性，就更明白神吩咐这些仪式的目的：既因神是灵，所以惟有属灵的敬拜才蒙祂的悦纳。众先知的言论也证明这点，他们责备犹太人的愚昧；因为他们以为神看重的是献祭本身。那难道是因为先知轻看礼仪律吗？断乎不是。反而，既然他们是解释律法的教师，所以他们的目的是要督正这些正在离弃律法真意的百姓。神之所以在律法上提供犹太人祂的恩典，就使我们知道律法并非与基督无关。因为摩西教导犹太人：神收养他们是要他们归祂作祭司的国度（出十九 6）。然而，除非他们有比公牛的血更有效使他们与神

和好的方式，否则不能实现（cf. 来九 12 ff.）。亚当所有的后裔生来就都是罪的奴仆。因此他们极不适合被高举作王，分享神的荣耀，除非他们有外来的帮助。并且，因他们可憎污秽的罪，神无法容忍他们继续担任祭司的职份，除非神藉圣洁的元首将他们分别为圣。为此，彼得巧妙的引用摩西的论述教导说，犹太人在律法时代所预尝的恩典，神在基督里丰盛的赐给他们：「你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司」（彼前二 9）。彼得这样称呼他们就表示：在福音时代蒙基督救恩的犹太人比他们的祖先蒙更丰盛的恩典。因为神所有的百姓都拥有祭司和君王的荣耀，他们信靠中保就能坦然无惧地来到神面前。

2.律法包含应许

[e] 我们必须顺便提及，那至终建立在大卫家族中神的国度早已是礼仪律所预表的，也是摩西早已预言的。由此可见，整个利未支派和大卫的后裔就如双面镜子将基督彰显在古时的犹太人面前。因就如以上所说，被罪和死亡所捆绑并因自己的败坏而污秽的人，除非在基督里，否则无法在神面前做君王和祭司。因此，保罗真确的说：犹太人在「师傅」的监管之下（加三 24），直到神向以色列人应许的弥赛亚降临。既因他们尚未亲密的认识基督，他们就如软弱的孩童[1]无法测透属天的事。这些仪式如何引领他们归向基督以上已陈明。先知们众多的见证更清楚的教导这点。他们虽然天天献上新的祭物，为了平息神的忿怒，然而先知以赛亚预言他们所有的恶行将因一次的献祭得以洁净（赛五三 5）。先知但以理也有同样的预言（但九 26－27）。神从利未支派中所指定的祭司时常进入会幕。然而神藉圣经郑重启示：祂只挑选一位祭司「照着麦基洗德的等次永远为祭司」（诗一一〇4，cf. 来五 6；七 21）。当时祭司的任命是用油膏抹；然而但以理藉异象预言将有另一种膏抹（但九 24）。在许多其它的预言中，希伯来书第四章至十一章清楚记载：仪式若不使人归向基督就是无用和虚空的。

就十诫而论，保罗说：「律法的总结就是基督，使凡信祂的都得着义」（罗十 4 p.）。他在另一处又说：「基督是灵」（林后三 17），赏赐被字句治死的人生命（林后三 6）。前句是指以诫命教导人行义是无用的，直到基督和重生之灵将这义白白地归给人。为此，保罗恰当地说基督是律法的总结。若基督不搭救那些在律法的轭和重担之下劳苦的人，就算人知道神对他的要求也是徒然的。他在另一处教导：「律法是为过犯添上的」（加三 19）；即律法因使人确知他已被定罪，而叫人谦卑。然而既因惟有律法才能使人开始寻求基督，所以保罗的教导也都与此一致。保罗在加拉太书中与邪恶的教师争辩，他们教导人靠行律法的功劳称义。所以，为了反驳他们的谬误，保罗有时必须只专注于解释律法的诫命，虽然律法也包括神白白救恩的恩约。

（我们无法遵守道德律，3–5）

3.律法叫人无可推诿并且绝望

[e] 然而，为了使人的罪激发人寻求赦免，我们要简洁教导道德律对人的教训如何，使人更无可推诿。[b] 若律法教导何为完全的义，那我们就知道：完全遵守律法之人在神面前就是无瑕疵的义人。人若能如此，就将在天上的审判台前被称为义人。所以在摩西颁布律法后，立刻就呼天唤地向他们见证：他已将生死祸福陈明在以色列人面前（申三十 19 p.）。我们不否认正如神的应许，人若完全遵循律法就必得永生的赏赐。另一方面，我们要省察自己是否满足神所要求的顺服，因藉此顺服人能确信他必得永生的赏赐。除非我们确定自己能遵守律法，否则即使我们知道神将永生赏赐一切遵守律法的人有什么用呢？

在此可见律法的有限性。既然没有我们都不能遵守律法，我们就都被排除在永生的应许之外，并落在神的咒诅

之下。我所说的不是经常发生的，而且必定发生的。既然律法的要求远超过人遵守的能力，人的确能从远处望见神所提供的应许，却无法在这些应许上得益处。我们惟一的结论是：从神良善的应许中，人应当更能够确定自己的悲惨，并因发现救恩盼望的破灭，就确信自己的灭亡。另一方面，律法可怕的威胁随时有可能临到每一个人。它们环绕在我们身边，并且恶毒地追赶我们，所以我们对律法所能期待的只是随时的灭亡。

4.然而律法的应许并非豪无意义的

[a] 因此若我们只仰望律法，就只是灰心、迷惑，甚至绝望，因律法都定我们的罪并咒诅我们（加三 10）。[b] 律法也使我们远离它应许遵守它之人的福份。你可能会说：如此，神岂不是在愚弄我们吗？神提供了幸福的盼望，又邀请和吸引我们仰望之，并向我们保证这幸福是可获得的，然而事实却是遥不可及，这不是愚弄是什么呢？我要回答：律法的应许是有条件的，要求人完全顺服律法，虽然没有人符合，但神所赐的律法仍不是徒然的。因为我们知道：除非神出于祂白白的恩典在我们的行为之外悦纳我们，并且我们也要以信心接受神在福音中所供的这恩典，以及这些应许所附带的条件，否则这些应许就与我们无关。若我们以信心接受，神就会白白地赏赐我们一切的福份，其中最大的福份就是：祂并不藐视我们不完全的顺服，反而赦免我们的不足，接受我们的顺服为完全的，并赏赐我们律法所应许的一切。在我们讨论以信称义时将更详细地讨论这问题[1]。

5.人不可能遵守律法

[b] 我们已谈过人是不可能遵守律法的。既然多数人都认为这观念是荒谬的——耶柔米也武断地咒诅之[1] ——所以我们要解释和证明这观点是正确的。我无所谓耶柔米的看法；我所在乎的乃是真理。我也不打算冗长繁琐地讨论各种可能性。我所说的「不可能」是从未有人成就过，也是根据神的预定和预旨将来不会发生的。若我们查考最古老的历史，没有任何一位穿上这必死身体的圣徒（cf. 罗七 24）有达到尽心、尽性、尽意、尽力爱神这目标（可十二 30，和类似例子）。而且，没有不被私欲困扰的人。谁会否认这点呢？不然，人会对圣徒有什么愚昧的幻想呢？就连天使在纯洁上也几乎无法与他们相比！但这幻想与圣经和众圣徒的经历有很大的冲突。而且，将来也不会有任何圣徒达到真完美的目标，除非他脱去这取死的身体。

圣经关于这一点有充足的证据。所罗门说：「时常……不犯罪的义人，世上实在没有」（传七 21， Vg.；cf. 王上八 46 p.）。大卫也说：「因为在祢面前，凡活着的人没有一个是义的」（诗一四三 2）。约伯在多处经文中也确认同样的观点（cf. 伯九 2；二五 4）。保罗最清楚地表达这教义：「情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争」（加五 17）。[b(a)] 他以这句话：「经上记着：『凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅』」（加三 10；申二七 26）[b] 证明一切在律法之下的人都被咒诅。他显然在这里说没有人能遵行律法，甚至他认为这是理所当然的。圣经所记载的一切都是永恒、必然的真理。伯拉纠主义者一些刁钻的言论为难奥古斯丁。[e] 他们声称：我们若说神对信徒的要求超过他们靠神的恩典所能行的，这是在羞辱神。[b] 为了否定他们的毁谤，奥古斯丁承认：神若愿意祂就能创造与天使一样纯洁的人；但神从来没有将来也绝不会做任何违反圣经启示的事[1] 。我赞同奥古斯丁所说的，并且我要再加上：神不准许我们用祂的大能敌对祂的真理。所以，当我们宣称：圣经所记载不会发生的事就绝不可能发生，这是无可反驳的。如果他们坚持反对圣经，我就要用主回答祂门徒的话回答他们。当主的门徒问祂：「这样谁能得救呢？」（太十九 25），主回答：「在人这是不能的，在神凡事都能」（太十九 26）。奥古斯丁也极有说服力的辩论：只要我们的肉体还在，我们就不可能合乎神所要求的爱。爱与知识的关系极其密切，除非我们完全知道神的良善，否则不可能照神所要求的爱祂。但如今我们在世上「仿佛对着镜子观看，模糊不清」（林前十三 12），所以

我们的爱是有缺陷的。」[1] 我们应当确信，只要考虑我们肉体的软弱，在今生我们就无法完全遵守律法。保罗的另一处经文更进一步地证明这点（罗八 3）[1]。

（律法表明神的义，也如明镜反映我们的邪恶，引领我们求告神的帮助，6–9）

6.律法严厉的要求除掉人一切的自欺

[b(a)]为了更清楚明白整个问题，我们要简要讨论「道德律」[1] 的功用。据我所知，道德律包括三个部份[1]。

第一个部份是：既然它表明神的义，即神惟独所悦纳的义，它就警告、教导、使人知罪，并定每一个人的罪。人因沉醉于自爱就因此盲目，所以就必须有外来的力量使他明白和承认自己的软弱和污秽。若人没有深刻地体会到自己的虚妄，就会骄傲甚至疯狂地相信自己的能力，只要他继续以自己的标准衡量自己，[b]他就永远不会发觉自己的无能为力。然而他一旦开始将自己的能力与神的律法相比，他就不会再逞强。不论他从前对自己的能力有多高的期许，在他面对律法时很快就会发现，他的能力在重轭下叹息、摇摆、垮下来，至终消失。如此，人在律法的教导下，就得以脱去从前蒙蔽他的骄傲。

他必须从致命的疾病——骄傲中得痊愈。只要人继续以自己的标准衡量自己，他就仍称假冒为善为义；既因他满足于这虚假的义行，就以此敌挡神的恩典。然而，在他被迫以律法的天平衡量自己的行为后，就会否定对虚假义行的倚靠。他便发现自己离圣洁有无限的距离，以及深信自己心里充满无数他从前以为自己所没有的罪。根植于人心的私欲深深地被隐藏，甚至人不察觉它的存在。保罗说得好：「非律法说不可起贪心，我就不知何为贪心」（罗七 7）。若律法没有揭露人心深处的贪欲，这贪欲就会隐藏在深处，在人尚未察觉它致命的毒钩时就毁灭了人。

7.律法刑罚的功用并不贬低其价值

[b(a)]律法就如一面镜子。就像我们照镜子时，从中发现自己脸上的瑕疵，[b]照样，从律法的明镜中，我们先发现自己的无能为力，并因此所产生的罪孽，最后发现无能为力和罪孽所带来的咒诅。无力行善之人必陷入罪恶的泥沼中，并且伴随而至的是神的咒诅。据此，人在律法之下所犯的罪越重，他所受的刑罚越重。这与保罗的教导一致：「律法本是叫人知罪」（罗三 20）。在此他指出律法的第一个功用，也就是罪人在重生前首先会经历到的。相关的经文还有：「律法本是外添的，叫过犯显多」（罗五 20），所以律法被称为「惹动忿怒」叫人死的「属死的执事」（罗四 15；林后三 7）。无疑，良心越察觉自己的罪，罪便越发增多。因在人的过犯上又加上顽梗的悖逆。因此，律法只是将罪人置于神的忿怒之下，因律法只能指控、定罪，以及毁灭人。就如奥古斯丁所说：「若无施恩的灵，律法的存在只能指控和叫人死。」[1]

但我们这样说并非羞辱律法，也不是攻击律法的完美。的确，若人的意志完全趋向顺从律法，那么人只需要知道神的律法就能得救。然而，既因我们属血气和败坏的本性完全敌对神属灵的律法，也拒绝受律法的管教，结果神在人顺服的条件下所颁布叫人得救的律法，至终只叫人的罪显多[1]。 既因律法证明众人都是罪犯，就更彰显神的义，同时也更揭露我们的罪。律法越证明永生和救恩的奖赏依靠义行，它便越证明罪人的灭亡。这些原则——不但没有羞辱律法——反而更加清楚地证明神的慈爱。可见，人因邪恶和败坏无法享受律法所提供幸福的生活。因此，神不被律法支持的恩典就更显甘甜，并且那赐给我们恩典之神的怜悯，就更为可爱。这就告诉我们，神喜悦不断地祝福我们，并且恩上加恩。

8.律法刑罚的功用适用于信徒与非信徒

[b]律法见证众人的邪恶和定罪。但并不是为了使我们绝望或沮丧地寻短见——只要我们善用神的律法。的确，律法使恶人战兢，但这完全是因为他们顽梗的心。对于神的儿女，神的律法有不同的作用。保罗证明律法确实定我们的罪：「塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下」（罗三 19）。他在另一处也有同样的教导：「因为神将众人都圈在不顺服之中」并不是为了毁灭他们或任凭他们灭亡，而是「特意要怜恤众人」（罗十一 32）。意即，在他们抛弃对自己能力愚昧的看法时，就会发觉惟有神的膀臂才能扶持他们；如此他们便赤身空手地投靠神的怜悯，并在这怜悯中隐藏，相信它为自己的义和功劳。因为神在基督里的怜悯是向一切以真信心寻求和等候祂的人彰显。[b]神的诫命惟独应许奖赏完全遵守的人（但无一人如此），而严惩一切的恶行。然而，神在基督里向我们贫穷、完全不配的罪人彰显祂的恩典和温柔[1]。

*9.就如奥古斯丁所言，律法的指控驱使人寻求恩典**

[b]奥古斯丁经常论及律法驱使人求告神帮助的功用。譬如，他写信给希拉流（Hilary）：「当我们尝试遵守律法的要求，而因此筋疲力尽时，律法就帮助我们明白如何求告神的恩典。」他同样写信给亚色流（Asellius）：「律法的功用在于使人确知自己的罪恶，并驱使人求告神在基督里的恩典。」他也对诺森一世（Innocent of Rome）说：「律法吩咐人；恩典赐给人遵行的力量。」他也对华伦提努（Valentinus）说：「神吩咐人所不能行的，好让人明白当向神求什么。」[c]并说：「神颁布律法为要指控你，使你惧怕；并在惧怕之后求告赦免；免得你仍然依靠自己的力量。」又说：「神为此目的颁布律法：为要使你这自大的人谦卑；使你知道在你里面没有行义的能力，并使你这无助、不配、绝望之人投靠恩典。」之后他呼求神：「主啊，求祢施恩；求祢施恩。求祢吩咐人所不能行的。最好是吩咐人惟独靠恩典才能行的，好塞住人的口，免得人自视甚高。求祢使众人降卑，伏在祢审判之下。」[1]我无须再引述更多，因这敬虔之人已在这主题上着书，名为《论精意与字义》（*On the Spirit and the Letter*）[1]。他没有照样详细描述律法次要的功用，可能是因为他知道次要的功用取决于主要的功用，或是因为他对次要的功用并不十分明了，或是他不知如何贴切地描述。[b]律法主要的功用在被遗弃之人身上也同样实用。虽然他们不像神的儿女在律法的指控后重生，而是因律法的威胁置身于绝望中。当他们的良心受律法的击打，至少表明神公义的审判。虽然这审判不是公开的，但因律法和良心厉害的搅扰，他们也就承认自己应受审判。

（律法约束被遗弃之人和重生前的选民，10–11）

*10.律法保守社会脱离恶人的危害**

[b]律法的第二个功用是：[a]至少藉对受刑罚的恐惧而约束某些无所谓正直和公义的人。他们受约束并不是因内心懊悔，而是就如被缰绳勒住，拦阻他们公开行恶，遏止了他们在律法之外必然放纵的罪行。然而在神眼中他们并没有因此更善良或更正直。虽然他们因惧怕或羞耻的拦阻，就不敢将内心的意图付诸实行，也不敢完全放纵自己如海翻腾的私欲，但却仍不敬畏神顺服祂。事实上，他们越约束自己越欲火中烧；若非对刑罚的畏惧，他们随时随地都可能暴发。不但如此——他们甚至邪恶地恨恶律法，并咒诅颁布律法的神，若是能行，他们必会罢黜祂，因为无论神吩咐他们行善或威胁报应藐视祂威严之人，他们都无法忍受。[b]一切未重生之人都会感觉到——有的较为模糊，有的较为清楚——他们并不是被吸引而主动遵守律法，乃是因某种可怕的畏惧被迫行与己意相反的事。

[a]然而这受约束和被迫的外在义行对于社会是必须的[1]，神如此安排以免社会完全脱序。[b]就连神的儿女，在未受

呼召及未领受成圣的灵之前（罗一 4，Vg. etc.），仍愚昧地放纵自己，所以受约束也于他们有益[1]。借着对神报应的恐惧他们受约束，免得放纵自己，但既然他们尚未重生，所以这样的约束也很有限，只是神借着公义的轭驯服他们。他们并非未曾受过教训和管教，就如这些是完全陌生的。使徒保罗似乎特意要指出律法的这功用，他教导说：「律法不是为义人设立的，乃是为不法和不服的，不虔诚和犯罪的，不圣洁和恋世俗的，弑父母和杀人的，行淫和亲男色的，抢人口和说谎话的，并起假誓的，或是为别样敌正道的事设立的」（提前一 9 – 10）。他在此表明律法就如缰绳勒住人狂暴和无止境的情欲。

*11.律法约束重生前的选民**

[c] 保罗在另一处所说：「律法是训蒙的师傅」（加三 24），也同样适用于律法的两种功用。律法的教训引领两种人归向基督。

我们已讨论过第一种人：因他们自以为满有美德或确信自己的义，除非先破灭他们的这幻想，否则他们就不适合领受基督的恩典。所以，律法借着驱使他们承认自己的悲惨使他们谦卑，好预备他们寻求他们先前所没有察觉的缺乏。

第二种人需要缰绳勒住他们，免得他们放纵私欲而不再寻求神的义。因为某些重生前的选民被私欲辖制，几乎厌弃神。若神没有以律法约束之，这就必定发生。所以，在神尚未重生他们之前，祂藉叫他们因惧怕而遵行律法来保守他们，直等到神预定之日（cf. 彼前二 12）。这并不是神的儿女所应有对神的畏惧，然而神仍照他们的软弱使用这畏惧教导他们真敬虔。这情形相当普遍，无须再列举更多的例子。一切曾因对神无知摸索过的人，都会承认神律法的缰绳以某种对神的畏惧约束他们，直到他们被圣灵重生，开始全心全意地爱神[1]。

（律法劝戒信徒驱使他们行善，12–13）

12.信徒也需要律法

[b] 律法的第三种功用（也是主要的功用，祂与律法主要的目的有更密切的关联）[b(a)] 是针对那些圣灵已经在他们心里居住和作王的信徒[1]。[a] 虽然他们已有神刻在他们心中的律法（耶三一 33；来十 16），即圣灵感动并引领他们愿意顺服神，但律法仍在两方面使他们获益。

律法是神最恰当教导他们的工具，使他们一天比一天更明白他们所渴慕神的旨意。[a] 就如迫切想取悦主人的仆人，为了更能顺应主人，[b(a)] 必须先探求主人的喜好。[b] 这是众信徒不能避免的需要。没有任何信徒有智慧到无须天天藉律法的教导更明白神的旨意。

此外，既然信徒不但需要教导也需要劝戒，所以他也会设法从律法上获益：他常藉默想律法激励自己顺服神、被坚定，并从犯罪的滑路上归向真道。圣徒们必须靠律法向前行；因不论他们在圣灵的感动下有多迫切地饥渴慕义义，然而懒惰肉体沉重的负担却常常使他们不能如愿以偿。[a] 律法于肉体就如鞭子于懒惰和顽固的驴，鞭策驴作工。[b] 就连未曾脱去肉体重担属灵的人，仍需律法不断地鞭策。诚然，当大卫歌颂律法时，无疑是指律法的这功用：「耶和华的律法全备，能苏醒人心……耶和华的训词正直，能快活人的心；耶和华的命令清洁，能明亮人的眼目」（诗十八 8 – 9，Vg.；诗十九 7 – 8，EV）。同样：「祢的话是我脚前的灯，是我路上的光」（诗一一九 105）。以及同

一篇中其它许多类似的说法，如：诗一一九 5。律法的这功用与保罗的教导并无冲突，因他并非教导律法对重生之人的功用，而是律法本身能做什么。先知在此所宣告的是律法伟大的功用：神藉阅读律法教导祂早已赏赐愿意遵守律法之心的人。[e]阅读律法的人不但留意其中的诫命，也留意神施恩的应许，惟有神的应许使苦变为甘甜。若律法只坚持人的顺服和威胁违背它的人，并以惧怕搅扰和为难人，难道有比这更令人反感的吗？大卫特别表明他在律法上看到中保，因为若没有这中保就毫无喜乐和甘甜。

13.教导律法对信徒没有作用之人不明白律法

[b]某些无知之人[1]因不明白以上的区分，就轻率的抛弃摩西所有的教导，并完全不理会十诫。他们认为那包含「属死的执事」的教义与基督徒显然不相称。（cf. 林后三 7）。我们当除去这邪恶的念头！摩西巧妙地宣告：就罪人而论，律法只能叫人死，然而就圣徒而论，这律法应当有更有益的结果。在他临终前，他吩咐百姓：「我今日所警教你们的，你们都要放在心上；要吩咐你们的子孙谨守遵行这律法上的话。因为这不是虚空、与你们无关的事，乃是你们的生命；」（申三二 46－47，cf. Vg.）。若无人能否认律法赏赐人行义完全的标准，那么，除非神不喜悦人有任何正当行世为人的准则，否则抛弃律法就是邪恶的。我们没有许多不同而是只有一个永不更改行事为人的准则。因此当大卫说义人终生昼夜思想神的律法（诗一 2）时，并非仅指当时的时代，而是适用于每一时代的信徒，直到世界末了。我们不应当因律法所要求的圣洁超过我们今生这取死的身体所能达到的，而因此远离或拒绝它的教导。因就基督徒而论，律法不是严厉的监工，除非人完全地满足他；而是在律法所要求的完美下劝勉我们，指明我们一生应当奋斗的目标，使我们确信这不但是我们的本份也是我们的益处。因此我们在律法上勇往直前于我们大有益处。事实上，我们的一生如在场上赛跑（cf. 林前九 24－26）；至终神必使我们达成我们今生只能从远处望见的目标。

（人从律法上得「释放」是指良心的释放，及废除古时的礼仪律，14－17）

14.对信徒而言，律法在何意义上已被废去？

[b(a)]律法有劝勉信徒的功用。律法不是约束他们良心的咒诅，而是藉反复的激励迫使他们察觉自己的污秽，使他们除去惰性。所以，许多人企图宣告他们已脱离律法的咒诅，说对信徒而言律法——我指的仍是道德律——已经废除了[1]。这并不是说律法不再劝信徒行善，而是说律法如今的用途对他们而言与从前有所不同：律法不再恐吓、搅扰他们的良心并定他们的罪。

[b]保罗的确教导律法在某种意义上已被废去（cf. 罗七 6）。主自己也这样教导：若不是犹太人普遍相信律法将完全被废去，主就不会反驳他们（太五 17）。犹太人会如此误解必定有所根据，就是他们误解了主的教导，一般来说，所有的谬论都是来自对真理的曲解。然而为了避免重蹈覆辙，我们必须清楚分辨已被废去的律法以及仍然有效的律法。当主证实祂「来不是要废掉，乃是要成全律法」以及「就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全」（太五 17－18），就清楚证明祂的降临并没有废去遵循律法。因为祂来反而是要挽回人对律法的冒犯。所以，律法的教导仍然有效。律法以教训、督责、使人归正、教导人学义，叫属神的人预备行各样的善事（cf. 提后三 16－17）。

15.律法废去对信徒的咒诅

[b]保罗说律法被废去，显然不是指律例本身，而是指约束良心的力量。因为律法不但教导我们，也严厉坚持我们

遵守。人若不遵守，甚至在任何方面或程度上有瑕疵，律法就咒诅人。所以保罗说：「凡以行律法为本的，都是被咒诅的；因为经上记着：『凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅。』」（加三 10，申二七 26 p.）。他说：「凡以行律法为本的」是指那些不相信人称义是出于神藉赦罪救人脱离律法的权势之人。所以，保罗教导：我们必须从律法的权势下得释放，否则我们必在这权势下灭亡。是什么样的权　势呢？就是律法对人严厉的要求，不容人丝毫偏左或偏右，甚至惩罚一切过犯。为了救我们脱离这咒诅，基督替我们成为咒诅。「经上记着：『凡挂在木头上都是被咒诅的』。」（加三 13；申二一 23）。在下一章中，保罗教导基督生在律法以下（加四 4），「要把律法以下的人赎出来」（加四 5[a]，Vg.）。这两句话含意相同，因他接着说：「叫我们得着儿子的名份」（加四 5[b]）。这两处经文的教导是什么意思呢？乃因基督不喜悦我们终生因死亡的恐惧良心受捆绑。我们也要留意这驳不倒的真理：神的律法从未失去任何权威，并且人总要以同样的敬畏和顺服接受律法的要求。

16.礼仪律

[e]礼仪律是不同的情况：它们的结果并没有被废去，而是它们的形式被废去了。基督的降临终止了礼仪律，然而礼仪律圣洁的意义仍被保留；基督也赞成并尊荣之。就如对旧约神的百姓而言，若基督的死和复活的力量没有在礼仪律上彰显，则一切都是虚空的；照样，若礼仪律没有废去，如今我们就不能明白神设立礼仪律的目的如何。所以，保罗为了证明现今人遵守礼仪律不但是多余的，也是有害的，他便教导我们：礼仪律是基督这实底的影儿（西二 17）。可见，既因神废去礼仪律就使真理更清楚的照耀出来，因为礼仪律从远处如在帕子下所预表的基督已经降临。基督死时「殿里的幔子从上到下裂为两半」（太二七 51），因为天国一切福份的真像已经彰显，在那之前所启示的只是模糊的轮廓而已，就如希伯来书的作者所言（来十 1）。同样基督也说：「律法和先知到约翰为止，从此神国的福音传开了，」（路十六 16）。这并不是说那些圣洁族长没有传讲救恩和永生的盼望，而是说他们从远处望见这轮廓，就是我们今日所清楚看到的。施洗约翰解释神的教会为何必须跨越起初的阶段：「律法本是借着摩西传的；恩典和真理都是由耶稣基督来的」（约一 17）。虽然古时的献祭预表赦罪的救赎，并且约柜是神父亲般慈爱的确实凭据，但这一切若非立在基督之恩上，就仍只是影儿，[1]因惟有在基督身上人才能看到永恒和完美的真像。我们要确信，虽然律法时代的仪式如今已不再举行，然而因它们被废去，人就更清楚知道在基督降临前它们是不可少的。基督的来临废去了礼仪律，而祂的死印证了这律的力量和果效。

17.基督涂抹了「那有碍于我们的字句」

[b]保罗的这话更难解释：「你们从前在过犯和未受割礼的肉体中死了，神赦免了你们一切过犯，便叫你们与基督一同活过来；又涂抹了在律例上所写、攻击我们、有碍于我们的字据，把它撤去，钉在十字架上」（西二 13－14，cf. Vg.）。在此保罗似乎说律法已被废去与我们无关。然而有些人错误地将此解释为道德律，他们说神废去了道德律的严厉而不是它的教导[1]。有些人则较谨慎的查考保罗这论述，发现所指的是礼仪律；并指出保罗不止一次称礼仪律为「字据」。他也如此写信给以弗所信徒：「祂使我们和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙；而且以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条，为要将两下借着自己造成一个新人，如此便成就了和睦」（弗二 14－15，cf. Vg.）。[1]显然保罗在此指的是礼仪律，因他提到那分别犹太人和外邦人隔断的墙（弗二 14）。因此，我相信前者的解释是错误的，而后者指出所指的是礼仪律是正确的，然而也没有十分清楚的解释保罗的意思。我并不认为这两处经文在每一细节上的教导都相同。当保罗有意使以弗所信徒确信他们于以色列国有份时，他教导他们从前隔断他们的障碍已被挪去。这障碍就是以色列人的仪式，因为是这些献与耶和华的洁净和献祭的仪式，使他们与外邦人有别。而哥罗西书所指的显然是更深的奥秘。主要谈到摩西的礼仪律，因当时的假使徒企图迫使当时的基

督徒依靠这些礼仪律。然而就如在加拉太书中，保罗讨论这问题的要点，在这里也是如此。若重要的是遵守这些仪式本身，那为何说它们是「有碍于我们的字据」[1]（西二 14）？又为何将我们的救赎建立在已被「涂抹」的礼仪律之上呢？因此，这一切都告诉我们主要的是其内在的意义。

我确信这是正确的解释—只要我们相信奥古斯丁对保罗的教导之解释是正确的：犹太人的礼仪律是为了认罪而不是赎罪（cf. 来十 1 ff.；利十六 21）[1]。既然犹太人以祭物替代自己，难道不就是承认自己犯了该死的罪吗？他们洁净的仪式不就是在承认自己的不洁吗？他们这样做就不断记录自己的罪和不洁。然而记录自己的罪和不洁并不等于逃脱罪。为此，保罗说：「既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过，便叫蒙召之人得着所应许永远的产业」（来九 15 p.）。所以保罗恰当地称仪式为「攻击人的字据」（西二 14）。攻击那些遵守之人，因藉此仪式他们公开承认自己是被定罪和不洁的（cf. 来十 3）。

我们若说：他们与我们在同样的恩典中有份，并不矛盾。因为是他们在基督里获得的，而不是在仪式上；保罗将仪式与基督作对比，因为仪式使基督的荣耀模糊不清。我们相信仪式本身被称为有碍于人得救的字据是恰当的。因字据是法律上约束人的凭据[1]，证明人当尽的义务。当假使徒企图约束教会重新遵守这些礼仪律时，保罗进一步强调礼仪律最终的目的，并同时警告歌罗西信徒：若再遵守礼仪律危害极大（西二 16 ff.）。他们将丧失基督的恩典，因当基督从前一次救赎选民时，就废去了那些犹太人天天所举行的仪式，因它们只能定罪而无法除罪。

---

[1]对加尔文而言律法有三种不同的意思：1. 摩西的整个信仰 (II. 7. 1)；2. 神向祂百姓所启示的道德律，特别是十诫和基督对此的解释 (II. 8)；3. 各种不同的民法和司法，以及礼仪律 (Ⅳ. 20. 14－16; Comm. *Harmony Four Books of Moses*; 参阅 Decalogue “supplements”) 。最重要的是道德律，那「真实和永恒行义的准则」(IV. 20. 15)。加尔文在以下第 6 到 15 段中解释道德律有三种不同的作用。既然对 加尔文 而言律法是积极的，所以他认为第三种作用是最主要的，马丁路德则认为使人知罪才是律法最主要的作用：参阅路德, Comm. Galatians 3:19. 加尔文 认为叫人知罪是律法的次要作用：Comm. 2 Corinthians 3:7; Comm. Romans 7:10－11. 加尔文 再三地教导除非律法与基督有关，否则它就没有意义。参阅 Comm. John 5:38; Acts 13:39; Romans 10:5; *Sermons on Galatians* 26 (CR L. 603); 以及 Benoit 在 *Institution* 中的脚注 (see II. 15)。

[1] *“Typus ille.”* *Typus* 这字最基本的意思是画在墙上的象征或图像。这个字通常代表某种目前已不存在的事物。加尔文认为律法所吩咐的仪式意味着或预表神在福音上所给我们最完整和清楚的启示。参阅 II. 7. 16; II. 8. 28; II. 9. 3, 329 II. 11. 2－6; III. 20. 18. 这预表论后来与改革宗神学思想是分不开的。See Heppe RD, p. Westminster Confession VII. 5.

[1] *“Similes fuerunt pueris.”* 参阅他上一句指的是加三 24。与加尔文预表论相似的观念是，他说古时的希伯来人就如神选民的孩童阶段。他说这就是为什么神在旧约中的启示屈就他们，就如对待孩童一般。参阅 I. 11. 3; II. 11. 2; Comm. Genesis 1:16; 2:8.

[1]III. 11. 1－7.

[1]Jerome, *Dialogue Against the Pelagians* I. 10; III. 3 (MPL 23. 525, 599).

[1] 奥古斯丁, *On Man’s Perfection in Righteousness* 3. 8 (MPL 44. 295; tr. NPNF V. 161; *On the Spirit and the Letter* 36. 66 (MPL 44. 245 f.; tr. NPNF V. 113 f.). 为了更明白这段的教导，请参阅加五 17。

[1]这是引用 奥古斯丁的话，但却不是一字不漏的，*On the Spirit and the Letter* 36. 64 f. (MPL 44. 242 ff.;

tr. NPNF V. 112 f.) and in *On Man's Perfection in Righteousness* 8. 17 ff. (MPL 44. 299 ff.; tr. NPNF V. 164 f.).

[1]II. 12. 4; III. 4. 27; III. 11. 23.

[1] *"Officium usumque legis."* 在其它版本中律法的作用列在十诫后面，但在最后的版本却列在十诫之前。这次序与恩约和律法「主要的」作用极为吻合（参阅下面第12段）。这主要的作用是积极地带领基督徒。参阅马丁路德解释律法有两种作用，加三19；四3 (tr. E. Middleton, pp. 281 ff., 324 f.)。

[1] 墨兰顿说律法正确的目的是要显明罪和使人的良心不安，*Loci communes* (1521). 在1535年和之后所有的版本中他也提出 加尔文 在这里教导的三种作用。*Loci communes* (1521), ed. H. Engelland, in the series *Melanchthons Werke in Auswahl,* ed. R. Stupperich, II. 1. 122; tr. C. L. Hill, *op. cit.,* p. 215; *Loci praecipui theologici* (1559), ed. Engelland, *op. cit.*, pp. 321–326, and note 13 on p. 321. Melanchthon以罗一18特别强调律法的第二种作用。在 Formula of Concord 中他详细教导律法的第三种作用 (art. 6)。

[1] 奥古斯丁. *On Rebuke and Grace* 1. 2 (MPL 44. 917; tr. NPNF V. 472.。

[1]Ambrose, *De Jacobo et vita beata* I. 6. 21 f. (MPL 14. 637).

[1]这里的前两句来自加尔文的 *Instruction et confession de Joy* (1537); tr. Fuhrmann, *Instruction in Faith* 11, p. 35. 加尔文 在1539年的版本中加入这两句。

[1]加尔文在这段中所引用奥古斯丁的话其出处如下：*Letters* clvii. 2. 9; cxcvi. 2. 6; clxxvii. 5 (MPL 33. 677, 893, 766; tr. FC 20. 325; 30. 336, 97); *On Grace and Free Will* 16. 32(MPL 44. 900; tr. NPNF V. 457); *On the Spirit and the Letter* 13. 22 (MPL 44. 214 f.; tr. NPNF V. 92); *Psalms,* Psalm 70. 1. 19; 118. 27. 3 (MPL 36. 889; 37. 1581; tr. LF *Psalms* V. 434). "Innocent of Rome" in the text is Pope Innocent I (402–417)。

[1]Text in MPL 44. 201–246; tr. NPNF V. 83–114.

[1]加尔文在IV. 20. 3有类似的话；参阅 Melanchthon: *"publicae pacis causa"* (*Loci praecipui theologici,* ed. Engelland, op. *cit.,* p. 322); 参阅 also IV. 20. 14–16.

[1] *"Paedagogia"* 这字在1545–1557年法文版本的翻译是 *"pedagogie"*，然而在1560年的版本中被改成 *"instruction puerile"*。

[1]参阅 II. 8. 51–59.

[1]Melanchthon, *Loci communes* (1521), ed. Engelland, *op. cit.*, p. 133 (tr. C. L. Hill, p. 229).

[1]这大概不但指放纵派（参阅 *Contre la secte phantastique des Libertins*, CR VII. 206 f., 220, 229, 233)，也是指 John Agricola。Agricola 因相信反律主义而与马丁路德分手，此后反律主义成为很大的争议 (1537)。反律主义者否定基督徒负责遵守任何旧约的律法。See *Werke* WA XXXIX. 1. 342 ff. and HDRE article "Antinomianism"。

[1]参阅 Melanchthon, *Loci communes* in Engelland, *op. cit.*, pp. 120 ff., 126 f., 132 ff. (tr. Hill, *op. cit.*, pp. 214ff., 220 f., 229 ff.); Zwingli, *Of True and False Religion* (CR Zwingli III. 710; tr. *Latin Works of Huldreich Zwingli,* ed. S. M. Jackson, III. 141:「神将对祂的热爱摆在我们心里，代替我们的自爱」。

[1]参阅 II. 8. 28, 29; 参阅 LCC XXIII. 29 f. 加尔文在那里教导旧约律法预表的功用，并且这律法只是模糊的启示。

[1]So Melanchthon, *Scripta exegetica,* on Colossians 2:14 (CR Melanchthon XV. 1256); 参阅 the section

De abrogatione legis in his Loci communes, 1521 (ed. Engelland, *op. cit.*, 132 ff.; tr. Hill, *op. cit.*, pp. 221 ff.).

[1]Bucer, *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli I, ad Romanos, Strasbourg,* 1536, p. 205:「保罗在这里（西二 14）所说的「字据」[*chirographum*] 是礼仪律，就是彼得所说我们祖宗和我们所不能负的轭」。

[1] *"Chirographum"* 希腊文："vceiro,grafon"。

[1] 奥古斯丁, *On the Merits and Remission of Sins* I. 27. 54 (MPL 44.139; tr. NPNF V. 35).

[1] *"Solennia instrumenta"*.

[e]第八章

道德律的解释（十诫）

（道德律是被记载的自然律，1–2）

1.十诫对我们有何用处？

[e]我想现在介绍律法书中的十诫[1]是合宜的。 如此，我们也会更清楚明白神在古时所吩咐的崇拜仍然有效（我以上也略为讨论过）[1]。这也将证实之后我要讨论的第二点：犹太人不但在律法上学习何为真敬虔，也因发现自己无力遵守律法就惧怕受审而被吸引仰望中保。[b]我在先前摘要何谓真认识神时已教导过：我们一思想到神的伟大，[e(b)]就立刻面对祂的威严，而不得不[1]敬拜祂。[b]在讨论对自己的认识时，我已强调过认识自己在乎：否定自己的能力和义行，并因发现自己一无所是，就明白何谓真谦卑和自卑[1]。是神的律法在我们身上成就这两件事。首先，神宣告祂有吩咐我们的权柄，并呼吁我们敬畏祂的神性，也详细地告诉我们这敬畏在乎什么。其次，神在颁布行义的准则后，斥责我们的无能为力和不义，因我们邪恶和败坏的本性总是敌对神的正直；并且我们无力行善，就达不到神完美的准则。

[b(a)]那么，人心里内在的律法[1]，就是我们以上描述为刻在所有人心里，在某种意义上它的教导与十诫相同。因为我们的良心不容我们沉睡，反而见证我们对神的亏欠。这良心也将是非陈明在我们的面前，在我们不尽本份时责备我们。然而人被幽暗层层笼罩，几乎无法藉自然律（良心）领会神所悦纳的敬拜方式。甚至对神所悦纳的敬拜没有丝毫概念。此外，既因人野心勃勃、不可一世，以及被自爱蒙蔽，就无法正确地看待并省察自己[1]，而谦卑地承认自己悲惨的光景。所以因人的愚妄和傲慢，神给我们书面的律法，为了更清楚见证自然律较模糊的启示，并除去我们的惰性，以及使我们印象深刻。

2.律法的不变性

[b(a)]律法的教导是显然的：既然神是我们的造物主，他就有权柄做我们的父和主；为此我们当将荣耀、敬畏，和爱归给祂；[b]故而，我们无权随己意行事，而应当顺服神，在一切事上讨神喜悦。此外，律法也教导：神喜爱公义和正直，却憎恶邪恶；因此，若我们不想忘恩负义背叛我们的造物主，我们就应当终生行神所要求的义。当我们喜爱神的旨意胜过自己的意念时，才是将神所应得的敬畏归给祂，这就证明神惟一所悦纳的敬拜就是人过行义和圣洁的生活。[a]我们也不能以自己的无能为力作为不将神所应得的归给祂的借口，就如穷困潦倒的债务人无能还债。[b]以人的能力决定神荣耀的标准极为不妥；因我们的能力不能更改神永不改变的属性：祂是义行之友，罪行之敌。祂所要

求我们的一切（因神只能要求义行），我们理当顺服。然而任何我们所不能行的都是我们自己的过失。倘若罪藉我们的私欲控制我们（罗六 12），甚至使我们没有顺服神的自由，那我们也不能用不得已作借口，因不得已之恶行的恶从我们心里发出也必归在我们身上。

（律法教导神是我们的父；祂为至圣，怜悯人、以慈爱要求人顺服，3–5）

3.律法的严厉性有积极的目的

[b] 所以，当我们在律法的引领下明白：不能以自己的无力作借口，我们就也要藉律法的引领省察自己。自我省察可以使我们发现两件事情。[b(a)] 首先，当我们将律法所要求的义与自己的生活相比时，就发现我们根本不能顺服神的旨意。[b] 因而我们不配称自己为神的受造物——更何况被称为祂的儿女。其次，当我们省察自己的能力时，就发现自己软弱不能成就律法，甚至根本没有能力。[b(a)] 因此我们必会怀疑自己有良善，而开始担忧和惧怕。当良心感受到罪的重担时，就立刻想到神的审判，并惧怕死亡。同样，当良心面对众多证明自己无能为力时，就不得不对自己的无力感到绝望。这惧怕和绝望使人谦卑和自卑。最后，人因意识到永死而惊恐不已（因他相信这是神对他的罪公义的审判），便投靠神的怜悯为他安全的避难所。这样，人因察觉他无力偿还他所欠律法的债，而对自己感到绝望，就被驱使寻求和等候外来的帮助。

4.应许和警告

[b] 然而，只因神的公义敬畏神仍是不够的。为了使我们喜爱公义和恨恶罪，神给我们应许和警告。因我们的心眼盲目到无法被良善之美吸引，所以我们慈悲的父出于祂的大爱喜悦用甘甜的奖赏吸引我们爱和寻求祂。神宣告祂奖赏义行，并且遵守祂的诫命不是枉然的。相反地，神也宣告祂不但恨恶不义祂也必定刑罚不义，祂将亲自报应藐视祂威严的人。神为了在各方面鼓励我们，祂应许顺服祂之人今生和来世的福份。祂以今世的灾祸和永死警告恶人。神的应许（「人若遵行，就必因此活着」（利十八 5 p.））以及相应的警告(「犯罪的，他必死亡」（结十八 4，20，Vg.）)无疑是指将来的永生或永死。虽然整本圣经都有提到神的爱和忿怒，而前者是指永生，后者是指永死，然而律法书特别借着爱和忿怒强调永生和永死，并详细列举了今生的福份和咒诅（利二六 3 - 39；申二八）。这些咒诅彰显神不能容忍邪恶至高的纯洁。神的应许彰显祂对公义的大爱，因祂奖赏所有的义行，也彰显祂奇妙的慷慨。既然我们应当用我们所有的一切荣耀神，那么神要求我们就如我们欠祂的债，也是公义的。并且还债的人不需要奖赏。因此，当神应许因我们的顺服奖赏我们时，这是祂屈就我们，因这顺服不是自愿的，而是神所要求的。以上我已解释过这些应许所带来的福份，以后将在恰当的时候更详细的解释[1]。现在我们只要晓得：律法中的应许大大地高举神的公义，使我们更确信神喜悦人遵守律法；并且，神警告将惩罚违背律法之人，就使我们更恨恶罪，也使放纵私欲之恶人不致忘记神律法的审判。

5.神律法的充足性

[b] 另一方面，神赐给人完美义行的准则，并告诉我们这一切都是祂所喜悦的，这就证明神最喜悦人的顺服。我们特别需要留意这事实，因为人由于自己的堕落就会编造各样敬拜的方式为了讨神喜悦。在所有的时代都有这假冒为善亵渎的宗教行为，因为是根植于人的本性中；人总是喜爱在神的话语之外捏造某种行善的方式。在人普遍所认为的善行中，大多不是律法所要求的，多数都是人所捏造的。但当摩西颁布律法之后向百姓宣告：「你要谨守听从我所吩咐你的一切话，行耶和华——你神眼中看为善，看为正的事。这样，你和你的子孙就可永远享福」（申十二 28，cf. Vg.）以及「凡我所吩咐的，你们都要谨守遵行，不可加添也不可删减」（申十二 32，cf. Vg.）难道不就是为

了要约束众人这放荡的捏造吗？摩西先前已见证：以色列人之所以比万族更有智慧和悟性，是因为他们接受神的典章、律例，以及仪式。他接着又说：「你只要仅慎，殷勤保守你的心灵，免得忘记你亲眼所看见的事，又免得你一生这事离开你的心」（申四 9）。这就表示神知道在祂颁布律法给以色列人后，除非祂严厉地约束他们，否则他们必将为自己捏造新的律例。神在此宣告：完美的义行在于祂律法的准则。这应当成为他们最有力的约束，但他们却仍不断地犯这任意妄为的罪。

这与我们有什么相关呢？这应当也约束我们。无疑，神所给我们这完美义行的准则，永远都不会失效。然而我们不但不满足于这准则，反而忙碌于捏造各样虚假的善行。矫正这恶行的良方就是要确信：这从天上来的律法为要教导我们完美的义行；这教导完全符合神的旨意；可见，一切所捏造为了取悦神的行为都是徒然的，因为惟有顺服神才是神所悦纳的敬拜；因此，若我们悖逆地捏造神律法之外的义行，是神所不能容许的亵渎。[d]奥古斯丁（Augustine）有时称人对神的顺服为众美德之母，有时称之为众美德之源泉[1]。

（人必须对律法有属灵的了解，并照立法者所颁布的原义解释之，6–10）

6.既然律法来自神，所以人必须完全顺服之

[b]在我详细解释神的律法之后，我们就会更清楚明白以上我所说律法的功用和目的[1]，并更能在律法上获益。然而在我逐条解释律法之前，我们必须先对律法有整体的了解。首先，律法不但要求人过外在正直的生活，也要求人有内在属灵的义。虽然没有人能否认这点，但却很少人留意。这是因为他们不理会颁布律法的神，因律法的本质也是由神的属性决定的。假设某君王颁布禁止淫乱、谋杀，或偷窃的法律，我承认若人只是有淫乱、谋杀，或偷窃的念头而没有这样的行为，就不被定罪。因为任何必死的立法者其范围只在于此，除非人有实际的罪行，否则就不算违背他的法律。然而，神是无所不见的，并且祂最在乎的不是外貌而是内心的纯洁，所以，当神禁止淫乱、谋杀，以及偷窃时，祂同时也禁止淫念、愤怒、恨恶、贪恋邻舍的财产、诡诈等等。既然神是属灵的立法者，所以祂最在乎的是灵魂而非肉体。而愤怒和恨恶就是属灵上的谋杀；贪恋就是偷窃；淫念就是淫乱。

也许有人会说：人设立的法律也在乎动机和意图，而不在乎人意外所行的[1]。我同意，然而这只针对产生行为的动机和意图。人的法律判定每一罪行的意图，却无法究察人心的意念。只要人控制自己不动手犯罪，人的法律就得以满足。但属天的律法是为人灵魂的缘故而颁布的，所以人的灵魂必须先被约束，人才能遵行律法。[a]然而，一般人虽然尽量掩饰自己对律法的恨恶，却同时在某种程度上控制他们的眼、脚、手，以及其它的肢体，外在地遵守律法，但他们的心却与真顺服完全疏远。他们认为只要在人面前掩饰他们在神面前公开犯的罪就算无罪。当他们听到：「不可杀人；不可奸淫；不可偷盗」时，他们认为自己很不错，因他们从未拿刀杀人，也没有与妓女通奸，更没有偷窃别人的财产。然而，他们却口吐威吓凶煞的话、欲火中烧、觊觎别人的财物并渴望据为己有。[b]如此，他们违背了律法主要的要求。难道如此愚昧不就是因他们不理会立法者，而随己意立自己为义吗？保罗强烈地否定他们，说：「律法是属乎灵的」（罗七 17）[1]。他的意思是指律法不仅要求灵魂、心和意志的遵行，也要求离弃一切肉体的污秽，[b]并天使般属灵和圣洁的行为。

7.基督重新教导律法的真义

[a]当我们说这就是律法的真义时，我们并不是捏造新的解释，而是效法基督这律法最好的解释家。法利赛人误导百姓：只要外在行为没有违背律法就算遵守律法。基督斥责这极其危险的谬论；祂说凡看见妇女动淫念的就是犯奸

淫（太五 28）。他也说：「凡恨他弟兄的，就是杀人的」（约壹三 15）。甚至心中向弟兄怀怒的人也「难免受审判」；凡骂弟兄的「难免公会的审断」；凡咒诅人的「难免地狱的火」（太五 21－22 p.；cf.五 43 ff.）。那些不明白这些教导之人幻想基督是另一位摩西，是福音时代律法的颁布者，补充摩西律法的不足。因此，我们常常听到：福音时代完美的律法远超过旧约的律法[1]——这种说法在许多方面是极有害的！稍后当我们总观摩西的律例时，将明白这观点极大的羞辱神的律法。这观点暗示教父们的圣洁市虚假的，并误导我们离弃惟一行义的准则。要反驳这谬论并不难。他们误以为基督在律法上加添了自己的教训，其实祂只是重新教导律法的真义。祂恢复并洁净被法利赛人所曲解和被他们的酵所玷污的律法（cf. 太十六 6，11 和类似例子）。

8.正确解释律法的方法

[b]接下来我们要说的是：律法所吩咐和禁止的范围比字面上的更广。然而我们应当在这原则上谨慎，免得变成另一个莱斯博斯岛的尺（Lesbian rule）[1]，肆无忌惮地强解圣经。导致有些人贬低律法的权威；有些人对了解律法感到绝望。我们必须尽力采取能直接引领我们明白神旨意的解释方法。我们必须考虑越过字面意义解释律法的限制到何种程度，免得我们为律法加添新的内容，而是要忠实地解释立法者的原义。显然，几乎所有诫命的范围都超过字面的含意，所以若对律法的解释仅限于字面是可笑的。可见，忠心地解释律法超越字面的含意；然而除非有原则可循，否则难以掌握超越的范围。我认为最好的原则乃是要留意诫命的原义，也就是神颁布的目的为何。譬如：每一条诫命不是吩咐就是禁止。若我们考虑神颁布此诫命的目的，就能明白此诫命所吩咐和所禁止的为何。神给我们第五诫的目的就是要我们尊荣祂吩咐我们尊荣的人。那这诫命的意义是：我们尊荣神赏赐高位之人是正确和讨神喜悦的；并且神憎恶那些藐视和与他们作对的人。神给我们第一诫的目的是要我们惟独敬拜祂（cf. 出二十 2－3；申六 4－5）。所以这诫命的意义就是真敬虔——即敬拜神——讨神喜悦；并且神憎恶不敬虔。所以我们必须先考虑每条诫命所在乎的是什么；然后发现神颁布此诫命的目的，直到我们明白在此诫命上何为神所喜悦或憎恶的。最后，我们必须如此理解每一条诫命所吩咐和禁止的：若神喜悦这事，那神必不喜悦与此相反的；若祂不喜悦这事，那么与此相反的就是讨祂喜悦的；若祂吩咐这行为，祂便禁止相反的行为；若祂禁止这行为，祂所吩咐的必是与此相反的行为。

9.吩咐和禁止

[b]我们现在概略谈论的，在详细解释每一条诫命时就会清楚明了。所以在此只须略提，只是我们要用另外的证据简要证明最后一点。否则读者们就不会明白，或即使明白也可能认为这是荒谬的。我无需证明当神吩咐某种善行时，那与之相反的恶行就是神所禁止的。没有人会不同意这点。当神禁止某种恶行时，那与之相反的行为就是神所吩咐的。事实上，人们称赞美德同时谴责与美德相反的邪恶，这是人之常情。然而我们要求的不只是一般人所理解的含意。因当人说与邪恶相反的美德时，人通常认为只要不做这恶就好了[1]。然而我们的解释是美德不但在乎人不犯所禁止的罪，也包括与这罪相反行为的吩咐。譬如：当神吩咐「不可杀人」时，一般人的理解是神只禁止我们害人或对人有恶意。然而不仅如此，这也包括神吩咐我们要尽力保护邻舍的生命。为了证明我这样说并非无凭无据：神之所以禁止我们不义地伤害邻舍，是因为神喜悦我们看重邻舍的性命。同时神也吩咐我们尽爱的本份，保护邻舍的性命。可见，神颁布诫命的目的都告诉我们神所吩咐或禁止的。

*10.律法强有力的言词激发我们更恨恶罪**

[b]然而，神为何只颁布一半的诫命，并藉此暗示它的反面，而不直接说出来呢？在众多的解释中，我最满足这解

释：肉体总是设法贬低罪的严重性，除非是很明显的罪，否则总是寻找自以为合理的借口遮掩。所以，神指出每一种罪最可怕和最邪恶的方面，使我们在听到神的吩咐时心里战抖，并更憎恶这罪。在我们衡量自己的恶行时，我们习惯自欺地以为越隐藏的罪越不邪恶。神除掉我们这自欺的方式就是：藉指出某种罪最邪恶的方面代表与此类似的其它罪。例如：我们提到愤怒和恨恶时，一般人不认为这是可憎的罪。然而，当神以「谋杀」这称呼禁止它们时，我们就能更明白这两个罪在神面前是可憎的。如此，我们依照神的观点就能更准确地辨明我们从前所轻看之罪的严重性。

（律法的两块石版，及其上所有的诫命，11–12）

11.两块石版

[b] 最后，我们要思考神将祂的律法刻在两块石版上的意义为何[1]。任何理智之人都会承认，圣经之所以常常提到律法的两块石版并非无故。神将祂的律法分为两部份，这两部份包括祂所要求的一切义行。[b(a)]前半是关于敬拜神信仰的本份；后半是指爱的本份，关乎人与人之间的关系。

[b] 显然，义的主要根基就是敬拜神。若拆毁这根基，所存留的只是废墟，一片狼籍。即使你拒绝偷窃和抢劫，但却藉亵渎窃取神威严的荣耀；或即使你没有因淫乱玷污自己，但却藉亵渎的言语妄称神圣洁的名；或即使你没有杀人，但却完全不理会神，这还算是义吗？若说义能在宗教之外存在，这是无稽之谈。这样的义不会比断头的尸体更美丽。宗教不但是义的主要部份，甚至是赋予义生命的本质。除非人敬畏神，就不能互相友爱和公正对待。所以我们称敬畏神为义的根基和开端。若除去敬拜，人与人之间一切的公正、节制在神眼中都是虚空和无用的。我们称敬拜为义的根基和开端，是因为敬拜教导人和谐地共同生活，只要人尊荣神为是非的审判官。所以，神在第一块石版上教导我们敬虔和在信仰上当尽的本份，我们藉此才得知如何敬拜神。第二块石版吩咐我们如何敬畏神的名而同时在社会上行事为人。[a] 福音书的作者叙述主如此总结两块石版之诫命的要义：即「我们要尽心、尽性、尽意，尽力爱主我们的神」；以及「要爱人如己」（路十 27 p.；太二二 37，39）。[b] 显然律法包括两部份，前部份关于神；后部份关于人。

12.两块石版上诫命的归类

[a] 因此，所有的律法都建立在两个要义上。然而神为了杜绝人所有的借口，喜悦以十条诫命详尽地宣告一切关乎尊荣、敬畏、爱神，以及一切有关爱人的事，并且这一切都是神为自己的缘故所吩咐我们的。查看这两块石版上的诫命如何归类是应该的，只要我们留意各信徒都有自己的看法，并不要为不同的看法争辩。我们有必要作此提醒，免得读者嘲笑或讶异我们以下的分类，以为是我们自己捏造的。

律法分为十条诫命是无可辩驳的，因神在圣经上多次证明这点。因此，我们所不确定的并不是诫命的数目，而是如何归类这些诫命。[b(a)]那些将十条诫命分为前半三条后半七条的人，除去了神关于偶像的吩咐，或至少将之归在第一条。然而，神的确将这诫命当作十条诫命中的一条，而他们荒谬的将不可贪图邻舍的财产这第十条诫命分为两条[1]。[b(a)]但在早期敬虔的时代并没有人如此归类。也有人和我们一样说前半四条后半六条，但不同的是他们以一个应许代替第五条诫命。然而除非他们有无可反驳的证据，否则我还是视摩西所记载的十条诫命为十诫；而且我认为这是最合理的次序。虽然我容让他们保留自己的观点，然而，我认为他们所认为的第一条诫命应该是整个十诫的介绍。摩西在这介绍之后才开始列举十诫，前半四条后半六条。我们要以这为正确的次序来解释它们。俄利根（Origen）

毫无争议地接受这样的归类，就如当时众人所接受的那样[1]。奥古斯丁在写给波尼法修（Boniface）的信中也主张这次序：要以敬虔的顺服事奉独一的真神、不可拜偶像、不可妄称耶和华的名。他先前已讨论过安息日的诫命，并说它预表属灵的安息[1] 。

[b(a)]他在某处表示支持第一种归类方式，但他的理由并不充分：即在三这数字上（若前半三条）三位一体的奥秘就更清楚的彰显出来。然而，也在同一处，他承认从另一个角度而言，他更满意我们的归类方式[1] 。除了这些人以外，那位尚未完成马太福音解经书的作者也支持我们[1]。 [b]无疑，约瑟夫（Josephus）按照当时普遍的看法将十诫分为前半五条后半五条[1]。这是不合理的，因为将爱神与爱人混为一谈；而且，这种归类也是主所反对的，因祂在马太福音中将当孝敬父母的诫命归在后半（太十九 19）。我们当留意神亲自所说的话。

（对每条诫命详细的解释，13–50）

[b(a)] 第一诫（13-16）

「我是耶和华——你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。除了我以外，你不可有别的神。」（出二十 2－3, cf. Vg.）

13.序言（「我是耶和华你的神……」）

[b]不论你是否将第一句话当作第一诫的一部份我都无所谓，只要你承认这句话是对整个十诫的序言。首先，在制定律法时必须陈明它们的权威性，免得人不予理会。所以，神肯定了祂即将颁布之律法的权威，以免人藐视之。为了肯定这点，他提出三种证据。

祂宣告自己的全能和权柄，好说服选民顺服祂的必要性。祂也应许恩典以其甘甜吸引他们热爱圣洁。祂也提醒犹太人祂曾赏赐他们的福份，好在他们忘恩负义时督正他们。「耶和华」这称呼代表神的权威和公义的统治。并且，若就如保罗所说：「万有都是本于祂、依靠祂」，那么万有为祂而活是应当的（罗十一 36 p. ）。所以这称呼就足以使我们伏在神的权威之下，因为既然我们的存在完全倚赖神，那么企图脱离祂的统治是荒谬至极的。

14.「我是耶和华你的神」

[b(a)]神首先证明祂是有权柄吩咐人，以及人应当顺服的那位。[b]其次，为了避免人顺服神看来只是被迫的，祂慈爱地宣告祂是教会的神好吸引人。这句话包含双重承诺：「我要做他们的神，他们要做我的子民」（耶三一 33）。在此，基督肯定亚伯拉罕、艾萨克，以及雅各布是不死的，因耶和华宣告祂是他们的神（太二二 32）。正如祂这样说：「我已拣选你们做我的子民，不但使你们今生获益，也赏赐你们来世的福份。」[1] 律法书中多处记载这陈述的目的为何。既然神以怜悯使人配作祂的百姓，就如摩西说：「以后你归耶和华——你神为圣洁的子民，使你谨守祂的一切诫命」（申七 6；十四 2；二六 18–19, conflated），接着也吩咐：「你们要成为圣洁，因为我是圣洁的」（利十一 44；cf. 十九 2），据此，引申出先知对百姓的责备：「儿子尊敬父亲，仆人敬畏主人，我既为父亲，尊敬我的在哪里呢？我既为主人，敬畏我的在哪里呢？」（玛一 6）。

15.「曾将你从埃及地为奴之家领出来」

[b]神在此提醒祂从前对他们的恩待，好更吸引他们的顺服，因为就人而言，即使对人忘恩负义也是可憎的。事

实上，祂所提醒以色列人的是祂不久前对他们的祝福，而这祝福伟大、奇妙，甚至他们所有的后裔也当永远纪念之。此外，神在这时提醒百姓祂的这祝福是最恰当不过的。因为神的意思是祂救他们脱离悲惨的奴役，好让他们以甘心乐意顺服的心敬拜祂为释放他们的神。[c]为了保守我们真实的敬拜祂，祂经常以一些特殊的称号将祂圣洁的神性与一切偶像和人编造的神区分开来。就如以上所说，我们的本性倾向虚妄，以及恬不知耻，甚至一旦听到神的名，我们所想到的是自己所捏造的假神[1]。 因此，神为了使人避免这邪恶的倾向，就以一些特殊的称号描述祂的神性，以此保护我们，免得我们轻率地为自己捏造新神——因人离弃真神，就为自己雕刻偶像。因这缘故，当先知想恰当地称呼神时，就以神曾经向以色列人所启示的称号称呼祂。就如：神被称为「亚伯拉罕的神」或「以色列的神」（出三 6），或立在耶路撒冷圣殿中「基路伯之间」（摩一 2；哈二 20；诗八十 1；九九 1；赛三七 16），但这些以及类似的称号并不是将神局限于某处或某民族当中。这些称号的目的反而是要使敬虔之人坚定地倚靠神，因神以祂与以色列人所定的恩约清楚地启示自己，也严厉禁止他们偏离这清楚的启示。

[e]我们要明白的是：神提出祂曾释放犹太人是要他们更甘心乐意的事奉祂，因神公义地称他们为祂的百姓。[b(a)]我们不要以为这与我们无关，而要将以色列人在埃及地做奴隶的这事视为我们属灵的捆绑，直到我们天上的法官以祂全能的膀臂释放我们，引领我们进入自由的国度。当时神为了召聚以色列人敬拜祂，祂便救他们脱离法老王残酷的统治。而今日一切神称为自己百姓的人，祂解救他们脱离魔鬼致命的权势——也就是以色列人肉体受奴役的预表。[b]因这缘故，我们每一个人都应当热心遵守律法，因确知这是至高君王所颁布的。既然万有都本于神，那么万有理应为神而活。如此，我们每一个人都应当被吸引藉喜爱遵守神的诫命来热爱颁布律法的神；并期待慈爱的神丰富地赏赐祂各样的恩惠和永生的荣耀；因晓得神以祂奇妙的权能和怜悯救我们脱离死亡。

16.第一条诫命

[b]神在立定祂律法的权威之后，就颁布第一条诫命：「除了我以外，你不可有别的神」（出二十 3 p.）。神颁布这诫命的目的是：祂喜悦祂的百姓视祂为至高的神，并喜悦在万事上统治他们。为此，祂吩咐我们远离一切不虔和迷信的罪，因这样的罪会窃取神的荣耀。同样，祂命令我们以真实和热诚的敬虔敬拜和赞美祂。神使用简单明了的言词清楚表达这含意。因为，我们不可能拥有神而不同时接受属神的一切。所以，当神禁止我们不可有别神时，祂是指我们不可将属神的归于别神。虽然我们在无数的事上亏欠神，然而可将它们大概分成四类：（1）赞美 [d]（以及伴随而来良心属灵的顺服）[b]（2）信靠（3）祈求（4）感恩。（1）我所说的「赞美」意思是：我们各人在降服祂的伟大时所归给神的敬畏和敬拜。因此，我认为赞美的一部份就是良心服从神的律法。（2）[b]「信靠」是在主里安息的确信，这确信来自相信神的属性。因为当我们相信一切的智慧、公义、权能、真理，以及良善都在神里面时，我们同时也会相信与神交通是惟一的福份。（3）「祈求」是当我们有需求时，便习惯投靠神的信实和帮助，当作我们惟一的支持。（4）「感恩」就是为所有的福份将颂赞归给祂的感激之情。既然神禁止将这一切归给别神，意思就是吩咐人应当归给祂。

拒绝跪拜假神仍然不够。还必须约束自己不做某些恨神之恶人习惯做的事——即不屑一切的宗教。并且要专靠那引领人归向活神的真宗教。若人深刻认识神，就必默想、敬畏和敬拜神的威严；领受神的祝福；时时求告神的帮助；认识、赞美[1]和雀跃神伟大的作为，总之，以祂为一生行事惟一的目标。我们也当离弃一切的迷信，因迷信使我们偏离真神，诱惑我们的心归向各种假神。所以，若我们以独一的真神为乐，我们就当牢记以上所说的[1]：我们应当离弃一切所捏造的神，也不可将神宣称惟独祂自己所应得的敬拜归给别神。因 [b]窃取神丝毫的荣耀都是不被允许的。

反而要将神所应得的一切归给祂[1] 。

e(b)「除了我以外」这子句[e]使人的过犯更显邪恶，因当人以自己捏造的假神代替真神时，便激怒神忌邪的属性。就如无耻的女人将她的情夫带到她丈夫面前，为了更激怒他。所以，当神见证祂以祂的全能和恩典眷顾祂的选民时，祂警告他们——为了更保守他们远离悖逆之罪——不可能他们捏造假神而神读见证他们的亵渎。人在这大胆的罪上又加上许多不敬虔的罪：人自以为神不会察觉他离弃神。神反而宣告我们的所做所为，以及所捏造的假神都在祂眼前。若我们期望神接纳我们的敬拜，我们也应当离弃深藏在心中背道的念头。神不但要求我们在言语上避免玷污祂的荣耀，也要求我们除掉心灵深处的罪恶，因为这一切都在祂眼前。

第二诫（17-21）

b(a)「不可为自己雕刻偶像，也不可做什么形像仿佛上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉它」（出二十 4－5，cf. Vg.）。

17.对不能看见之神属灵的敬拜*

b(a)在第一条诫命中，神宣告祂是独一的神，禁止我们捏造或有别神。[b]神在第二条诫命中，更明确的宣告祂是怎样的神，并告诉我们祂喜悦人以何种敬拜方式尊荣祂，免得人在任何方面视神为属肉体的。这条诫命的目的是：神不喜悦我们以迷信的仪式亵渎祂所要求的崇拜。总之，神禁止我们并呼吁我们离弃属肉体的敬拜，因我们愚昧的心惯于妄自揣测神而捏造敬拜方式。神同时也要我们听从祂所吩咐的敬拜，即祂所设立属灵的敬拜。此外，神在这诫命中指出一切祂所禁止其中最邪恶的罪，即公开的偶像崇拜。

这条诫命包含两部份。第一部份约束我们将无法测度的神[a]局限于我们感官的范围，或以任何形体代表祂。[b]第二部份禁止我们在宗教上敬拜任何形像。之后，神简要列举一切亵渎和迷信之人通常用来代表神的形像。他所说的彷佛上天是指太阳、月亮，以及其它的星体，也可能包括飞禽；就如在申命记第四章中祂提到飞禽和星体（17，19）。我之所以提出这点是因为我发现有些人无知地将这话运用在天使身上[1]。我略过不谈其余的部份，因为是不证自明的。我们在第一卷中已明确的教导过，一切人所捏造神可见的形像都与神的本性相背；所以，人一开始拜偶像，真宗教就被败坏和玷污了[1] 。

18.第二条诫命中的警告

e(a)神所加上的警告对于除去我们的懒惰应该有极大的帮助。神警告说：

[a]「我耶和华——你的神是忌邪的神（或『有大力的神』；因这称呼源自『大力』）[1]。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我、守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代」（出二十 5－6 p.）[1]。

这就如祂在说：我们应当惟独投靠神。[b]为了使我们明白这点，祂宣告自己的大能，并宣告将惩罚一切轻看或藐视这大能的人。[d]摩西在此以 EL 称呼「神」，因这词源于「大力」，为了更清楚的表达原意，e(d)我便将之翻译出来并插入经文中。b(a)其次，祂称自己为「忌邪的」，表示祂不容许另一位分享惟独祂所应得的敬拜。再者，祂宣告祂必定报应一切将祂的威严和荣耀归给任何受造物或偶像的人。这报应并不是短暂和轻微的，它将延及三四代的子孙，

显然他们将随从祖先不敬虔的行为。同样，[a]祂应许怜悯并爱一切爱祂和守祂诫命的人[b(a)]直到千代。

[b]神在圣经中多处启示祂是教会的新郎。也就是说，神与祂所接纳到教会怀中各圣徒的关系就如新郎与新妇，必须建立在互相忠实之上（弗五 29－32）。既因神对我们尽忠实丈夫的一切本份，所以神也要求我们爱祂和对祂忠实。也就是说，我们不可将灵魂献给撒但放纵情欲，屈从肉体污秽的欲念而玷污自己。所以当神斥责犹太人的背道时，祂指控他们是不知羞耻以淫乱污秽自己（耶三；何二 4 ff.；cf. 赛六二 4－5）。一个丈夫越圣洁和忠实，当他发现妻子爱恋他人时就更为愤恨。照样，耶和华以真理迎娶我们（cf. 何二 19－20），若我们轻看这圣洁的婚姻，并以恶欲污秽自己，就会招致神烈火般的嫉妒。同样，若我们将神所应得的敬拜归给别神或以某种迷信玷污对神的敬拜，就会招致神更强烈的嫉妒，因我们对神的敬拜应该是纯洁无瑕的。这样我们不但破坏了这婚约，也因奸情污秽了婚姻的床。

19.「我必追讨他的罪，自父及子……」

[b]当神以这话威胁人时，我们应当详查祂的含意为何：「我必追讨他的罪，自父及子，直到三、四代。」为别人的罪惩罚无辜之人不但完全不公正，神也亲自宣告：儿子必不担当父亲的罪孽（结十八 20）。然而，圣经却多处记载父亲的罪将报应在子孙身上，摩西不只一次这样说：「耶和华必追讨他的罪，自父及子，直到三、四代」（民十四 18；出三四 6－7，cf. Vg.）。杰里迈亚也说：「祢施慈爱与千万人，又将父亲的罪孽报应在他后世子孙的怀中」（耶三二 18，Vg.）。有些人迫切想解决这难题，而说这指的是今世的惩罚；他们说儿女们在今世因父母的罪受惩罚不会不公平；因为神这样惩罚他们常常是为要使他们得救。的确如此。以赛亚向希西家王预告：神将从他儿女手中夺去以色列国的王位，他们也将因自己所犯的罪被掳掠（赛三九 6－7）。以及，法老王和亚比米勒的后裔因迫害亚伯拉罕而遭受苦难（创十二 17；二十 3，18；等等）。然而他们提出这样的解释只是逃避而非解决问题。因为在这些经文中神所宣告的惩罚不止限于今世。事实是，神公义的咒诅不仅临到恶人身上，甚至也临到他的家族，当人被神咒诅时，既因他没有圣灵，难道他不是会邪恶地行事为人吗？若儿子因父亲的罪被神离弃，难道他不会跟随他父亲灭亡的道路吗？并且，他之后的后裔也会效法他。

20.难道神因父亲的罪追讨其后裔违背神的公义吗？

[b]首先，我们要考虑这样的报应是否违背神的公义。既然一切没有蒙神恩典之人都是可咒诅的，那么他们将来都要灭亡。然而，他们之所以要灭亡是因自己的罪，而不是神对他们任何不公义的恨恶。我们毫无根据抱怨：他们为何不像神的选民蒙恩得救。既然这刑罚是因他们邪恶、可恶的大罪临到他们，并导致他们好几代的后裔不蒙神的恩典，那么谁能因神这完全公义的报应责备神呢？然而，另一方面神宣告父亲的罪将不会牵连儿女（结十八 20）。请留意这经文的上下文。以色列人因长期不断地遭受许多患难，便开始引用这箴言安慰自己「父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了」（结十八 2）。他们的意思是：虽然他们是无罪的义人，但他们正在付他们的祖先所犯之罪的代价，这是因为神无法挽回的忿怒，然而这是不合理的严厉。先知以西结反驳他们这样的看法；因神是按他们自己的罪惩罚他们。并且，义人因邪恶的父亲受刑罚就与神的公义相背，而且这经文也没有这样的暗示；其实这刑罚乃是指神从恶人的后裔身上夺去祂真理的光照以及救恩上的福份，而神惟一因他们祖先的罪咒诅他们的方式就是弄瞎他们的心眼、离弃他们，任凭他们跟随祖先的脚踪。然而，他们今生所受的苦难以及来世的灭亡，都是神因他们自己的罪报应他们的，而不是因他们祖先的罪。

21.「向他们发慈爱，直到千代」

[b]另一方面，神应许怜悯祂的子民直到千代[1]。 这是圣经多处所启示的（申五 10；耶三二 18），也是神与教会立约的一部份：「我要与你并你世世的后裔坚立我的约」（创十七 7，cf. Vg.）。所罗门也说：「行为纯正的义人，他的子孙是有福的！」（箴二十 7 p.）。这不止是因为义人敬虔地教导自己的儿女，虽然其重要性不容忽视；也是因出于神恩约的应许，即神的恩典在敬虔之人的后裔中将永远长存。这是信徒特别的安慰，却是恶人可怕的战兢。因若在人死后神尚且如此看重他生前的义行或恶行，以致祝福或咒诅都将临到他的后裔，更何况他本人呢。这并不与恶人的后裔有时认罪悔改或义人的后裔有时离弃神有冲突。在此，颁布律法的神并无意设立另一条与祂永远的拣选相冲突的原则。只要义人和恶人为了自己的安慰和警惕，明白神的警告不是空谈就够了，虽然这原则也有例外。神使某些大罪人在今世受惩罚就证明神对罪的震怒，也证明所有的罪人将会受审，虽然许多人在今世没有受惩罚。相反，当神因父亲的缘故祝福儿女，也证明神对敬拜祂之人永久的恩惠。神在儿女身上追讨父的罪，也教导我们，所有的恶人将因自己的过犯受审判。在这经文中神特别强调这咒诅必定临到恶人身上。同时祂也强调祂的慈爱将延及千代，虽然祂的报应只延及三四代。

[b(a)]第三诫（22-27）

「不可妄称耶和华——你神的名」（出二十 7）

22.诫命的解释

[b]这诫命的目的是：神喜悦我们以祂威严的名为圣。简言之，我们不能以藐视、和不敬虔的态度亵渎神的名。神在这诫命中不但禁止我们妄称祂的名，同时也吩咐我们要热心、谨慎地以敬畏尊荣祂的名。因此我们应当在思想和言语上敬畏和谨慎地谈论一切关于神和祂奥秘的事；并在思想祂的作为时，我们一切的意念都当尊荣神。

我建议读者认真思考以下三点：首先，我们一切对神的意念、言语，都应与神的至高至圣相称，也当荣耀神的伟大。其次，我们不应当轻率或邪恶的强解神的圣言和奥秘，无论是为了自己的野心、贪婪，或娱乐；反而要因神的圣言和奥秘印记祂名的尊严，而尊荣和珍惜它们。最后，我们不可如可悲之人傲慢地羞辱或藐视神的作为；我们一切所承认神的作为，我们都应当在言语上赞美神的智慧、公义，以及良善。这就是以神的名为圣的含意。

若非如此，我们就是虚妄和亵渎地玷污神的名。因为，若神的名没有被按照神所立定的用义正当地使用，那即使我们没有玷污神的名，然而因神圣名的尊严被夺去，祂的名就会逐渐地为人所轻视。既然轻率和不正当地使用神的名极其邪恶，那么，[a]若人为了可憎的目的滥用神的名就是更大的罪；譬如用神的名行邪术、诅咒人、赶鬼，以及其它邪恶的妖术。[b]然而这诫命特别禁止神不许可的起誓，因为这是对神的名最邪恶、可憎的滥用，而神藉禁止这类的起誓最有效的拦阻我们亵渎祂的圣名（cf. 申五 11）。[e]神在这诫命中所吩咐的是有关敬拜祂和敬畏祂名的事，而不是人与人之间的平等对待。若这诫命也是指我们对别人所当尽的爱，那这就毫无意义地重复后半的诫命，因神在后半的诫命中咒诅做伪证和假见证危害社会的人。神对十诫的归类也支持我们这样的解释。因此我们得知，神在这条诫命中捍卫自己的权柄，保护自己名的圣洁，而不是教导人与人之间当尽的义务。

23.起誓是指求告神作证

[b]首先，我们必须明白起誓的定义为何。起誓是人求告神为他所说的话作证。故此，那些明显侮辱神的咒诅不适

合被称为起誓。圣经多处表明正当的起誓是某种敬拜神的方式。譬如，当以赛亚预言亚述人和埃及人将与以色列人在同一恩约中时，他说：「他们说迦南的方言，又指着万军之耶和华起誓」（赛十九 18）。即指着耶和华的名起誓宣告自己是属神的人。同样，当以赛亚预言神的国度必将兴旺时，他说：「这样，在地上为自己求福的，必凭真实的神求福；在地上起誓的，必指真实的神起誓」（赛六五 16 p.）。杰里迈亚也说：「他们若殷勤学习我百姓的道，指着我的名起誓说：『我指着永生的耶和华起誓』，正如他们从前教我百姓指着巴力起誓，他们就必建立在我百姓中间」（耶十二 16 p.）。并且，圣经也告诉我们：当人指着神的名起誓时，人就在为自己的信仰作见证。因这就是在承认神是永恒和不更改的真理；我们的起誓不但证明我们相信神比其它的神更能为真理作见证，也是在承认既因惟独神自己才是真理，[b]就能将隐藏的事显明出来；并鉴察人心（林前四 5）。因当人的见证不足时，人就求告神作证人——特别是当人想证明的是良心。

为此，神向一切指着假神起誓之人发烈怒，并将之视为公开背叛祂的明证。「你的儿女离弃我，又指着那不是神的起誓」（耶五 7，Vg.）。神威胁审判这罪就证明它的严重性：「我必从这地方剪除……那些敬拜耶和华指着祂起誓，又指着玛勒堪起誓的」（番一 4－5 p.）。

24.虚假的起誓玷污神的名

[b]既然神喜悦我们的起誓是对祂的敬拜，我们就当谨慎，免得我们的起誓非但没有敬拜神，反而羞辱、藐视或毁谤神的名。妄指神的名起誓是对神极大的冒犯；律法将之称为「亵渎」（利十九 12）。若夺去神的真理，祂还有什么呢？祂就不再是神了。而当我们利用神来支持和赞成谎言时，就是夺去祂的真理。所以，当乔舒亚鼓励亚干认罪时说道：「我儿，我劝你将荣耀归给耶和华——以色列的神」（书七 19），显然暗示当人奉神的名做伪证时，是极严重地玷辱神的名。这并不奇怪，因为当人妄指神的名起誓时，就陷神于不义。显然法利赛人在约翰福音中求告神作证（约九 24），就证明这是犹太人惯用的起誓方式。圣经对起誓的记载教导我们应当谨慎起誓：「我指着永生的耶和华起誓」（撒上十四 39）；「愿神重重的降罚于我」（撒上十四 44；cf. 撒下三 9；王下六 31）；「我呼吁神给我的心作见证」（罗一 9；林后一 23，conflated）。这些经文都证明：当人指着神的名为他所说的话作见证时，同时也在求神报应他的伪证。

25.无关紧要的起誓

[b]若人在无关紧要的事上起誓就是轻看神的名。因这也是某种妄称神名的方试式。即使我们没有作伪证也并不表示无罪，除非[a]我们同时牢记：神许可和[b]设立起誓[a]不是为了人的私欲，而是为了起誓的必要性。[b]如此看来，那些在无关紧要之事上起誓的人已经离开了神赐人起誓的正当用途。起誓除了在信仰或相爱之事上的用途以外，并无它用。如今，人在无关紧要的事上起誓毫无顾忌地犯罪，并且，因为已成为一种习俗，所以人不再认为这是罪，这就更证明它的严重性。的确，在神的审判台前，神必不将之视为小罪！人习惯在闲聊中随便亵渎神的名。人在长久和没有受惩罚的侥幸中，逐渐习惯犯这大罪，并不以为然。然而，神的诫命总不更改，神的警告立定，将来必报应这罪。神宣告将必以独特的方式报应一切妄称祂名的人。

人也在另一方面违背这诫命：当人们在起誓上以神圣洁的仆人代替神起誓时也是大罪，因这是将神的荣耀归在人身上（出二三 13）。神很合理的吩咐我们要指着祂自己的名起誓（申六 13；十 20）；神特别禁止我们指着假神起誓（出二三 13）。使徒在以下的经文中清楚的证明这点：「人都是指着比自己大的起誓」；神之所以指着自己的

名起誓是因没有比神更大的（来六 6－17 p.）。

26.难道登山宝训不是禁止人起誓吗？

[b]重洗派者因不满意神所吩咐的起誓，就毫无例外的禁止一切的起誓，因为他们说基督禁止人起誓。「只是我告诉你们，什么誓都不可起……你们的话，是，就说是；不是，就说不是；若再多说就是出于那恶者」（太五 34，37；cf. 雅五 12）[1]。然而他们这样就轻率地攻击基督，使基督与父为仇，就如基督降世是为了废去神的预旨。永恒之神不但在律法之下准许人起誓——（明白这点就足够），神甚至在必要的事上吩咐人起誓（出二二 10－11）。基督宣告祂与父原为一（约十 30）；祂所吩咐的都是出于神的命令（约十 18）；祂的教导并非出于祂自己（约七 16）。这样，难道他们要使神自相矛盾，说神在后来禁止祂从前所吩咐人当行的事吗？

基督所说的确实不容易明白，我们必须多花一点时间探讨。除非我们留意基督吩咐的动机，我们就不可能正确的明白这真理。祂的目的并不是要放宽或收紧律法，而是要使人重新明白已被文士和法利赛人以诡计所败坏的真理。只要我们明白这点，我们就不会误以为基督禁止一切的起誓，而是只禁止那些违背律法准则的起誓。基督的言谈明确的告诉我们，当时的人们只注重避免作伪证，然而律法不止禁止作伪证也禁止虚空和无关紧要的起誓。因此，律法最可靠的解释者主耶稣基督警告：不只虚假的起誓是邪恶的，起誓本身也是邪恶的（太五 34）。为何说「起誓本身」是邪恶的呢？显然祂指的是妄称神名的起誓。祂并没有禁止律法上所吩咐的起誓。我们的仇敌以为若他们断章取义地的抓住「什么誓都不可起」[1]这词，他们的辩论就更有说服力。然而，这并不是指「起誓」，而是指之后所列举的那些起誓方式。这也是他们的谬误之一，即他们以为在他们指着天地起誓时，并没有冒犯神的名。因此在主禁止他们主要犯这罪的方式之后，祂也除掉他们一切的借口，免得他们以为指着天地所起的誓不会得罪神。[e]我们也应当顺便提及：尽管没有提到神的名，然而人却以间接的方式以祂的名起誓；比如他们指着生命的光、他们的饮食、洗礼，或其它神恩待他们的象征起誓。当基督禁止人以天地或耶路撒冷起誓时（太五 34－35），并非就如一些人所认为的那样是在斥责他们的迷信。祂反而是在斥责那些随便间接起誓之人的把戏，就如他们没有玷污神的圣名，然而神的名刻在祂赏赐人的一切恩惠之上。那么当他们以某个必死的人、必死或已死的人，或天使取代神起誓时，罪就更重；就如在外邦的族类中，他们以国王的生命和权柄起誓好表示自己的忠心这可憎恶的罪。因这种错误的将人当做神的行为就抹去和窃取了独一真神的荣耀。当我们有意以神的圣名证明我们的誓言时，尽管是间接的，但神的威严在一切诸如此类的起誓上就已受玷辱了。当基督说：「什么誓都不可起」时，就除掉我们一切虚空的借口。雅各布在重复我所引用基督的这话时有同样的用意（雅五 12）。这样轻率的起誓尽管玷污神的名，却在世上屡见不鲜。如果你将「什么誓都不可起」这一词解释为基督禁止一切的起誓，那么你如何解释祂接下来所说的话呢：「不可指着天起誓，不可指着地起誓，」等等？基督的这话显然充分揭露犹太人用以掩饰自己罪的那些手段。

27.个人间的起誓是被允许的

[b]对理智的人而言，无疑基督在这经文中所斥责的就是律法所禁止的起誓。因基督在世上作了祂所教导完美生活的典范，并且祂亲自在恰当的时候毫不犹疑的向神起誓。并且主的使徒，既然在万事上效法他们的主，无疑也在这事上效法祂。谁敢说若主禁止一切的起誓，那么保罗自己怎会起誓呢？然而在必要时，他毫不犹疑的起誓，有时甚至咒诅（罗一 9；林后一 23）。

然而这问题仍未解决。因一些人以为惟有公开的起誓在这禁止之外，[b(a)]例如那些官长要求和所履行的起誓；以

及那些国王在签订条约时所惯用的起誓，或国民以王的名义起誓，[b]或士兵在服役时起誓，诸如此类等等。他们说保罗宣告福音的尊严时所起的誓也是这类的，因为使徒是神公开所差派的使者[1]。[b]我当然不否认这些是最安全的起誓，因为是圣经最可靠的证据所支持的。在有争议的事上，官长有责任要求证人发誓；那么证人就在这起誓之下作证；使徒提到人与人之间的纷争就是以这种方式解决的（来六 16）。在这诫命之上圣经许可法官和证人如此行。

我们也可以查考古时的外邦人公开庄严的举行宣誓仪式。而一般轻率的起誓他们却将之视为无关紧要的，就如这些启示与神的威严毫不相干。

然而对于个人的起誓我们采取保守的态度，只要是庄严、有圣洁的意图、敬虔，并在恰当场合所起的誓，因这样的起誓既理智又有敬虔之人的榜样支持。若在个人某件严肃的事上求告神做审断是符合圣经的（撒上二四 12），因此我们有更充分的理由求神作证。你的弟兄若指控你背信弃义；为了确实相爱的本份，你当力求为自己陈明清白。无论你怎样解释，他都不满。因他顽固的恶意，若你的名义受到严重的威胁，你可以无罪的求告神的审断及时表明你的清白。我们若将「审断」以及「作证」相比较，那么求神审断比求祂作证是更慎重的事。据此看来，我们毫无根据禁止人求告神作证。圣经上有许多类似的例子。若有人说亚伯拉罕和艾萨克与亚比米勒之间的起誓是公开的起誓（创二一 24；二六 31），那么，显然雅各布和拉班就是个人之间以共同的起誓确认了他们的盟约（创三一 53－54）。波阿斯个人以同样的方式确立了他所应许与路德的婚姻（得三 13）。俄巴底个人本是公义敬畏神的人，他以起誓宣称他想说服伊莱贾相信的话（王上十八 10）。

我认为最好的原则是要谨慎起誓，免得轻率、不加分辨、放荡，或无关紧要的起誓；我们的起誓必须有正当的理由——或荣耀神，或造就弟兄[1]。这就是本条诫命的目的。

[b(a)]第四诫（28-34）

「当记念安息日，守为圣日。六日要劳碌做你一切的工，但第七日是向耶和华——你神当守的安息日。这一日……无论何工都不可做」等等（出二十 8－10，cf. Vg.）

28.概论

[b]这条诫命的目的就是，要放弃自己一切的喜好和想做的事，并当默想神的国，以及当以神所立定的方式默想神的国。既因这诫命有别于其它的诫命，那么就须不同的解释方式。[b(a)]早期的教父习惯于将这诫命称为预表，因它吩咐当时的人谨守一日为圣，而这一日与其它的预表一样在基督降临时被取消了[1]。然而他们只说对了一半。我们必须更深入的解释这诫命，以及思考守这诫命的三个条件。首先，天上的立法官赏赐人安息日是要向以色列百姓预表属灵的安息，并且在这日中信徒应当放下一切的私事，好让神在人心里运行祂的工。其次，祂吩咐人在指定的某日聚集聆听律法和正式的敬拜神[36x]，或至少将这日分别为圣默想神的作为，并藉此记念操练自己的敬虔。[b]最后，神喜悦赏赐一日给仆俾和一切在他人权柄之下的人安息，好让他们在劳碌中得以歇息。

29.安息日的诫命也是应许

[b]圣经多处教导我们：安息日主要是对属灵安息的预表[1]，也是神赏赐安息日的主要目的。在神所吩咐人遵守的所有诫命中，这是神最为强调的一条（民十五 32－36；出三一 13 ff.；三五 2）。[b(a)]当神喜悦藉众先知的口指明当

时的信仰与真理相背时，祂指控祂的安息日被人玷污了，没有人遵守，也没有人将之分别为圣—就如人一旦忽略对神的这尊敬就毫无可尊荣神的（结二十 12－13；二二 8；二三 38；耶十七 21，22，27；赛五六 2）。[b]遵守这诫命最蒙神悦纳。所以古时的信徒在所有的圣言中，极为珍惜安息日的启示。在尼赫迈亚记中，利未人在公众聚会中如此说：「又使他们知道你的安息圣日，并藉你仆人摩西传给他们诫命、条例、律法」（尼九 14 p.）。可见，在律法所有的律例中，安息日是最被先知看重的诫命之一。一切关于安息日的律例都高举安息日所包含的奥秘。摩西和以西结都极奇妙地描述安息日的奥秘。我们在出埃及记中看到：「你们务要守我的安息日；因为这是你我之间世世代代的证据，使你们知道我——耶和华是叫你们成为圣的。所以你们要守安息日」（出三一 13－14；cf. Vg.；cf. 三五 2）。「故此，以色列人要世世代代守安息日为永远的约。这是我和以色列人永远的证据」（三一 16－17，cf. Vg.）。以西结更充分的说明这点，他的重点就是：安息日是一种象征，使得以色列人明白是神自己成圣他们（结二十 12）。既然成圣在于治死自己的意志，那么安息日这外表的象征与人心的真相有非常密切的关系。[b(a)]在安息日我们必须歇下一切的工，让神在我们心里做工；我们必须将自己的意志交托给神；我们的心也要献给祂；我们也必须放弃一切肉体的情欲。简言之，我们必须从自己所劳碌的一切私事中歇息，以致当神在我们心中运行时（来十三 21），我们就能在祂里面得安息（来四 9），就如使徒所教导的。

30.第七日

[b(a)]就犹太人而论，在七日中谨守一日安息代表那将来永恒的安息。主以自己的榜样肯定安息日，好让犹太人更敬虔的遵守这日。人若知道他遵守安息日是效法造物者，必定成为人极大的鼓舞。

人若想知道七这个数字（这数字在圣经上代表完美）是否有隐秘的含意，那么其解释就是神喜悦挑选这数字代表永恒。[b(a)]摩西所说的一句话证明这点。他描述创造之工的最后一天为：「神歇了祂一切创造的工」（创二 3）。我们也能从另一方面解释这数字：主向我们启示到了世界末日安息日才得以完全。今世我们开始在主内安息；我们在谨守这诫命中每日都有新的长进。然而既因我们仍然与肉体作战，直到以赛亚的预言应验，我们才得以休战：「每逢月朔、安息日，凡有血气的必来在我面前下拜」（赛六六 23）；直到神作「万物之主」（林前十五 28）。如此看来神藉第七日为祂的百姓预表祂在世界末日将完成的安息，好让他们今世藉安息日中不断地默想仰望这完全[1]。

31.安息日的应许在基督身上得以成就

[b]若有人认为以上对七数字的解释太玄，我并不反对有更简单的解释，就是：神为祂的百姓预定某一日，使他们在律法的教导下不断地默想将来属灵的安息。[b]以及祂指定第七日，或因为祂预知一日是足够的；或让祂自己的榜样更激励他们；或至少教导他们安息日惟一的目的就是使他们效法造物者的榜样。不论我们接受何种解释都大同小异，只要我们明白安息日所预表的主要奥秘已被启示：从我们的劳碌中得永恒的安息。先知们多次提醒犹太人思考这事实，免得他们以为停止了肉体的劳碌就算已尽了自己的本份。除了以上所引用的经文之外，还有以赛亚的这处经文可供参考：「你若在安息日掉转你的脚步，在我圣日不以操作为喜乐，称安息日为可喜乐的，称耶和华的圣日为可尊重的；而且尊敬这日，不办自己的私事，不随自己的私意，不说自己的私话，你就以耶和华为乐」（赛五八 13－14，cf. Vg.）。

[b(a)]无疑主基督的降临已废止了这诫命仪式的部份。[b]因祂自己本身就是真理，祂的降临废除了一切对祂的预表；祂是真理的本体，在祂降临时其影儿就抛在身后。祂就是安息日的应验。「我们借着洗礼归入死，和祂一同埋葬，

原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督借着父的荣耀从死里复活一样。我们若在祂死的形状上与祂联合，也要在祂复活的形状上与祂联合」（罗六 4－5 p.）。为此，保罗在另一处写道：安息日（西二 16）是「后事的影儿、那形体却是基督」（西二 17），这就是保罗在此处经文所清楚教导的真理。这安息并不局限于一日，而是我们一生都当记念的，直到我们完全治死一切的私欲并充满神的性情。如此，基督徒们就当离弃迷信的遵守节期。

32.安息日的吩咐超过外在的遵守到何等程度？

[b]谨守安息日的后两个原因并不局限于旧约时代，而是每一个时代都适用。尽管安息日的仪式已被废止，我们仍然应当：（1）[b(a)]在规定的日子聚会，聆听真道，领圣餐，以及共同公开的祷告（cf. 徒二 42），（2）让仆俾和工人从劳碌中得歇息[1]。的确，神吩咐安息日时也包括这两项在内。[b]只要我们查考犹太人的历史，就能充分证明第一项。摩西在申命记中也教导第二项：「使你的仆婢可以和你一样安息。你也要记念你在埃及地做过奴仆」（五 14－15，Vg.）。在出埃及记中也说：「使牛、驴可以歇息，并使你俾女的儿子和寄居的都可以舒畅」（出二三 12）。谁能否认我们和犹太人一样与这有关呢？圣经吩咐教会当聚会；而且我们的经验也证实我们有很大的需要。然而，除非这些聚会有指定的日子，我们怎能聚会呢？[b(a)]使徒保罗告诉我们：「凡事都要规规距距的按着次序行」（林前十四 40）。[b]除非有这规定的日子，聚会就无法按规矩和次序而行，若解除这日，教会将立即混乱并至终解散。若为了保守次序，必须与犹太人一样在指定的日子聚会，那我们就不要以为这诫命与我们无关。因为那眷顾和怜悯我们的父喜悦照顾我们的需要，就如照顾犹太人一样。

也许你会问：我们为何不天天聚会，就不需要区分不同的日子？但愿神如此吩咐我们！的确，人需要每日抽出时间为了获得属灵的智慧。但既因许多人的软弱拦阻他们每日聚会，并因爱的吩咐我们不可强求他们如此行，所以我们不妨顺从神为我们立定秩序的旨意。

33.我们为何在礼拜天守安息日呢？

[b]我有必要在这问题上作更详细的解释，因如今某些激进份子在主日的教义上搅扰众人[1]。他们说基督徒之所以无法完全离开犹太教，是因为他们坚持谨守节期。然而我的答复是：谨守节期并不将我们圈在犹太教之内，因在谨守节期上我们与犹太人有极大的不同。我们并不是将此日视为仪式而过份地遵守之，以为遵守本身是某种属灵的大奥秘。我们遵守这日作为保守教会聚会的次序。然而，保罗禁止人在遵守这日上论断信徒，因这日不过是「后事的影儿」（西二 17）。为此，保罗恐怕他在加拉太信徒中的劳力「枉费了功夫」，因他们仍然「谨守日子」（加四 10－11）。他也向罗马信徒宣告：[b(a)]区分各日的不同是迷信的（罗十四 5）。[b]除了愚昧人，谁不明白使徒所谈谨守的含意为何？因他所劝勉的对象不相信安息日的目的是要保守教会的次序，而误信安息日只是预表属灵之事，因而抹去了基督的荣耀和福音的亮光。[b(a)]因此，他们放下手中的工并不是因这工拦阻他们尽属灵的本份和默想神的话语，而是过于繁琐地遵守，想象借着仅守这日就得以尊荣神从前一次所吩咐的奥秘，[b]保罗所斥责的是这分辨节期的荒谬方式，而不是斥责为了教会的次序挑选神所吩咐的一日。事实上，在保罗所开拓的教会中，他们是为这缘故遵守安息日。因他吩咐那日作为哥林多信徒聚会的日子，为了捐款援助耶路撒冷的信徒（林前十六 2）。若人担心遵守主日成为迷信，那么当时犹太人遵守众多的节期就更需要担心了。事实上为了破除迷信，神取消了犹太人的安息日[1]，而为了保守教会的礼节、次序，以及和睦又另立了一个安息日。

*34.属灵地遵守安息日**

[c] 初代教会的信徒在极其谨慎的考虑后，才用主日代替犹太人原来的安息日。安息日所预表的真安息在主的复活上已经应验，并且复活也显明神设立安息日的目的。然而既因这复活废止了一切对安息日预表的影儿，所以神吩咐基督徒不要留恋预表的仪式。[b] 因此，我也不会紧抓「七」这数字不放，而使之成为教会的另一条约束。我也不斥责教会在其它重要的日子中聚会，只要他们不使这日成为迷信。若他们有规律和次序地聚会，就可远避迷信。

[b(a)] 综上所述，虽然神在这影儿之下向以色列人启示真理，但却毫无隐密地向我们陈明。首先，我们当终生默想神将使我们脱去一切劳碌之永恒的安息，好让神能藉祂的圣灵在我们心里作工。其次 [41x]，我们每一个人都当乘自己的机会敬虔地默想神的事工，殷勤操练自己。[b(a)] 再者，我们也当一同遵守教会所设立合乎律法的次序，为了聆听真道、领圣餐并聚集祷告。最后，我们不应当不人地道辖制那些在我们权柄之下的人[1]。

[a] 以上我已充分反驳那占据人心从前假先知的繁文缛节。他们宣称神只有取消这诫命仪式的部份（他们是指「指定的」第七日），然而道德部份却仍保留——即神指定七日中的一日[1]。然而这样说无异于羞辱犹太人，因为只是改变日子，却仍然保留将七日中的一日分别为圣。[b] 因为这也和犹太人一样区分不同的日子。[a] 我们也看到了他们这样教导所产生的后果。那些跟随他们的人对安息日的迷信比犹太人更甚[1]。他们就如以赛亚书当时所斥责的犹太人一样（赛一 13－15；五八 13）。[e] 然而我们应当特别的坚守这总体的原则：为了避免信仰在我们中间衰残或灭绝，我们应当勤勉不断地参加聚会，并且善用神所赐给我们外在的帮助来推动向神属灵的崇拜。

[b(a)] 第五诫（35-38）

「当孝敬父母，使你的日子在耶和华——你神所赐你的地上得以长久」（出二十 12，cf. Vg.）

35.十条诫命宽广的范围

[b] 其目的是：既然耶和华喜悦维持这时代的治安 [45]，那么祂所赏赐给社会的各种权利我们不应违反。本条诫命的总纲就是：我们应当尊敬神所安排在我们之上的人，并当以尊荣顺服，以及感激对待他们。相应地神禁止我们以藐视、顽梗，或忘恩负义攻击他们的尊严。因「尊荣」这词在圣经上有广泛的意义。这样当使徒说：「那善于管理教会的长老，当以为配受加倍的敬奉」（提前五 17），他不但指当将应得的尊敬归给他们，也指他们的职份所应得的待遇。神赐给我们这条顺服的命令与人败坏的本性有激烈的冲突，因人头脑发胀、苛求显贵的权位，顺服对他而言是勉强的。所以，神在诫命中人生来最可喜悦和不止反感的诫命，因这样祂就能更易于软化、扭转我们的心意逐渐习惯顺服。神与我们最易于接受的顺服，就使我们逐渐的习惯于遵守一切神所设立的权柄，并一切顺服的理由是相同的。事实上，主以自己的称号与祂所赏赐权利的人一同分享。为了保守这权利。「父」，「神」，「主」惟独属祂，甚至我们每当听到这其中的称号时，我们便禁不住深刻地意识到神的威严。所以主赏赐那些分享祂名号之人微亮的的光辉，好让个人照自己在社会上的地位被人认识。因此，从我们父亲的身上就应当看出某种属神的光辉，因祂带有神的称号并非毫无意义。那称为「王子」或「郡主」的人与神的尊荣有份。

36.神的要求

[b] 为此，我们应当确信主在此设立了一条普遍的原则。既因知道主将某人设立在我们的地位之上，我们就当将尊敬、顺服，以及感激归给他，并尽可能的为他尽自己的本份。不论在我们之上的人配得和不配得这尊敬都无两样，不论他们的地位如何都出于神的护理——这就证明制定律法的神自己喜悦我们尊敬他们。然而祂已明确的吩咐我们

当孝敬神与我们的父母。但这本身在某种程度上也教导我们这样行。那些辱骂或顽梗地违背父母的人如同禽兽，不是人！所以主命令一切不顺从父母的人当被治死。既然他们不认那生育他们使他们得见日光的父母，他们就不配享受阳光所带来的福份。我们以上所说的是律法明确的教导，即这诫命提到三种不同的孝敬：敬畏、顺服，以及感恩。当主吩咐那咒诅父母的人因被治死时（出二一 17；利二十 9；箴二十 20），祂就设立人尊敬的本份：祂在此惩罚藐视和辱骂父母的人。当祂为不顺服和悖逆的子女预旨死刑时（申二一 18–21），他便教导人当顺服的本份。基督在马太福音十五章中所论的是指第三种孝敬，感激：神吩咐我们当恩待自己的父母（4–6）。每当保罗提及这诫命时，他将之解释为神所要求人的顺服（弗六 1–3；西三 20）。

37.应许

[b(a)]神加上应许为要鼓励人顺服这诫命。神赏赐这应许是要表明祂何等喜悦祂所吩咐的顺服。[b]保罗[b(a)]这坚贞刺激我们的麻木，[b]当他说：「这是第一条带应许的诫命」（弗六 2）。神在第一块石版上所赐的应许并不仅限于某个诫命，也包括整部律法。我们应当这样理解这应许：主特意向以色列人应许迦南地为业。既然他们能占据那地是证明神待他们的恩惠，那么若主已应许长寿使他们常享祂的祝福，好表明祂待百姓的慷慨，我们就不当因此惊奇。所以这应许的含意就是：「当孝敬父母，好让你藉长寿享受所占据之地，因我赏赐这地证明我待你们的恩惠。」此外，因对信徒而言神为他们的缘故祝福全地，那么我们将今生纳入神的祝福之内是应当的。所以，这应许同样与我们有关，因我们在今生长寿是神恩待我们的明证。神所应许犹太人和我们的这长寿本身不是福份而是对敬虔之人而言长寿代表神对祂百姓的仁慈。所以，若孝敬父母的子在未成年之前而夭折，（这事常有发生），主仍旧毫不动摇的成就祂的应许，这就如同主曾经指应许那人一亩土地，至终却赏赐他一百亩土地。其要点在于：我们应当思考神应许我们长寿，只要这长寿成为神的祝福；并且这长寿惟有在证明神的恩惠上才显出神对人的祝福。然而神在祂仆人的死亡上更丰盛和实在地证明神对他们的祝福。

38.神的警告

[b]此外，虽然主应许长寿的福份给孝敬父母的儿女们，同时祂也暗示所有顽梗和悖逆的儿女都难逃神的咒诅。为了确保有人遵守这诫命，神藉祂的律法宣告违背这诫命的儿女必被治死，并且死后将要受罚。即使他们逃脱这被治死的审判，神也会亲自以某种其它的方式报应他们。由此我们看到许多这样的人死于战场或争吵；还有一些则在意外的事故中死亡。这些人都证明神的警告并非枉然。一些人到老也未受神的惩治。然而他们在今生却没有神的祝福，他们只能悲惨的渐渐衰竭，为要继续到死后受更重的刑罚。可见，他们的结局与蒙福敬虔的儿女乃是天壤之别！

然而我们也应当顺便提及，神吩咐我们只在「主内」顺从父母（弗六 1）。根据以上所立定的原则这是理所当然的。因父母的地位是神自己赏赐他们的，并与神分享祂的尊荣。所以，儿女对父母的顺从应当引领他们尊荣至高的父。这样，若父母引诱我们违背律法，我们有权力不将他们视为父母，而是局外人想误领我们不顺服我们天上的父亲。我们也当同样以此对待王子，君主，以及一切的掌权者[46]。他们擅自取代神至高的地位是不相称和荒唐的事。相反，他们的地位反而依靠神至高的地位并应当引领在他们之下的人敬畏神。

[b(a)]第六诫（39-40）

「不可杀人。」（出二十 13，Vg.）

39.神的命令

[b]本条诫命的目的是：主以某种合一使人类共存；所以人人都当在乎所有其它人的安全。所以，一切暴力、损害，以及任何伤害我们邻舍身体之事都是被禁止的。相反，神同时也吩咐我们当尽力抢救邻舍的性命；并帮助他们过平安的生活；当抵挡一切伤害他们的事；[b(a)]他们若落在危险之中，当救助他们。[b]你当留意这话是至高的律法官所说的。而要思想神以此规则引领你。究察人心和审断人一切思想的神，若只教训人当有外在的义行，是荒唐的。所以这诫命一样也禁止人心里的谋杀，也吩咐我们要从心里拯救弟兄的性命。的确是人用手杀人，然而盛满怨恨之心却图谋杀人这罪。难道你向弟兄怀恨多嘴却不在心里焚烧伤害他的欲望吗？若你不向他发怒，那你就不可能恨他，因恨不过是持续的怒气。无论你怎样争辩或找任何的借口，总之无法回避这事实——人心何处有怒气或恨，何处就有害人的恶意。若你仍要逃避这事实，那么圣灵已明确的宣告：「凡恨他弟兄的，就是杀人的」（约一三 15 p.）；主基督也宣告「凡向弟兄动怒的，难免受审断；凡咒弟兄是拉加的，难免公会的审断；凡咒弟兄是魔利的，难免地狱的火」（太五 22）。

40.神颁布这条诫命的原因

[b]圣经强调本条诫命的立定有双重的根据：因人是神的形象以及人的肉体。若我们不想破坏神的形像，我们就应当将邻舍看为圣洁的。若我们不愿成为不人道的人，我们就当爱惜别人的肉体，就如自己的一样。我们在别处将探讨这吩咐与基督的救赎和恩典有何关联[47]。主喜悦我们思考人生来就拥有的两件事情因这样的思考会引领我们保护人：当尊敬印在人身上神的形像，也当在他身上看到自己的肉体。这样手指避免流他人之血的人不一定没有犯杀人罪。人若在行为上、在意图上，或图谋任何与邻舍的安全冲突的事，神便将你视为犯杀人罪的。此外，除非你主动的尽自己的能力和使用一切的机会关心他的安全，你就在一样邪恶地违背这律法那样。然而圣经吩咐我们那样关注他身体的安全，以此我们推断我们应当以何等的热诚和劳力关心他灵魂的安全，因主更为看重人的灵魂。

[b(a)]第七诫（41-44）

「不可奸淫」（出二十 14，Vg.）。

41.总论

[b]本条诫命的目的是：因神爱清心和纯洁，我们就应当远离一切的污秽。所以，我们就不当与任何的污秽或肉体放荡的情欲玷污自己。神同时也吩咐我们[b(a)]因而我们生活的各方面都当圣洁和节制。[b]但主特别禁止淫乱，以及诱使我们犯这污秽之罪的一切的情欲。主之所以直接禁止淫乱，这最污秽和最明显的性罪，因它在身体上烙下污点，是要引领我们恨恶一切的情欲。

神这样造人，因祂不喜悦人独居，而喜悦有与他合一的配偶（cf. 创二 18）；那么人在罪的咒诅之下更需要配偶。所以当主设定婚姻时，祂就在人的这需要上给他充足的安排。婚姻关系始于神的权柄之下，也因蒙神的祝福被分别为圣。由此可见除了婚姻以外任何其它的联合在神的眼目中都是可咒诅的；B（a）神预定人婚姻的交通好让我们避免放纵一切的情欲。[b]我们不要自欺，人在婚姻之外与女人同居必定受神的咒诅。

42.独身？

[b]因人的本性，并且更因亚当的堕落所带来的情欲，[b(a)]除非是那些神以特殊的恩典所释放的人，那么男人非与女

人交往不可。各人都当明白神所奖赏他的恩赐。[c]贞操是神赏赐人所不可藐视的美德。然而，神不将之赐给一些人，或暂时的赐给另一些人。所以那些被不节制所搅扰以及无法克服情欲的人应当结婚以保守他们在神赏赐他的呼召上圣洁。[b(a)]对于那些无法自律的人（cf. 太十九 11）。若他们不接受神为他们的不节制所提供的解决方式，就是在违抗神和抵挡祂的诫命。不可叫人向我吼闹。—就如今日许多人所做的那样——他们说依靠神的帮助他们凡事都能做[48]。[a]因神只有帮助那些行走在神所给他呼召的道路上（cf. 诗九一 1，14）。[b(a)]一切不顾神帮助的人，愚昧和轻率的以极力克服自己的情欲，就远离了神的呼召。主宣告节制是祂特殊的恩赐，[b]这与众不同的恩赐神并非不加分别的将之赏赐给所有的人，也不给教会中所有的信徒，而是教会中少数的信徒。首先主特意谈到某一类人为天国的缘故作阉人（太十九 12）——即许可他们毫无拦阻的专心天国的事然而若有人以为做阉人在于自己的能力，保罗之前指出并非所有的人能领受这诫命，惟有神赏赐这特殊恩典的人才能领受（太十九 11）。保罗因此做出结论：「这话谁能领受就可以领受」（太十九 12）。保罗又更清楚的教导：「个人领受神的恩赐，一个是这样，一个是那样」（林前七 7）。

*43.婚姻与这诫命的关系**

[c]圣经明确的向我们起誓，并非所有的人能在独身上持守贞操，即使他努力劳心这样做。主反而赏赐这特殊的恩典给某一些人，为了保守他们更专心服事神。若我们不按神所赏赐我们的能力生活，那么难道我们不是在与神和祂赏赐我们的本性争吵吗？主在此禁止淫乱。因而祂要求我们纯洁和清心。只有一条持守这纯洁的道路：各人当以自己的能力衡量自己[49]。任何人都不可轻率的藐视婚姻，认为婚姻于他无益或多余；人也不可苛求独身，除非他能圣洁的独居。此外他也不可因肉体的庸懒和方便独身，而是因没有婚姻的约束，他就能更用心地尽一切敬虔的本份。既然神只暂时赏赐这恩赐给一些人，人人都当单身生活到他无法再过独身的日子。他若没有节制的能力他就应明白神吩咐他有必要结婚。当使徒保罗吩咐人逃避淫乱时，他就证明这点：「男子当各有自己的妻子；女子也当各有自己的丈夫」（林前七 2）。又说：「倘若自己禁止不住，就可以嫁娶」，只要在主内（林前七 9）。首先，他指多半的男人没有节制的恩赐；其次，祂吩咐一切没有这恩赐的人都当毫无例外的在婚姻上抵挡不洁。所以若那些不节制的人不用这方法解决他们的问题，甚至连在不听从使徒的命令时也在犯罪。而且那不与女人同房的人也不可夸耀，就如他在贞洁的事上无可指责，因为同时他的内心却欲火中烧。保罗将清洁定义为「身体和灵魂都圣洁」。他说，「没有出嫁的是为主的事挂虑，叫身体，灵魂都圣洁」（林前七 34）。他虽然距离支持以上所提到的律例，却同时说娶妻比与妓女同房而污秽自己更好（林前六 15），他还说「与其欲火攻击，倒不如嫁娶为妙」（林前七 9）。

44.信心和纯洁

[b]若夫妻承认他们的关系是蒙主赐福的，保罗教训他们不可以用不节制和放荡的情欲污秽这婚姻。即使婚姻的尊荣能遮掩不节制的污秽，人却不可为此放纵情欲。[b(a)]所以已婚之人不要以为对他们而言凡事都可行，[a]各人都当敬重自己的妻子，妻子也当敬重丈夫。在这敬重之上，他们不可做任何与婚姻的尊荣不相称的事。

[b(a)]在主内的婚姻应当节制和清洁，免得夫妻放纵各种污秽的情欲。安波罗修（Ambrose）以严厉却公平的判断谴责这放荡之罪：他称那在婚姻上不顾廉耻之徒就是与妻子犯奸淫[50]。

[b]最后，再次斥责淫乱至高的律法官是谁？就是那绝对有权占有我们的神，就是祂吩咐我们应当在心灵和身体上正直。所以，在祂禁止我们淫乱时，祂同时也以放荡的衣着、污秽的手势和猥亵的言词引诱别人不洁。亚基老

（Archelaus）对穿戴放荡的青年的谈话极有道理，即不管人在任何的肢体上不洁都是污秽的[51]；因我们在乎的是那恨恶一切在灵魂或身体上不洁的神。万一有人不信，我们要记住神在此诫命上称赞清心。而且在祂要求我们清心，祂同时禁止我们不洁。这样，若你愿意顺服神，即不可欲火攻心，眼目不可充满色欲，不可以粗鄙的珠宝妆饰身体，舌头不可以猥亵的淫词或以毫不节制的贪食玷污自己的思想。因这一切的罪就如脸上的斑痕，污秽人的清心。

[b(a)]第八诫（45-46）

「不可偷盗」（出二十 15，Vg.）。

45.总论

[b]本条诫命的目的是：既然神憎恶不公义，那么我们就应当将各人所应得的归给他（罗十三 7）[52]。所以，神禁止我们觊觎别人的财产，也同时吩咐我们忠实地帮助各人保守自己的财产。

我们要思考人所拥有的一切并非偶然而获得，而是出于至高主耶和华的分配。[b(a)]为此，我们每当以不光彩的手段夺取别人的财富时，我们就是在置神圣洁的律法于脑后而不顾。有多种不同的偷窃行为。其中之一便是以暴力抢夺。另一种则是以诡诈的手段骗取钱财。[b]还有一种则是以看似合法的巧取别人的财物。最后一种则是以甜言蜜语、打着赠送的幌子骗取他人的财物。他假装要送给你。

我们无须赘述偷窃的各种手段。[b(a)]我们当留意，一切这些向我们的邻舍巧取强夺的诡计——因如此的诡计并不是要真诚的关心邻舍，而是要以某种方式欺骗或伤害他——都被视为偷盗。[b]即使这些财产能在法庭上判决给你，神却并不如此判决。因神看出乖僻之人的诡计，这人诓骗单纯幼稚的人，直到他至终受骗上当。神渗透一切苛刻和不人道的法律，就是有权势的人用来压迫和欺诈无助的人。祂看到诡诈的人用以勾引不谨慎之人的诱饵。所有这一切的事情都在人的审判外。这样不公的事情不但在钱财和地产上时有发生，也包括个人的权利，当我们拒绝向邻舍尽当尽的本份时[53]，我们就在骗取他们的财产。若懒惰的管家吞吃他主人的财物，并没有细心照料家务；他或无理的开支或挥霍交付给他的财务；若仆人耻笑主人；若泄密；或在任何方面废去主人的性命或财物；另一方面若主人残暴地侵扰他的奴仆，在神的眼中这一切的行为都视为偷窃。因我们若不按自己的地位尽职尽责，我们就在夺去和滥用他人的钱财。

*46.本条诫命吩咐我们关心别人的财物**

[b]我们若满足于自己的身份，并勤劳的、诚实的和合法的挣钱，我们就在遵守这诫命；只要我们不妄想以不正当的手段发财，也不企图夺取邻舍的财产据为己有；只要我们不以血腥的手段强夺别人的财物为了积蓄自己的产业；只要我们不以疯狂的方式向各处攫取财物，不管采用公平或肮脏的手段，满足我们的贪婪或奢侈的心。[b(a)]另一方面们，我们应当坚持这目标：尽心以自己的劝勉和财物忠心的帮助众人保护他们的财产；但若我们非与不忠心和诡诈的人相处不可，我们要有心里准备放弃自己的一些财物而不要与他们相争。并不止如此：我们也应当与穷困的人分享自己的财物，以我们的盈余援助他们。

[b]最后，我们个人要考虑自己对他人所尽的本份应到何种程度，并至死尽忠尽这本份。[a]故此，群众当以尊荣敬

畏所有的统治者，耐心的忍耐他们的治理，顺从他们的规定和法律，去行一切他们所吩咐不致使神蒙辱的事（罗十三 1 ff.；彼前二 13 ff.；多三 1）。同时，统治者也当眷顾他们的百姓，维持社会的平安，保护义人，处罚作恶的人。他们当管理万事就如他们随时要向神那至高的法官交帐（cf. 申十七 19；代下十九 6 – 7）。教会的牧师应当忠实地传扬真道，拒绝将谬误掺入救恩之道（cf. 林后二 17），反而要向神的百姓传扬纯洁，毫无玷污的真理。他们不但当以教导教训百姓，也当身体力行。总之，他们当采用各等权柄做眷顾羊群的好牧人（cf. 提前三；提后二 4；多一 6 ff.；彼前五）。信徒也当将他们当做神的使者和使徒接受他们，并将至高的主所赏赐他们的尊荣归给他们，也当照看他们生活的需要（cf. 太十 10 ff.；罗十 15，十五 15 ff.；林前九；加六 6；帖前五 12；提前五 17 – 18）。父母当养育、管教，以及教导神所交托给他们的儿女，不当刻薄的惹他们的怒气或致使他们违背父母（弗六 4；西三 21）；反而当爱惜他们，并以温柔和仁慈对待他们，这才与父母的身份相称。正如以上所述，儿女当顺服父母，年幼的当敬重年长的，因主喜悦年长的受人尊敬。同时，年长的当以自己的智慧和经验指导少年的不成熟，不当辱骂或向他们喧嚷，而是温和的劝戒他们。仆人当勤劳和热心顺服主人——不当只在眼前事奉像是讨人喜欢的，反而要从心里遵行神的旨意。同时主人也不当暴躁和固执的对待仆人，也不可以刻薄和虐待压迫他们。反而当将他们视作弟兄，是同一位天父名下的同事，所以当相爱并仁慈的对待他们（cf. 弗六 5 – 9；西三 22 – 25；多二 9 – 10；彼前二 18 – 20；西四 1；门 16）。

这样看来我劝各位当衡量自己的身份和地位，而向他的邻舍尽本份，[b] 而且我们总要留意至高的律法官所制定的律例，使我们确知神是为了我们的心和行为设立这律例，好使我们设法保护和促进他人的幸福和利益。

[b(a)] 第九诫（47-48）

「不可做假见证陷害人」（出二十 16）。

47.总论

[b] 本诫命的目的是：既然神（就是真理）憎恶谎言，我们必须毫无诡诈的诚实相待。所以，我们不可以诽谤或无据的指控陷害人，也不可以欺骗使他的钱财受损，总之，不可以无据的恶言和无礼的言行伤害他人。这诫命同时也吩咐我们以说实话忠心的尽量帮助众人，为了保护他的名誉和财产。主似乎有意要在出埃及记二十三章中解释这诫命的意义，祂说：「不可随伙布散谣言；不可与恶人连手妄做见证」（出二三 1）。同样：「当远离虚假的事」（出二三 7 p.）。主也在另一处经文中警告我们不但不可在民中往来搬弄是非（利十九 16），也警告我们不可欺骗弟兄（利十九 11）。祂在两条具体的诫命中禁止这两种行为。诚然，就如祂在以上的诫命中禁止虐待、无耻，以及贪婪，照样祂在此禁止说谎。正如以上的强调，这条诫命有两个具体的部份。因我们或以恶意和恶毒的背后诽谤损害邻舍的名誉，或艾萨克谎、甚至毁坏他人的形像，夺去他们的财物。然而无论你将这诫命理解为禁止在法庭上做伪证或私下谈论一般的见证都无分别。我们总要留意这一点：神从许多同类的罪中选出某一种罪做典型，其它的罪也就包括在它之下。祂选来做典型的罪是特别污秽的罪。同时这典型的罪更易于延伸到其它同类的罪，包括诽谤和破坏他人的形像，这两种伤害邻舍不公的罪。法庭上的 [b] 假见证总离不开伪证。亵渎和违背神圣灵的伪证在第三诫中被明确禁止。当我们以说实话树立他人的好形像以及使之获益时，我们就在公义的遵守诫命。这条诫命与人而言显然是公平的。既然美名胜过大财（箴二二 1），那么我们破坏他人的名誉比夺去他的财产损害更大。然而在抢夺他人的钱财上，有时我们的假见证与用手扒窃导致一样严重的后果。

48.邻舍的好名誉

[d]然而令人惊讶是，我们多次在这方面不加思索的犯这罪！不常犯这罪之人实在稀少。我们乐于在省察和揭露别人的罪上享受毒气的甘甜。我们也不可以为若在许多的事上不撒谎就得以推脱这罪。因那保护弟兄的名誉免遭谎言损害之人也希望在真理之下保守他的名誉免受玷污，尽管他只在乎他们的名誉不受谎言的损害，这就暗示他承认神将他人的名誉交在他的手中。我们知道神在乎人的名誉，这当主已激励我们保护我们邻舍的好名誉。因此，神普遍的禁止人说人坏话。「恶言」的意思并不是管教人的责备；也不包括指控或法庭上的告发为了惩治，也不包括公开谴责作恶的人，好使其它的恶人战兢；也不包括揭露因无知即将遭遇的危险。我们所说的「恶言」 意思是出于恶意，可恶地指控人以及放肆的损害他人的名誉。

[b(a)]事实上，这诫命甚至于扩张到禁止我们假装以开玩笑的方式[b]恶毒的取笑人。一些人这样说为了赢得别人对他们能言善辩的称赞，虽然伤害别人和使之羞愧，因他们时常以这样傲慢的言语深深地伤害到他们的弟兄。神我们至高的律法官不但统治我们的舌头也一样统治我们的耳朵和心，我们不止否认急于倾听恶毒之言，也急于做出公正的判断一样是被禁止的。我们若说神恨恶舌头的恶言，却接受心里的恶意是极其荒谬的事。[b(a)]所以，我们若真敬畏和爱神，我们就当尽量和在神所吩咐我们爱人的诫命之下，也不应当将舌头或耳朵献给恶言和刻薄的机敏，也不可将心无理的献给无惧的臆测。我们反而当公平地判断他人的言行，也要真诚的在我们的心、耳，和舌头上保守他们的荣誉。

[b(a)]第十诫（49-50）

「不可贪恋人的房屋，等等」（出二十 17，Vg.）

49.本诫命的含意

[b]本条诫命的目的是：既然神喜悦我们满心拥有爱的品格，我们就当驱除心中一切与爱不称的欲望。总括起来，就是：我们不可让任何有害的贪欲侵入我们的心，导致我们邻舍蒙损。这条诫命相应吩咐我们：我们一切所思所想所遇所起，当以我们邻舍的利益为念。然而在此我们碰到一个极为困扰我们的难题。我们以上解释过，「奸淫」和「偷窃」都包括犯奸淫的意念和伤害与欺哄的动机。若是如此，那么神又之后另外禁止我们贪恋他人的钱财看似多余。但只要对意图和贪恋做出区分，这难题就迎刃而解了[54]。因我们在以上的诫命中将意图解释为在私欲束缚人心之后，意志故意许可这罪行。然而贪婪却可在意志有意的许可之外存在，当我们的心受到虚空和邪恶的事物刺激或勾引时，这就是贪婪。主早已吩咐我们当以爱的命令约束我们的意志、计划和行动。祂在此吩咐我们当以同样的命令约束我们的心思意念，好让我们的心思意念没有任何的方面腐败或歪曲，以致于我们的心与爱背道而驰。正如主已禁止我们的心不可倾向和陷入愤怒、恨恶、奸淫、抢劫，以及撒谎，祂在此禁止我们受这些罪的勾引。

50.内心的正直！

[b]主要求我们这样完美的正直并非无理。因谁敢否认人心充满爱有何不妥呢？相反若有人不照爱的标竿而行，谁不会说这人有问题呢？除非人先不顾弟兄的死活而只为自己的私利着想，他怎能向弟兄心怀歹意呢？若你全心满有慈爱，那么你断不会如此起义而行。这样，人心越充满贪恋，他就越缺乏爱。

或许有人会反对在脑海里一略而过的想入非非不能视为贪恋，因贪恋的根源在于人心。我说：这种想入非非不

但占据人的脑海，也同时以贪婪击打和引诱人心，因人一想到他必得到的东西心就格外的激动。所以神吩咐人当有激烈美妙的爱，并且这爱不容许丝毫的贪恋掺杂。神要求人当有善于节制的心，也不容许极小的争执又使人敌对爱的律法。你是否以为我的观点没有权威呢？然而这是奥古斯丁首先为我开路明白这诫命[55]。主预定禁止一切的恶欲。然而，主特意挑选那些众人以为罪吸引人的东西却同时吩咐我们当远离他们。这样，我们就毫无可贪婪的余地。

这就是第二块石版的律法，充足的教训我们因神的缘故我们当向人尽的本份，因爱的整个根基在于神的属性。除非你的教导先以惧怕和敬畏神为根基，否则你在这石版上所教导人的一切本份都无济于事。[e]我即便不提醒，细心的读者也会发现原是一条禁止贪婪的诫命分成两半是邪恶的，[56]神之所以又重复的说「不可贪恋」与我们的观点并不冲突。因在神提到「房子」之后，祂又借着「妻子」为开头列举其它的部份。这就十分清楚的证明神一切所禁止的贪恋都包含在这条诫命中，这也是犹太人的看法；总而言之，神吩咐我们不可偷窃也要保护他人的钱财，不但不可损害或企图以欺骗夺去这些钱财，甚至反而连最小的贪欲都不可起。

（基督的教导包括律法的原则，51–59）

51.律法的总纲

[b]那么，神颁布整部律法的目的就不难理解：基督成全律法上的公义为要使人将生命建立在神圣洁的典范之上。因神在律法上充分的陈明祂的属性，若有人行出律法所吩咐的一切，他就必定在今世彰显出神的形像。为此，当摩西特意提醒以色列人律法基本的教导时说：「以色列啊，现在耶和华——你神向你所要的是什么呢？只要你敬畏耶和华——你的神，遵行祂的道，爱祂，尽心尽性事奉祂，遵守祂的诫命律例」（申十 12－13，cf. Vg.）。每当摩西指出律法的总纲时，祂就在以色列人面前重复这话。律法的目的便是：使人以圣洁的生活与神联合，也如摩西在别处所说，使人专靠神（申一一 22 或三十 20）。

b(a)神所要求完美的圣洁都包含于两块石版之上「你要尽心、尽性、尽力爱耶和华——你的神」(cf. 申六 5 p.；十一 13），「却要爱人如己」（利十九 18 p.；cf. 太二二 37，39）。首先，我们的心里当充满对神的爱。这必将流露出对邻舍的爱。[b]当保罗说这话时含意正是如此：「命令的总归就是爱，这爱是从清洁的心和无愧的良心，无伪的信心生出来的」（提前一 5 p.）。保罗将无愧的良心和无伪的信心放在首位。换言之，这就是产生爱心的真敬虔。

那么，若有人以为律法只教导人有关行义的一些基础之事，就是人用来开始做学徒的学问，却没有引领人到达行善的真境界。因为世上没有比摩西和保罗在律法上所颁布的更完美的原则。若有人不满足于被教导如何敬畏神、属灵的敬拜祂、遵守诫命、跟从主正直的道路，至终拥有无愧的良心、无伪的信心以及真诚的爱，那么他将往何处去寻更完美的标准呢？因此我们确知，十诫的确教导人在敬虔和爱上一切所当尽的本份。因那些以为律法不过所教导的是枯燥和乏味的初步知识的人就如律法只教导人神旨意的一半——保罗向我们证实，这些人完全不明白律法的目的。

52.圣经为何有时只提到第二块石版？

[b]基督和使徒既因在总括律法时，有时不提第一块石版，许多人便妄将之运用在第一块石版上。在马太福音中，基督将公义、怜悯，以及信实称为律法上更重的事（太二三 23 p.）。我深信他在这里所说的「信实」是指诚实待

人。然而一些人将之解释为对神的敬虔而把它扩充到整个律法[57]。

显然这是愚蠢的做法。因基督所指的是那些仍当用来证明自己是否公义的行为。若我们赞同这点，我们就不会再怀疑基督在另一段经文中回答少年人的提问。他问的是当遵行哪些诫命才得以获得永生，基督精练地回答到（太十九 16－17）：「不可杀人；不可奸淫；不可偷盗；不可做假见证；当孝敬父母；又当爱人如己」（太十九 18－19）。因神在第一块石版上所要求的顺服通常是从人心的意图和神所吩咐的仪式上看出。人心的意图是隐藏的，并且就连假冒伪善的人也不断的忙于表面的仪式。然而惟有藉后半爱人如己的诫命才得以看出人心真实的公义。

[e]在先知的书卷上这事常常发生，甚至连对圣经只有一般了解的人也知道这点。先知们几乎每一次劝人悔改、信神、公义、怜悯，以及公平时都不提律法的前半部份。他们这样做并不是忽略人当敬畏神的本份，反而要求人当以义行证明对神的敬畏。的确，众所周知：当他们吩咐人遵守律法时，他们常常强调律法的后半部份，因诫命的后半部份具体的证明人对公义和正直的热诚。我们在此无须罗列别处的经文，因证明我在此所谈论的并不困难(e.g., 赛一 18）。

53.信心和爱心

[b]然而你会问：「难道无为的以人生活比以敬虔尊荣神更能证明公义的本质吗？」断乎不是！但除非人真诚的敬畏神，他便难以在所有的方面保持对人的爱，这也是他是否敬虔的明证。此外，既然主清楚的知道，也以先知的口证实，人无法行事使神获益，祂并不限定我们向祂尽本份，而以向邻舍行善操练我们（cf. 诗十五 2－3，Vg.；十六 2，EV）。所以保罗说圣徒的完美完全在乎爱人如己是理所当然的（弗三 19；一 5；西三 14）。祂在别处称爱为「成全律法」也接着说：「爱人的就完全了律法」（罗十三 8）。又说，「因为全律法都包在『爱人如己』这一句话之内了」（加五 14 p.）。保罗在以下的话中证明他的教导与基督的教导相同：「你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理」（太七 12）。显然，律法和先知书卷都将信心和神所要求人的敬拜都放在首位，而将爱放在次要的地位。主在此的含意是律法只吩咐我们以正直和公平待人，好让我们因此以行为证明对神的敬畏。

54.对邻舍的爱

[b]这样，我们要持守这原则：我们越在爱人的吩咐上结果子，我们的生活就越符合神的旨意和律法的要求。[a]在整部律法上，我们看不到半句吩咐人为了自己肉体的利益当行或不当行的事情。无用说，因人生来极为倾向自爱——[c]不论他有多远离真理，他们仍然不忘自爱——[a]神无须再颁布律法加增这已过度的爱[58]。非常清楚，我们遵守诫命并不在乎爱自己而在乎爱神和邻舍；我们越不以自己的益处为念就越能过善良和圣洁的生活，而那完全以自己的益处为念之人却过越败坏和邪恶的生活[59]。

事实上，主为了向我们表明我们对邻舍的爱应当有多大（利十九 18），祂以我们对自己的爱来衡量这点，因人对自己的爱是最强烈的。我们当勤勉的思考主所说的这句语重心长的话。因祂并没有向一些无知的哲学家将自我的爱放在首位[60]，而将对邻舍的爱放在次要的地位[61]。祂反而吩咐人将对自己与生俱来的爱转移到别人身上。故而，保罗说「爱不求自己的益处」（林前十三 5）。这些哲学家们的论理不值分文：爱自己的规则必不次于所爱的对象。然而主却没有制定我们对别人的爱所应当低于自我之爱的规则。主表明自从人类堕落之后，人用爱这情感只爱自己。

祂吩咐我们当将这爱延伸到他人身上，并且我们对别人的爱应当以对自己的爱一样热烈。

55.谁是我们的邻舍？

[b(a)]既然主在撒马利亚人的比喻上告诉我们「邻舍」这词甚至包含素不相识的人（路十 36），[b]我们不当将爱人的吩咐仅限于熟人身上。与我们相处越亲密的人，我们帮助他的责任更大。亲戚与亲戚之间、熟人与熟人之间，或邻居与邻居之间的关系越紧密，他们互相所分享的义务就更大，这是人之常情。这并不冒犯神，因这是出于神的护理。然而我说：我们当存朴实的爱毫无歧视的爱整个人类；在这吩咐上化外人与希腊人一样、配得和不配得的人一样，还有和敌人也是一样，因我们乃是为神的缘故而不是为他们自己的缘故爱他们[62]。我们一旦偏离这准则，就必被众多的谬误所缠。所以若我们的暗示正确无误的，我们不可先将眼光转向人，因如此行倒会激发我们的恨恶而非爱，而是应当先仰望神，祂吩咐我们将我们对祂的爱延伸到众人，以便我们持守这不变的原则：不论人的本性如何，我们仍要爱他因我们爱神。

56.「福音上的劝勉」？

[a]这些诫命——「不可报仇；当爱你的仇敌，」从前被颁布给所有的犹太人之后传给所有的基督徒——学者们却将这些诫命演变为「劝勉」，听从或不听从在于我们自己。这是极大的无知或恶毒！而且，他们将这些「劝勉」强加在修道士身上根深蒂固，因修道士们攻克己心要遵守这些「劝勉」就被视为比普通的基督徒更为圣洁。他们之所以没有将这些劝勉当作律法，尤其就在律法之下的基督徒而言[63]，这些劝勉过于严厉和沉重。去掉他们是否也如此废除我们当爱人如己的神永恒的律法呢？[b(a)]律法上是否有分别看待神诫命的吩咐吗？相反，律法难道不是严厉的吩咐我们要爱仇敌吗？这是什么样的吩咐：当给饥饿的仇敌饭吃（箴二五 21）；当将仇敌迷路的牛或驴牵回正路，也当帮助压在重驮之下仇敌的驴（出二三 4－5）？难道我们当为仇敌的缘故善待他的牲口而不善待仇敌自己吗？[a]难道主的道不是永恒的吗：「伸冤在我，我必报应」（来十 30；cf. 申三二 35）。[b]圣经在别处更明确的教导：「不可报仇，也不可埋怨你本国的子民」（利十九 18）。他们或要将这些吩咐从律法上抹去或承认是主这律法官所亲自颁布的，他们也不可错误的以为神只不过提供人一些劝勉而已。

57.爱仇敌的吩咐是真实的诫命

[b(a)]那请问他们以荒唐的曲解所藐视的这些吩咐含意是什么呢？[a]「要爱你们的仇敌，[b(a)]为那逼迫你们的祷告，恨你的，要待他好！咒诅你们的，要为他祝福！」（太五 44－45，conflated with 路六 27－28）。[b]难道我们不当与屈梭多模(Chrysostom)在此一同作出结论吗？他说，这些话语带有吩咐的性质就清楚的显明不是劝勉而是命令[64]？当神将我们从祂儿子的名份上抹去时，我们还剩下什么呢？[b(a)]然而根据他们的观点，惟有修道士才算是天父的儿女；只有他们才敢称神为父。[b]这样，教会将会如何呢？她将沦为外邦人和税吏的教会。因基督说：「你们若单爱那爱你的人，有什么赏赐呢？就是税吏不也是这样行吗？」（太五 46－47、路六 32；太十八 17）。我们即使仍被称为基督徒，但神却将天国的产业从我们手中夺去，那我们真是幸运的人！奥古斯丁的争论不乏说服力：「当主禁止我们犯奸淫时，祂不但禁止我们与朋友的妻同房，祂一样也禁止我们与仇敌的妻同房，当祂禁止偷窃时，祂禁止一切的偷窃，不管是朋友和仇敌的钱财。」[65]保罗将这两条诫命——「不可偷盗」以及「不可奸淫」——为爱人如己的诫命。事实上，祂也教导这两诫包含在「爱人如己」这诫命中（罗十三 9）。所以只有两种可能，保罗或错误地解释了律法，或神的吩咐的确不但命令我们爱朋友也当爱仇敌。为此，那些将神的儿女所共负的轭肆无忌惮摔掉之人因此证明他们是撒但的儿女。或许你想明白，他们传扬这教义是出于无知还是无耻。所有的教父都一同宣告这些都是

实在的诫命。甚至贵格利（Gregory）在他的时代坚持说，当时无人怀疑这点。他认为这些吩咐是神的命令无可争议[66]。[a]他们在这事上争辩是何等愚昧！他们说爱仇敌对一般基督徒而言是无法担当的重担！就如任何的诫命都比尽心、尽性，以及尽力爱神更困难！相比这诫命，任何的诫命都应易于遵守——不管是要爱仇敌或从心中除掉一切报复的念头。律法上一切的诫命对于我们软弱的肉体而言都是难以遵守的，甚至包括最容易遵守的诫命（cf. 太五 18；路十六 17）。我们在主里面才有行善的能力。「让主赏赐我们祂所命定的一切，并随意命令我们。」[67]当在恩典之下的基督徒并不意味着在律法之外放荡不羁，而当嫁接在基督里。基督的恩典救我们脱离律法的咒诅，并且祂的灵将这律法刻在我们心里（耶三一 33）。保罗之所以称恩典为「律」，并不表示恩典是某种律法，而是在与神的律法作对比（罗八 2）。这些人在「律法」这术语之下毫无意义的吵来吵去。

58.可赦和不可赦之罪的区分毫无根据！†

[b]他们所称为「可赦之罪」 是某种同类的东西 ：或内心的不敬虔——违背律法的前半部份，或直接触犯第四诫。这是他们对不恕之罪的定意：不恕之罪是没有长久留在心中未经特意许可的欲望[68]。但我说：它之所以闯入心里是因为人心缺乏律法所要求的正直。神禁止我们「不可有别神。」当人心被不信这奸诈的诡计所诱惑时，就开始摇动——当他突然受欲望的侵袭而转向别处寻求祝福时——然而这些稍纵即逝的欲望难道不是来自那急于引进这些诱惑的心灵空虚之处吗？而且，神吩咐我们要「尽心、尽性、尽意、尽力的爱祂」。那么，除非人全心专心爱神，他便离弃了顺服律法。因我们的良心里所兴起攻击神的国度阻碍并阻碍神预旨的仇敌证明神的宝座并没有坚固的立在其中。在第十诫的阐释中证明这些念头也是神所禁止的[69]。有恶欲侵袭我们的心吗？我们就已犯了贪婪之罪，结果是违反了律法。因主不但禁止我们起念或图谋有损于他人的事，甚至禁止我们欲火攻心。人一切对律法的过犯都使神的咒诅落在人身上。所以，就连那犯最轻微贪欲之人也难逃死罪。[c]奥古斯丁说：在衡量罪时「我们不可以诡诈的天平随己意判断说，『这罪是重的』；『那罪是轻的。』我们反而就如从主的银库中取出圣经当作衡量的标准，也让这标准判定罪的轻重。实际上不是要衡量，我们反因承认主早已衡量过。」[70]圣经在这事上怎样说呢？当保罗称死亡就是「罪的工价」时（罗六 23），显然他表明这可憎的区分他未曾知道。既然我们过于倾向掩饰自己，那么我们决不可以这缓解罪的区分抚慰我们迟钝的良心。

59.每一种罪都是必死的罪！

[b]但愿他们思考基督所说的这话：「无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教训人这样做，他在天国要称为最小的」（太五 19 p.）！当他们擅自减轻违背律法的罪时，就如并非所有的过犯都当被判死罪，难道他们不在主所在此斥责的人之列吗？然而他们不当只衡量律法的吩咐，也当仰望颁布律法的神。因人在最小的过犯上违背神所颁布的律法，就是将神的权柄置之不理。难道他们以为在任何的事上玷污神的威严是小事吗？若神在律法上已起誓祂的旨意，那么一切违背律法的都不讨神的喜悦，难道他们幻想神的愤怒软弱到无力到立即判人死刑吗？神已清楚的宣告过这一点，只要他们留心倾听祂的声音，而不是以自己无知的巧计隐瞒这清楚的真理。祂说：「犯罪的，他必死亡」（结十八 4，20，Vg.）。还有以上所引用的经文[71]： 「罪的工价乃是死」（罗六 23）。他们尽管承认一些行为是罪，因他们无法否认，但他们却争辩说这些行为并不是致死的罪。但因他们至今仍过于沉醉于自己的愚蠢，他们当至少在这事上学会聪明。然而他们若仍固执己见，争吵不休我们就不理他们。神的儿女都当坚持所有的罪都是必死的。因罪违抗神的旨意，就必然激怒神，也就违背律法，而且一切违背神律法的人都毫不遗漏的伏在神审判之下。圣徒的罪是可赦免的，这并不是因为他们是圣徒本身，而是因为神怜悯他们而得赦免。

[1]许多中世纪的基督教教育手册都有包括十诫、信经，和主祷文，譬如英国的 *Lay Folk's Catechism,* attributed to John Thoresby, archbishop of York (d. 1373). Pannier 告诉我们有一本专门教导十诫的法文教科书，*Les fleurs des commandemens* (1490, revised 1516): (*Institution* I. 322, note on p.197). 1529 年 马丁路德开始用这些手册教训信徒，而且加尔文在他的 *Instruction et confession de foy* (1537) 中讨论他所使用的这些手册 (*seriatim*); tr. Fuhrmann, *Instruction in Faith* 8, pp. 24–32。

[1]I. 7. 1–2.

[1]I. 1. 2.

[1]II. 1–6.

[1]"*Dictat lex illa interior.*" 参阅这段下面的教导，"*in lege naturali.*" 在基督教要义中加尔文提到自然律多半是与良心有关——常常也是与民法、道德，和基督徒在社会上的责任有关。参阅 II. 2:22, 在这里 加尔文 解释保罗有关自然律之最关键的经文（罗二 14–15）; 参阅 II. 7. 3–4; II. 8. 1–2, 53; III. 19. 15–16; IV. 10. 3; IV. 20. 11（「自然的道德」）; IV. 20. 15（爱的原则）; IV. 20. 16（「为自然律作见证的道德律」）. 加尔文 视十诫为来自神的命令，并且这些命令表达和解释那刻在众人心里的自然律。这是基督教传统的观点。拉谭修斯引用西塞罗 在 *De republica*, III. 22 一段关键的话。这一段教导人的理智与大自然是一致的。拉谭修斯引用这句话之后问：还有什么基督徒能如此正确地解释神的律法呢？: *Divine Institutes* VI. 8 (CSEL 19. 508 f.; MPL 6. 660 f.; tr. ANF VII. 171). 参阅奥古斯丁, *Confessions* II. 4. 9 (MPL 32. 678; tr. LCC VIII. 54). 阿奎那在他的 *Summa Theol.* 中详尽地教导自然律 (I IIae, questions xci. 1–3; xciv; c. 1–5)。他说十诫的原则和人与生俱来的理智是一致。神学家也习惯将自然律和太七 12 中的金律相提并论：see Gratian, *Decretum* I. 1 (Friedberg I. 2). J. T. McNeill 在他的文章 "Natural Law in the Thought of Luther" 中讨论自然律的发展，*Church History* X (1941)，为了更明白加尔文对自然律的立场，请参阅 "Natural Law in the Teaching of the Reformers,"

Journal of Religion XXVI (1946), 168–182 以及它所推荐的参考书。请参考加尔文的解经书和讲道：Comm. Romans 2:14–15; *Sermons on Deuteronomy cxix* (on Deuteronomy 19:14–15) (CR XXVII. 568); *Sermons on Job* ci, on Job 28:1–9 (CR XXXIV: 503 ff.); Comm. *Harmony Four Books of Moses, "Praefatio in legera"* (CR XXIV. 209–260). 在此 加尔文 认为神藉十诫再次教导祂的百姓自然律。他也认为摩西的五卷律法书的教导都浓缩在十诫之内。

[1]参阅 I. 1. 2, 脚注 6. 加尔文在这段中清楚地教导律法和良心在归正上有何参与。

[1]II. 5. 10; II. 7. 4; II I. 17. 1–3, 6, 7.

[1] 奥古斯丁, *City of God* XIV. 12 (MPL 41. 420; tr. NPNF II. 273); *On the Good of Marriage* 23. 30 (MPL 40. 393; tr. NPNF III. 411); *Contra adversarios legis et prophetarum* I. 14. 19 (MPL 42. 613).

[1]II. 7. 1–12.

[1]参阅 Plato, *Laws* IX. 862 (LCL Plato, *Laws* II. 228 f.).

[1]参阅 Melanchthon, *Loci communes* (1521), ed. Engelland, *op. cit.*, p. 73; tr. Hill, *op. cit.*, p. 153.

[1]Melanchthon, *Loci communes, loc. cit.,* and in Engelland, pp. 130 f.; tr. Hill, *op. cit.*, pp. 224 ff.; Aquinas, *Summa Theol.* I IIae. xci. 5. 参阅 Comm. Psalm 19:8.

[1]亚里士多德所举的例子——他教导某些事情不能用律法来判定。他的隐喻是 Lesbian 具有弹性的尺。*Nicomachean Ethics* V. 10. 1137b (LCL edition, pp. 314 f.).

[1]阿奎那, *Summa Theol.* I IIae. xcviii. 1.

[1]加尔文在这里用「两块石版」（出二四 12；林后三 3，等等）代表十诫的前后半是传统的说法（前半 1－4 诫，后半 5－10 诫）。前半的诫命是我们对神的责任，后半的诫命是我们对人的责任。他在下面第 12 段和在 Comm. Harmony of the Evangelists, on Matt. 22:37 中为这说法辩护。

[1]Lombard 的排列法 *Sentences* III. 33. 1. 2 (MPL 192. 830 f.)，也是罗马天主教和路德会的排列法。(参阅 Melanchthon, *Loci communes* 1521, ed. Engelland, *op. cit.*, p. 46.)参阅 *Catholic Encyclopedia* 文章，

"Commandments of God"。这文章说 奥古斯丁支持天主教的排列法，而 Philo Judaeus 和 俄利根 支持加尔文的排列法。

[1]俄利根认为出二十 4 为「第二诫」，*Homilies on Exodus homily* 8:3 (MPG 12. 355)。

[1] 奥古斯丁, *Against Two Letters of the Pelagians* III. 4. 10 (MPL 44. 594; tr. NPNF V. 406). On "*umbratili Sabbathi praecepto*" here，参阅 II.7. 1, note 2.

[1] 奥古斯丁, *Letters* 4. II (MPL 33. 217; tr. FC 12. 276); *Sermons* 33. 3: "*propter Trinitatem tria praecepta*"

(MPL 38. 208).

[1]*Eruditi commentar 2 in Matthei Evangelium, opus imperfectum*, 作者不详。它与 Homilies of Chrysostom 是一起出版的，homily 49 (MPG 56. 910)。

[1]Josephus, *Antiquities of the Jews* III. 5. 8. 101; III. 6. 5. 140 (LCL Josephus IV. 364 f., 380 f.). Cf LCC XXIII. 118, note 7.

[1]参阅 II. 10. 10－18。加尔文详细地解释选民在今世的患难是为了叫他们仰望来世的福份。

[1]I. 4. 3.

[1]"*Laudisque confessione.*" 参阅 III. 4. 9. 在此加尔文说用诗四二 4 的 "*confessio*" 这一字证明人当向神父认罪是毫无根据的。

[1]I. 13. 1.

[1]I. 12. 3.

[1] 奥古斯丁, *City of God* XIX. 23 (MPL 41. 654; tr. NPNF II. 415－418).

[1]I. 11. 2, 12.

[1] *"Nam hoc Dei nomen a fortitudine ductum est".*

[1]拉丁文作 *Oratio obliqua*。

[1]加尔文认为这里和申五 9 正确的翻译是：「向他们发慈爱，直到千代」。这是所有基督教要义版本的教导，也是他在他的 *Instruction in Faith,* 1537 (tr. Fuhrmann, p. 26) 中的教导。参阅 II. 10:9。他在他的 Comm. *Four Books of Moses, Exodus* 20:6 提到这翻译四次。许多法文、英文，和德文版本的圣经也如此翻译。参阅 J. M. P. Smith, *The Bible: An American Translation*; L. Segond's revised French edition; Fr. Noetscher's German edition; 请参阅 A. H. McNeile, Westminster Commentaries, *Exodus*, p. 117 的解释。加尔文再三地用这经文证明神极为宽广的怜悯，譬如 IV. 16. 9. 这并不表示加尔文相信人类将在世上维持如此长久的时间。

[1]加尔文是从重洗派者那里第一次接触这教导。他写他的 *Psychopannychia*（1534，1542 年出版的）为了反驳他们。他在日内瓦 (1537) 和斯特拉斯堡 (1539) 与他们争办。慈运理在他的单张 *In Catabaptistas strophas elenchus* (1527) 中也反驳了这教义 (Zwingli, *Opera,* ed. M. Schuler and J. Schulthess III. 406 ff.; tr.

S. M. Jackson, *Selected Works ofHuldreich Zwingli,* “Refutation of Baptist Tricks,” pp. 206 ff.). 加尔文 也在他的 *Brieve instruction contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes* (1544) 中反驳重洗派者的这教义，seventh article (CRVIII. 92 ff.; 参阅 OS III. 361). 参阅 W. E. Keeney, *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice,* 1539–1564 (Hartford Seminary dissertation, 1959), pp. 212 ff.。

[1]慈运理, *In Catabaptistas strophas elenchus, 1527, loc. cit.*; 加尔文, *Brieve instruction: contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes* (1544), pp. 95 f.。

[1]他在这里所责备的立场是慈运理所主张的(op. cit., p. 408)。在 1536 年的基督教要义版本中加尔文 的立场与慈运理的一样(ch. 5; *De lege,mandatum in*; OS I. 45 f.)。

[1]Bucer, *In sacra quatuor Evangelia, enarrationes perpetuae* (Strasbourg, 1536), pp. 135 ff.

[1] 奥古斯丁, *Against Two Letters of the Pelagians* III. 4. 10 (MPL 44.194: tr. NPNF V. 406); *Sermons* cxxxvi. 3 (MPL 38. 752). 参阅 II. 7. 16, note 22.

[36x]「或至少……作王」这句话出自 1545 年的版本。

[1] *“Spiritualis quietis adumbrationem”*; 参阅 *“umbratile”* in sec. 28. 安息日预表天上的安息也是奥古斯丁的教导，*Against Two Letters of the Pelagians, loc. cit.; Sermons* 9. 3. 3; 33. 3. 3 (MPL 38. 77, 208); *Letters* 4. 9. 17 (MPL 33. 212; tr. FC 12. 274). J. A. Hussey 在他的 Bampton Lectures, 1860, lectures 3 to 6 中教导历史上的基督徒对安息日的看法。这作品值得我们参考。

[1]Gregory the Great, *Moralia in Job* 35. 8. 15–17 (Job 42:8) (MPL 76. 757 ff.; tr. LF XXXI. 671 ff.). 参阅 Bucer, *In sacra quatuorEvangelia, enarrationes perpetuae,* pp. 299 f.

[1]Bucer, *In sacra quatuor Evangelia, enarrationes perpetuae,* p. 300.

[1]其中一些「激进份子」在 1537 年到了日内瓦。这是因为那里的一位公民 Colinaeus 因他对洗礼和安息日不正统的观念被关在监狱里。Christopher Fabri，在 Thonon 的一个牧师，写信给日内瓦的牧师告诉他们这个消息。Herminjard 把这信带给他们。信上也有 Herminjard 的一些解释 (*Correspondance* IV. 270 ff.)。

[1]这里和 34 段清楚地表示 加尔文（就如韦敏斯德公认信条的教导一样 [XXI. 8]）认为礼拜天并不是指旧约的安息日改到每个礼拜的第一天，而是指在旧约的安息日取消后，为了教会的秩序和信徒的造就另外设立的一个新的日子。

[41x]这句话出自 1545 年的版本。

[1]加尔文在这里指的是 Cassiodorus, *Historia tripartita* IX. 38，而且这一段是出自 Socrates 的 *Ecclesiastical History* 5. 23 (MPL 69. 1153; MPG 67. 625 f.; tr. NPNF 2 ser. II. 130)。然而 Cassiodorus 没有提到对佣人的压迫。路德在他的大要理问答中强调安息日是歇工之日 (1529)。英国的改革者也有同样的教导，譬如 John Hooper and Thomas Becon. 参阅 Parker Society, Hooper, *Early Works,* pp. 337–351; Becon, *Catechism,* etc., pp. 82 f。

[1]参阅 Albertus Magnus, *Compendium veritatis theologicae* (Venice, 1485) V. 62; Aquinas, *Summa Theol.* IIIae. c. 3 ad 2; II IIae. cxxii. 4 ad 1.

[1]See *Catholic Encyclopedia* articles “Constitutions,” “Constitution, papal.” 加尔文反对守旧约式的安息日。从中世纪开始，有许多更正教徒以律法主义的方式守安息日。中世纪的悔罪规则书中也包括对违背安息日之人严厉的处罚。参阅 J. T. McNeill and H. M. Gamer, *Medieval Handbooks of Penance* (Records of

Civilization XIX), index, s.v. “Sunday.” 加尔文的立场与第二瑞士信条 XXIV 相似。这信条「禁止以犹太人的方式守安息日」。

[45]“*Dispositionis.*” 参阅 I. 13. 6: *“Dispositionem vel oeconomiam”*.

[46]参阅 IV. 20. 32.

[47]III 7. 2－7; III. 20. 38, 45－46; IV. 1. 11－19; IV. 14. 9; IV. 17. 38－40.

[48]Eck，*Enchiridion*，第十九章讨论神父独身 (1541, fo. 129b)。

[49]这与 Horace 的教导一样，Epistles I. 7. 98 (LCL edition, Horace, *Satires, Epistles, and Ars Poetica*, pp. 302 f.)。

[50] *Augustine, Against Julian* II. 7. 20。 奥古斯丁在这里引用安波罗修对林前七 29 的解释。这作品已经绝版了 (MPL 44. 687; tr. FC 35. 79)。

[51]OS III. 383, note 2.

[52] *“Unicuique . . . suum.”*

[53] 路德和 Bucer 也有类似的教导。Bucer 的 Das ihm selbs (*Traita de l'amour du prochain*) (1523) 特别强调这教导; French tr. H. H. Strohl (Paris, 1949), pp. 55 f.; English, P. T. Fuhrmann, *Instruction in Christian Love,* p. 40。

[54]参阅 II. 2. 24; III. 3. 11－13; IV. 15. 11－12.

[55] 奥古斯丁, *On Christian Doctrine* I. 23－26 (MPL 34. 27 ff.; tr. NPNF II. 528 f.).

[56]参阅 II. 8. 12, note 16.

[57]Melanchthon, *Annotationes in Evangelium Matthaei* (1523), fo. 46a.

[58] 奥古斯丁, *On Christian Doctrine* I 23－26 (MPL 34. 27 ff.; tr. NPNF II. 528 f.).

[59]从 54 段的一开始到此脚注，加尔文的教导与马丁路德 的 *Short Exposition of the Decalogue, the Apostles' Creed, and the Lord's Prayer,* 1520 的一段话很像。这段就是他对十诫的结论 (Werke WA VII. 214; tr. B. L. Woolf, *Reformation Writings of 马丁路德* I. 82 f.)。Luther 的 *Betbuchlein,* 1522 (Werke WAX. 2. 388) 一字不漏地重复这句话。

[60]“filauti,a.”

[61]参阅 Lombard, *Sentences* III. 28, 1; 29. 1 (MPL 192. 814 f.); Aquinas, *Summa Theol.* II IIae. 26. 4－5. 在这段中 加尔文 采用三个字，意思与英文的 “love” 和 “charity” 相同：*amor, dilectio, charitas* 这三个字的含意，不管在 加尔文 或当代其它作者的作品中都是大同小异。Ludovico Vives 出了 奥古斯丁 的 *City of God* 很厚的版本 (1522)。在这版本中他说 *amor* 和 *dilectio* 在圣经上的含意没有两样。Vives 说世俗的作者习惯用 diligo 表达比较清淡的爱，用 amo 表达热烈的爱。他说 *amor* 比 *dilectio* 更常带有色情的含意。(奥古斯丁, *Of the Citie of God, with the Learned Comments of Jo. Lod. Vives* [London, 1620], p. 478.) Helene Petre 的 *Caritas: etude sur le vocabulaire Latin de la charite Chretienne*, 研究拉丁文对「爱」的表达，有同样的结论。他在 pp. 79－98 中引用奥古斯丁、Isidore of Seville (d. 636) 以及其它基督教拉丁文之作者的话。Isidore 在教父的作品中作区分：*amor* 和 *dilectio* 有好也有不好的含意，但 *caritas* 只有好的含意 (Isidore, *Libri differentiarum* II. 37. 142; MPL 83. 92.)。

[62]参阅 III. 7. 6.

[63]参阅 阿奎那, *Summa Theol.* I IIae. cviii. 4; II IIae. clxxxiv. 3; clxxxvi; Melanchthon, *Loci communes*,

1521 (ed. Engelland, *op. cit.*, p.118).

[64]Chrysostom, *De compunctione cordis* I. 4 (Chrysostom, *Opera*, Paris, 1834, I. 157; MPG 47. 399 f.); Chrysostom, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III. 14 (MPG 47. 372 ff.).

[65] 奥古斯丁, *On Christian Doctrine* I. 30. 32 (MPL 34. 31; tr. NPNFII.531f.)。这是奥古斯丁对罗十三10的解释：「爱是不加害与人的」。 奥古斯丁说「我们应当将万人看作自己的邻舍」。

[66]Gregory the Great, *Homilies on the Gospels* 2. 27. 1 (MPL 76. 1206).

[67] 奥古斯丁, *"Da quod iubes et iube quod vis,"* in *Confessions* X. 29. 40; xxx2. 45 (MPL 32. 796, 798; tr. LCC VIII. 225,228). See also *On Grace and Free Will* 15. 3 (MPL 44. 899; tr. NPNF V. 456 f.); *On the Perseverance of the Saints* 20. 53 (MPL 45. 1026; tr. NPNF V. 347); *On the Spirit and the Letter* 13. 22 (MPL 44. 224; tr. NPNF V. 92). 参阅 5. 7, note 17.

[68]阿奎那，*Summa Theol.* I IIae. 14. 20; 参阅 III. 4. 28.

[69]这章的第49和第50段。

[70] 奥古斯丁, *On Baptism, Against the Donatists* II. 6. 9 (MPL 43. 132; tr. NPNF IV. 429).

[71]在上一段中。

[e]第九章

虽然犹太人在律法时代认识基督，但基督到了福音时代才被清楚的启示[1]

（关于基督恩典的预言和应验，1–2）

1.新约时期信徒的优势

[e]神在古时借着除罪祭和献祭证实祂父的位格[1]，以及将祂的选民分别出来，并不是枉然的。祂当时向犹太人启示自己，如今却更清楚地向我们启示。所以，在玛拉基劝犹太人专心遵守摩西的律法（因在他离世后会有一段时期不再有先知）之后，他接着宣告：「必有公义的日头出现」（玛四2）。他的这话教导我们：当时的信徒藉律法仰望基督的降临，但以后神将藉基督的降临更明亮地照耀后来的信徒有关祂救恩的旨意。彼得也说：「众先知早已详细地寻求考察这救恩」，就是神现今藉福音所清楚彰显的救恩（彼前一10），以及：「他们得了启示，知道他们所传讲的一切事，不是为自己，乃是为你们。那靠着从天上差来的圣灵传福音给你们的人，现在将这些事报给你们」（彼前一12 p.）。他这样说并不表示这教导对于古时的百姓和先知本身毫无用处，而是因为他们没有藉此教导获得神藉他们赏赐我们的宝藏！神现今将他们所预言的恩典摆在我们眼前。他们只是浅尝这恩典；而我们却更丰盛的享受这恩典。基督也宣告摩西为祂作见证（约五46），然而祂也强调我们所拥有的恩典远超过当时的犹太人。基督对祂的门徒说：「但你们的眼睛是有福的，因为看见了；你们的耳朵也是有福的，因为听见了。我实在告诉你们，从前有许多先知和义人要看你们所看的，却没有看见，要听你们所听的，却没有听见」(路十23 - 24，太十三16 - 17，conflated）。神所赏赐我们的恩典超过圣洁的族长——那些世上少有的敬虔之人——这就证明福音的启示远超过旧约律法的启示。基督在另一处相似的经文中也教导：亚伯拉罕欢欢喜喜的仰望基督的日子（约八56）。虽然亚伯拉罕只从远处望见，但他仍确信这盼望。所以这圣洁的族长直到死都满有荣耀的大喜乐。并且施洗约翰的论述——「从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将祂表明出来」（约一18）——并不表示在基督降临之前已死的圣徒没有明白或看见神在基督身上最明亮照耀的真理。然而约翰在将我们的光景与他们的作比较时教导说：那些他们曾

瞥见奥秘的影儿如今却清楚的向我们显明。希伯来书的作者明确地解释这点：「神既在古时借着众先知多次多方的晓谕列祖，就在这末世借着祂儿子晓谕我们」（来一 1－2 p.）。我们如今认识神的独生子为「神荣耀所发的光辉，是神本体的真相」（来一 3 p.），就是古时犹太人所认识的基督。之前我们已提到过保罗的看法，即是基督自己带领犹太人出埃及（林前十 4）[1]。而且，保罗在另一处也教导我们：「那吩咐光从黑暗里照出来的神，已经照在我们心里，叫我们得知神荣耀的光显在耶稣基督的面上」（林后四 6）。因当父神在基督身上显现时，就如使自己成为可见的；虽然祂从前的显现如同影儿模糊不清。可见，在这明亮如日午的启示下，心盲之人的堕落和忘恩负义就更可憎！保罗也说撒但弄瞎了他们的心眼，不叫基督荣耀福音的光照着他们（林后三 14－15；cf. 四 4）。

2.福音传扬旧约圣经所启示的基督

[e] 我称福音为关于基督奥秘明确的启示。我当然相信：既然保罗称福音为信心之道（提前四 6），那么一切在律法中对赎罪的应许，就是神用来叫人与自己和好的应许，是福音的主要部份。因保罗将信心与因行律法称义所带给人良心的恐惧作对比。由此可见，「福音」这词从广泛的意义来解释，包含神赏赐古时族长关于祂的怜悯和父亲般慈爱的应许。然而更详细的说，福音就是宣告神在基督里所彰显的恩典。这不但为一般的基督徒所接受，也是根据基督和众使徒的权威（太四 17，23；九 35）。这就是为什么圣经记载基督传扬的是天国的福音。马可以这话作为他福音书的开场白：「耶稣基督福音的起头」（可一 1）。我们无须再罗列更多经文证明这众所周知的真理。「基督如今……已经借着福音，将不能坏的生命彰显出来」（提后一 10 p.）。保罗在这里的意思并不是说在神的儿子成肉身之前，众族长住在死阴之地。而是在宣告听到福音的人拥有这尊荣的特权。他说福音是崭新和与众不同的使命（cf. 林后五 20），神藉此成就祂的应许；因为这应许将在祂独生子的身上应验。古时历代的信徒都经历过保罗所说的这话：「神的应许，在基督都是是的」（林后五 20），因神将这些应许印记在他们心中（林后一 22 p.）；然而，既然如今基督以肉身成就了我们全备的救恩，所以保罗说：神已经借着福音，将不能坏的生命彰显出来。据此基督说：「我实实在在的告诉你们，你们将要看见天开了，神的使者上去下来在人子身上」（约一 51 p.）。虽然祂在此似乎是指族长雅各布在异象中曾看到的梯子（创二八 12），却同时也在描述祂荣耀的降临。基督说祂的降临给我们开了天堂的门，使我们都能进入。

（反驳对律法和福音之关联的谬误：施洗约翰介于律法和福音时代之间，3–5）

3.旧约的应许于我们而言并没有废去

[e] 然而，我们当以瑟维特（Servetus）邪恶的思想引以为戒。他虽然希望称颂基督伟大的恩典（或至少假意这样做），却完全抛弃旧约的应许，就如它们已与礼仪律一同被废去了。他假装人借着信福音就与神所有的应许有份[1]就。如我们与基督原无分别！我刚才提到基督已成就了我们全备的救恩。但若因此推论说我们已拥有基督将赐的一切福份是错误的——就如保罗所说：「我们得救是在乎盼望」（西三 3；cf. 罗八 24）的这话是无稽之谈！我承认的确人一旦信基督便立即出死入生。但同时我们不可忘记使徒约翰的这话：「我们现在是神的儿女，将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像祂，因为必得见祂的真体。」（约壹三 2 p.）。虽然基督现在在福音上提供我们丰盛属灵的福份，然而直到我们脱去这取死的身体并穿上我们元帅基督的荣耀，我们才能完全享受我们如今所盼望的属灵福份。同时，圣灵劝我们依靠神的应许，而且这些应许的权威使我们不致被那不洁之犬的狂吠所搅扰。因为保罗告诉我们：「惟独敬虔，凡事都有益处，因有今生和来生的应许」（提前四 8）。为此保罗夸耀自己是「照着在基督耶稣里生命的应许，做基督耶稣的使徒」（提后一 1 p.）。在另一处经文中保罗教导：我们拥有神曾经赐给古时圣徒同样的应许（林后七 1；cf. 林后六 16－18）。最后，保罗视基督徒们受所应许的圣灵为印记是无比快

乐的事（弗一 13 p.）。惟有当我们接受旧约对基督的应许时，我们才可以以基督为乐。如此基督就开始住在我们心里（cf. 弗三 17）。然而：「我们……与主相离。因我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见」（林后五 5－7）。这两件事情毫无冲突：我们在基督里拥有一切关乎属天完美的生命，然而信心是未见之事的确据（来十一 1）。只是我们必须留意律法和福音的应许在本质或性质上有所不同：福音清楚的指出律法所模糊预表的事。

4.我们不应当扩大律法与福音之间的差别

[e] 我也反对那些一直将律法和福音作错误的比较之人。他们说律法时代的人是藉遵守神的律法称义，而福音时代的人是白白地被神称为义。其实我们也不排斥这对比。因保罗常常表示律法是神对人行义公平的要求，除非我们完全顺服祂，便毫无永生的盼望，若我们在某一方面有丝毫偏差便将受神的咒诅。保罗教导：我们惟有靠恩典才能讨神喜悦，靠神的赦免才能称义，因为无人能藉遵守律法获得神所应许的。可见，保罗恰当地将律法的义和福音的义作对比（罗三 21 ff.；加三 10 ff. 等）。

然而，福音并没有取代整部律法，为人开辟新的救恩之道。福音反而确立和满足律法所应许的一切，应验了律法所预表的一切[1]。当基督说：「律法和先知到约翰为止」（路十六 16；cf. 太十一 13），他并非将族长圈在律法束缚的咒诅之下。祂的意思是：他们只领受了最基本的教导，故而远不如福音所启示高贵的真理。因此，保罗在称福音为「神的大能要救一切相信的」时 （罗一 16 p.），接着说：「有律法和先知为证」（罗三 21）。并且，在同一书信的末了，虽然他教导：有关耶稣基督的真道是那永古隐藏不言的奥秘（罗十六 25 p.），但为了不致使人误会，他接着解释：神藉众先知的书向万国启示基督（罗十六 26 p.）。我们由此推知，福音与整部律法惟一的差别只在于福音是更清楚的启示。虽然如此，但因基督赏赐我们测不透丰盛的恩典，所以圣经记载基督的降临将神的国度建立在世上（cf. 太十二 28）。

5.施洗约翰

[e] 施洗约翰介于律法时代和福音时代之间，他所担任的职份与两个时代都有关联。他称基督为「神的羔羊，除去世人罪孽的」（约一 29），因此就陈明福音的总纲。然而，他并没有传扬基督的复活所彰显神无法测度的全能和荣耀。当基督说：「凡妇人所生的，没有一个兴起来大过施洗约翰的；然而天国里最小的比他还大」（太十一 11 p.），祂是指施洗约翰不如使徒。他在此并不是称赞人本身，而是说施洗约翰高过所有的先知，藉此将福音的真道高举到无与伦比的地位。就如我们在另一处看到，基督称这福音之道为「天国」。施洗约翰说他自己只是「声音」（约一 23；cf. 赛四十 3），就如他在先知的地位之下。他这样做并不是虚假的谦卑，而是教导神并没有将真正的使命交托给他，他只是担任使者的职份，就如玛拉基的预言：「看哪，耶和华大而可畏之日未到以前，我必差遣先知伊莱贾到你们那里去」（玛四 5）。事实上，在他整个传福音的事工上，他只是预备人作基督的门徒。他也引用先知以赛亚的话证明这事工是神所交托他的。在这意义之上，基督称施洗约翰为「点着的明灯」（约五 35），因日午尚未来到。然而这并不证明他不是传福音的人，因他的洗礼与神之后所交付使徒的洗礼并无两样（约一 33）。然而，施洗约翰所开创的事工，在基督督升天之后，众使徒就得以更放胆的完成这工。

---

[1]这是 1559 年新增加的一章（参阅 II. 6），也强调律法在恩约中正确的位置，以及律法最主要的目的：使人仰望基督。然而加尔文在这卷的第十章和第十一章中重复许多第九章的内容。第十章和第十一章的内容多半是在 1539 年的版本中新增加的。

[1]参阅 I.6. 1-4.

[1]I. 13. 10.

[1]瑟维特，*Christianismi restitutio*（1553），pp. 294,324, and *Epistolae* 9（in same volume），p. 601；also in CR VIII. 667 f.

[1]参阅 II. 7. 16；II. 8. 28, 29，以及当中的脚注。

[e]第十章
旧约与新约的相似之处*

（旧约的恩约与新约的恩约并无分别，1–6）

1.问题

[e(b)]可见，神在创立世界之前所预定得儿子名份的人，都是以同样的条件和教义与神立约[1]。这是极为重要的。稍后我将更具体的解释，族长们在这恩约之上的处境与我们有何不同，虽然他们与我们享有同样的产业，并且盼望同一位中保相同的救恩。[b]我们在律法书和先知书上所收集的见证证明：除了福音的教义之外，神的子民从未有过另一个敬畏神和行善的准则。然而，因神学家们常常激烈地争辩旧约和新约之间的差别，从而使单纯的信徒心存疑惑，我们将更充分和详细的讨论这问题。事实上，虽然这教导本来与我们极有益处，但既因臭名昭著的瑟维特和重洗派（Anabaptist）的某些狂人将以色列人视为一群污秽的猪，因此我们不得不教导这教义。他们喋喋不休地说神在世上厚待以色列人，但却没有给他们天堂永恒的盼望[1]。所以，为了使敬虔之人远避这极为有害的谬误，同时为了排除在提到新旧约之间的差别时所产生的难题，我们将略提神在基督降临之前与以色列人所立的约，以及在基督降临之后和我们所立的约彼此之间的相似和不同之处。

2.主要相似之处

[b]这两约可以用一词来解释。神与众族长所立的约在实质上和与我们所立的约完全一致。其差别在于立约的方式。然而，为了使人易于理解，我们要更详细地解释这差别。为了证明它们的相似之处或关联——我们无需重复赘述以上已教导的细节；我们也不打算在此谈论以后将探讨的问题。

[b]在此我们将从三方面阐述我们的立场。首先，我们认为神要犹太人仰望的目标并不是世俗的兴旺和快乐。反而神在永恒的盼望中收养他们；并且以圣言、律法，以及先知的预言使他们确信这收养。其次，神与他们立的恩约并不依靠他们的功劳，而是完全依靠呼召他们之神的怜悯。最后，他们拥有并认识基督为他们的中保，并藉祂与神联合，以及在神的应许中有份。也许至今我们仍没有透彻的了解第二点，我们将在恰当的时候详细解释[1]。因我们将以先知众多[b]清楚的见证证明：神从前向祂百姓所应许或赏赐一切的福份，完全是出于祂的慈爱。我们先前也已多次证明了第三点；并且对第一点也有所探讨。

3.旧约仰望尚未应验的应许

[b]第一点特别与目前的主题有关；在这点上我们的仇敌也更激烈的攻击我们。所以我们要更留意这点。若我们在解释这点时有任何遗漏，我们将在恰当的时候再作补充。使徒保罗消除我们有关这三点的一切疑惑，他说：「这福

音是神从前藉众先知在圣经上所应许的」，并且在时候满足时，神宣告这关于祂儿子的福音（罗一 2 - 3 p.）。照样，「神的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证」（罗三 21）。诚然，福音不会使人仅只满足于今世的快乐，而是使人仰望永生的盼望。福音并没有使人贪恋世俗的享乐，反而因宣告天堂的盼望使人仰望之。保罗在另一处也明确的说：「你们既听见真理的道，就是那叫你们得救的福音，也信了基督，既然信祂，就受了所应许的圣灵为印记。这圣灵是我们得基业的凭据」（弗一 13 - 14）。又说：「因听见你们在基督耶稣里的信心，并向众圣徒的爱心，是为那给你们存在天上的盼望；这盼望就是你们从前在福音真理的道上所听见的」（西一 4 - 5 p.），以及「神藉我们所传的福音召你们到这地步，好得着我们主耶稣基督的荣光」（帖后二 14 p.）。所以福音被称为「救世的道」（徒十三 26），「神的大能，要救一切相信的」（罗一 16），以及「天国」（太三 2；十三）。若福音的教义是属灵的，并能使我们获得永不朽坏的生命，那么我们就不要以为那些承受应许和听到福音预言之人会忽略看顾自己的灵魂[1]，就如没有灵性的禽兽只追求肉体的享乐。任何人在此不当邪恶的说：律法书和先知书上所载关于福音的应许是专为新约时代的百姓[1]。因为当使徒保罗提及福音早已在律法书上被应许时，立刻又说：「律法上的话都是对律法以下之人说的」（罗三 19 p.）。我承认保罗是在另一主题之下说这话。但当他说律法所教导的一切是专为犹太人时，他并没有忘记他在前几个经文所说关于律法对福音的应许（罗一 2；cf. 三 21）。当保罗说对福音的应许都包括在律法中时，就充分证明：旧约时代所在乎的也是来世。

4.旧约时代的人同样借着恩典称义

[b] 由此可见，旧约也是建立在神白白的怜悯之上，也是以基督的代求得以确立。因为福音所宣扬的也是罪人惟有借着神父亲般的慈爱称义，而非借着人的功劳；并且这一切都在乎基督。如此，谁还敢擅自将犹太人和基督隔离呢，因圣经记载神与犹太人立了福音的恩约，并且基督就是这恩约惟一的根基？谁还敢擅自说犹太人与神白白救恩的恩赐无关[1]，因圣经记载神向他们启示以信称义的教义？为了避免我们在如此明显的事上徒然争论—我们要引用主自己的一句名言：「亚伯拉罕欢欢喜喜的仰望我的日子，既看见了就快乐」（约八 56）。基督在那里指着关于亚伯拉罕所说的话，使徒证明这是一切信徒所共有的经历，他说：「耶稣基督昨日、今日、一直到永远，是一样的」（来十三 8）。保罗在那里所指的不仅是基督永恒的神性，也是指祂的全能，就是神运行在各时代信徒身上的。所以，童贞女马利亚和撒迦利亚在他们的歌颂中都称在基督里所启示的救恩为神在古时向亚伯拉罕和众族长所应许救恩的应验（路一 54 - 55，72 - 73）。若神在差遣基督时，遵守并成全了祂古时的诺言，那我们就得承认旧约的本意就是要启示基督和永生[1]。

5.形而上的相似象征

[b] 事实上，保罗说以色列人不但在恩约上与我们平等，也在圣礼上与我们平等。保罗列举神在旧约中惩罚以色列人的方式，目的是要防止哥林多信徒重蹈覆辙，犯同样的罪。因此，他以这前提论到：我们毫无理由自以为自己有任何的特权可以逃脱古时犹太人所遭遇之神的报应，因神当时也赏赐他们与我们同样的福份，也在他们中间以同样的象征彰显祂的恩典（cf. 林前十 1 - 6，11）[1]。他彷佛在说：「假设你以为因受了洗礼的印记，并天天领圣餐也拥有神奇妙的应许就平安无事了，但却同时藐视神的慈爱并放纵自己的私欲。你当知道，犹太人也并不缺少诸如此类的象征，但神却严厉报应了他们。他们在穿越红海时和在保护他们免受阳光伤害的云柱中受过洗。」我们的仇敌称以色列人过红海为属肉体的洗礼，并说这在某种程度上与我们属灵的洗礼相对应。然而若他们的这观点是对的，那使徒保罗的辩论就落空了。因保罗在此有意要纠正一些基督徒的误解，他们以为因有洗礼的特权便比犹太人优越。保罗接着所说的话也反驳他们的这误解：「并且都吃了一样的灵食，也都喝了一样的灵水」（林前十 3 - 4）。保

罗解释这所指的是基督[1]。

6.反驳根据约翰福音六章 49 节、54 节的异议†

[b]为了推翻保罗的这观点，他们引用基督的话：「你们的祖宗在旷野吃过吗哪，还是死了」（约六 49）。「吃我肉的人就永远活着」（约六 54，58）。要证明这两处经文是一致的并不困难。因主当时的听众只想得食物充饥，并不在乎灵魂的粮食，所以祂屈就他们的理解力而说这话；尤其是以吗哪和他们的身体作比较。他们要求主行神迹证明祂的权威，就如摩西在旷野中行过吗哪的神迹一样。然而他们对「吗哪」的理解只是满足当时犹太人肉体饥饿的食物。他们并没有参透保罗所最在乎的奥秘。基督作这比较，为了使他们明白：他们当从祂身上盼望远胜过他们的祖先从摩西手中所领受的福份。倘若你相信神藉摩西赐以色列人天上的吗哪是伟大和值得记念的神迹，使他们没有在旷野中饿死，而暂时维持他们的性命。由此我们就当推知：那赏赐人永生的食物是满足肉体的食物所无法相比的。我们便明白主为何略而不提吗哪主要的意义而只提它肉体上的作用。因犹太人有意要指控基督，便搬出摩西与祂作对，因摩西以吗哪满足当时犹太人的需要。主回答说，祂赏赐的是更高贵的恩典，而且犹太人所极为看重满足肉体的食物与基督所赏赐的饮食相比便不值一提。保罗知道神从天上降下吗哪并不只是要满足他们的肚腹，也是要赏赐他们属灵的喻意，预表基督赐人属灵的重生（林前十 1－5）。所以他并没有忽略最值得思考的含意。由此我们全然确知：神不但将祂如今赐给我们天上永生的应许同样也赐给犹太人，也给他们属灵的圣礼为印记。[x]奥古斯丁（Augustine）在《反摩尼教徒福斯图斯》（Against Faustus the Manichee）这作品中对这问题有详细的论证[1]。

（对永生的盼望也证明：旧约的族长期待应许在来生得以应验，7—14）

7.族长有神的道也有永生

[e(b)]然而我的读者也许希望我引用律法书和先知书上的经文证明：不但基督和使徒甚至旧约的族长也为属灵的恩约作见证。[b]我也乐意遵照读者的意思行，因为这样我们的仇敌也会被彻底的驳倒；并且无法回避这问题。

我要以此证据展开我的讨论—尽管我知道重洗派者对此不屑一顾——然而对于相信真道以及愿受教导的人而言极有价值。[e(b)]神的话语有赐人生命的能力并会重生神一切预定得永生之人，是理所当然的。彼得的这话是永恒的真理，即神的话语是不能坏的种子，也是活泼常存的道（彼前一 23），他也引用以赛亚的话证明这点（彼前一 24；赛四十 6）。既然神在古时以这圣约使犹太人与祂自己联合，无疑神据此将他们分别出来，赏赐他们永生的盼望。但当我说他们领受那使他们亲近神之道时，[b]我所指的并不是那起初[b]赏赐众受造物[e(b)]生命的道。因尽管这道赐生命给众受造物，但却无法救他们脱离败坏的辖制。我所说的反而是那光照敬虔之人的心使他们认识神与神联合的真道。亚当、埃布尔、挪亚、亚伯拉罕，以及其它的族长都藉这真道的光照投靠神。因此我确信，他们已进入了神永恒的国度，因他们真正与神联合，而这联合与永生的福份是并存的。

8.在旧约时代，神与祂的百姓交通并藉此赐他们永生

[b]或许你仍然觉得模糊，所以我要再略提神如何与祂的百姓立约。这将满足平心静气聆听的人，也将充分暴露那些反驳这真理之人的无知。神总是如此与祂的仆人立约：「我要作你们的神，你们要作我的子民」（利二六 12）。众先知也经常说生命、救恩和神所有的祝福都包含在这句话之内。大卫也经常宣称：「有耶和华为他们的神，这百姓便为有福！」（诗一四四 15）；「神所拣选为自己产业的民有福了」（诗三三 12）。这指的不是他们属世的福乐，而是既因神救他们脱离死亡，就永远眷顾他们并以祂永恒的怜悯保守他们。其它先知也说：「耶和华——我的

神……我们必不致死」（哈一 12 p.）。「耶和华是给我们设律法的；耶和华是我们的王；祂必拯救我们」（赛三三 22）。「以色列啊，你是有福的！谁像你这蒙耶和华所拯救的百姓呢？」（申三三 29 p.）。但为了避免在这问题上浪费时间，我们只要提先知常常记载的这事 实：因耶和华是我们的神，所以我们必不缺乏祂丰盛的祝福以及救恩的确据。必是如此！因为一旦神仰起脸光照人，这就是人得救恩的凭据，所以若神向人仰起脸，祂怎能不同时给人救恩丰盛的一切呢？祂在这条件之下作我们的神：祂要居住在我们中间，就如祂藉摩西所证实的那样（利二六 11）。若神与人同住，那人就必拥有生命。神藉这短句就足以明确地应犹太人属灵的生命：「我是你的神」（出六 7）。意思是祂不但是他们肉体方面的神，特别是他们灵魂的神。人的灵魂除非藉义与神联合，否则就仍在死亡中与神疏远。另一方面，这样与神联合带给人永远的救恩。

9.甚至在旧约时代，神的慈爱也胜过死亡的权势

[b]除此之外，神不但宣告祂是他们的神，祂同时也应许作他们的神到永永远远。神如此说是要使他们有永恒的盼望，而不是只定睛于世俗的享乐。圣经多处记载旧约的圣徒对来世的领悟。神永不离弃他们的应许，不但成为他们当时受难中的安慰，也成为他们永恒的盼望。在这应许的后半部分，神更清楚的使他们 确信祂赐给他们的福份远超过今生 ：「我要作你和你后裔的神」（创十七 7 p.）。既然神藉祝福已死之人的后裔向他们宣告祂的慈爱，这就证明这慈爱永不会离弃他们。因为神不像人，人因死亡的阻隔，将他们对朋友爱转移到朋友的子孙身上，因他们不再有机会善待朋友。然而，神的慈爱却不被死亡阻隔，因此并不从死人身上收回祂的怜悯，却因他们的缘故「向他们发慈爱，直到千代」（出二十 6 p.）。神藉这奇妙的应许向圣徒证明，他们死后将领受神这伟大、丰盛的慈爱。当神在亚伯拉罕、艾萨克，以及雅各布死后很长一段时间仍称自己为他们的神时 就印记了这应许的真实性，并确立这应许将得应验（出三 6）。神为何如此行呢？若他们已经不存在了而仍称自己为他们的神岂不荒唐吗？就如祂说祂是已不存在之人的神一样荒唐。福音书的作者叙述基督也以这 证据驳倒了撒督该人（太二二 23 – 32；路二十 27 – 38）；甚至他们无法否认连摩西都为死人复活作见证，他们早就从摩西口中得知：「众圣徒都在神手中」（申三三 3 p.）。从这经文中不难推断，审判生死的神不但教训、看顾，以及保守犹太人，祂也不容死亡胜过他们。

10.古时选民的福份不是属世的

[b]我们现在要讨论这问题的要点：旧约的信徒是否从神的话得知他们死后必得更 幸福的生命；并被教导轻看今生而默想来世。首先，神所吩咐他们的生活方式 是不断的提醒他们：若他们只在今生有指望就比众人更可怜。亚当一回想他曾失丧的快乐便悲恸万分，因在那之后他得不息的劳苦才得以维持生活的需要。他不但因神的咒诅必须忍受这劳苦（创三 17），并且他一生中惟一的安慰也成为他极大的痛苦。他的两个儿子中，其中一个邪恶的杀了另一个（创四 8）。亚当每看到他仅存的儿子必定厌恶他也想驱逐他。埃布尔在青年时期被残酷的谋杀是人类悲剧的明证。当世人正痛快的享乐时，挪亚却耗费他一生大半的时光劳碌的建造方舟（创六 22）。救他脱离死亡的方舟同时带给他比死亡更难过的苦境。住在方舟里的那十个月无异于在黑暗的坟墓里，如此长久地被关在堆满动物粪便的方舟里绝无乐趣可言！在他渡过如此大的困境之后，又落入新的忧伤之中。在他亲生的儿子嘲笑他之后，神吩咐他亲口咒诅他，虽然他藉神极大的恩惠得以在洪水中安然无恙（创九 24 – 25）。

11.亚伯拉罕的信心

[e]若我们思想[b]亚伯拉罕的信心，[e]就当尊他为万人之上，神将这信心摆在我们眼前作为信徒最好的榜样；神的儿女都被称为亚伯拉罕的后裔（创十二 3）。若亚伯拉罕是众信徒之父（cf. 创十七 5），但却说他没有永恒的福份，

岂非荒唐？既然他在信徒中拥有最高的地位，若说他没有获得众信徒将得到的福份，这等于是拆毁整个教会。亚伯拉罕的生平如下：[b]当神第一次呼召他时（创十二 1），他被迫离开自己的国家、父母，以及朋友，就是世人所看为最宝贵的，就如神故意要夺去他今生一切的快乐。在他到达神吩咐他前往之地时，却因饥荒他必须离开那地（创十二 10）。为了求助，他逃到一个地方，在那里，为了活命他使他的妻子落入被强暴的危险中（创十二 11 ff.），这对他而言比死更痛苦。在他返回居住之地后，又因饥荒必须再次离开。住在时常饥荒之地，若不时常离开就会饿死，这是什么样快乐的生活呢？他在亚比米勒之地也难免相同的遭遇，甚至为了活命而丧失他的妻子（创二十 1）。在多年四处的飘流中，他在仆人不断争吵的压力下，打发他所珍爱如子的侄子离去（创十三 5–9）。无疑这场分离就如锯掉他的手臂一样痛苦。之后不久，亚伯拉罕听说仇敌掳去了他的侄子（创十四 14–16）。不管他到何处，他都遇到野蛮可怕的邻居，他们甚至不容他喝自己亲手辛苦所挖之井里的水。若非基拉耳王禁止他使用这些水井，他就不需要为这些水井付钱（创二一 25–31）。到了年老力衰竭的暮年时，他仍无儿女（创十五 2），这是年老时最困苦的处境。最后在绝望中，他生了以实玛利（创十六 15），然而这儿子的出生使他付极重的代价。因撒拉不断的埋怨使他厌倦，就如是他驱使那女仆对撒拉狂傲无礼而导致他们家庭的不合（创十六 5 ）。最后，艾萨克出生了（创二一 2），然而在这条件之下——长子以实玛利却被驱逐出家门像仇敌一样被离弃（创二一 9 ff.）。这样，亚伯拉罕只能从艾萨克身上得安慰，不久神却又吩咐他将这儿子献为祭（创二二 1 ff.）。父亲要亲手处决自己的亲生儿子，难道有比这更可怕的吗？若艾萨克病死了，谁都会以为亚伯拉罕是最悲惨的人——神赏赐他儿子只是要嘲弄他——而且膝下无子的悲伤就更加增！他若被陌生人谋杀，就比病死更痛苦。然而，父亲必须亲手杀死自己的儿子，没有比这更痛苦的灾难。简言之，他的一生坎坷不平、颠沛流离，若有人想描绘一幅一生充满悲剧的壮丽图画，则没有比亚伯拉罕的一生更合适的了！然而人不可说：亚伯拉罕并非那么悲惨，因他至终平安渡过如此众多的大患难。没有人会说一个一辈子在无数的患难中艰苦挣扎的人是快乐的，而是一生没有遭遇患难平安度日的人。

*12.艾萨克和雅各布的信心**

[b]艾萨克的遭遇不如亚伯拉罕的悲惨，却也极少尝到甘甜的滋味，他自己也经历了许多无法使他在世上快乐度日的困扰。他因饥荒被迫离开迦南地（创二六 1）。他的妻子从他怀中被夺去（创二六 7），他的邻居不断的攻击和在各方面欺压他，迫使他也为水争战（创二六 12 ff.）。在家里，他的儿媳使他异常烦躁（创二六 34–35）。他两个儿子彼此的争吵是他的另一个苦恼（创二七 41），为了解决这棘手的难题，他不得不放逐他所祝福的儿子（创二八 1，5）。

至于雅各布，他是极为不幸的化身[1]。在家中，他在哥哥的威吓下渡过了极为痛苦的少年时期，至终被迫离家出走（创二七 41–45）。当他离开父母和故乡之后——除了被放逐之苦，他还要忍受他舅舅拉班比他哥哥对他更糟的待遇（创二九 15 ff.）。他不但在冷酷无情的奴役下熬过了七年的时光（创二九 20）——拉班以奸计谎骗他，使他没有娶到他所爱的女人！（创二九 23–26）为了娶到他心爱的女人，他不得不再作拉班的奴仆（创二九 27），白天在烈日的焦烤下，夜间受尽寒霜，痛苦得不得合眼，就如他亲口所抱怨的那样（创三一 40）。在这二十年极为艰难的日子中，他的岳父每日以诡诈待他，使他痛苦不堪（创三一 41）。而且他在自己的家中也不得安宁，这家由于两妻的怨恨、纷争，以及嫉妒几乎四分五裂（创三十 1 ff.）。在神吩咐他返回故乡时，他不得不暗地仓皇逃离（创三一 17 ff.）。然而在逃离的途中，却仍遭其岳父的辱骂（创三一 23）。不久更残酷的忧伤侵袭他。在他即将与他哥哥见面时，他想象残暴的仇敌所能杀害他的各种方式。所以在他等候以扫时（创三二 7，11），他的心恐惧不安遭受难以想象的煎熬。当他见到以扫时吓得扑倒在他脚前，直到他发觉他哥哥对他出乎意料之外的好（创

三三 1）。之后，在他进入故乡后，就失去他最亲爱的妻子拉结（创三五 16－20）。不久，他听到他心爱之妻所生的儿子，就是他最钟爱的儿子被野兽撕裂吞吃了（创三七 31－32）。他因儿子的死悲痛欲绝，在长久的痛苦后他听不进一切的劝慰，他在绝望中宣告，他将悲哀至死到坟中见他的儿子。祸不单行，他的女儿被强暴（创三四 2，5），他的众子鲁莽的复仇（创三四 25），不但使当地的居民厌恶他，也让他处于随时有可能被谋杀的危险（创三四 30）。这一切都使他忧虑、悲伤，以及痛恨不已！更有甚者，他的长子流便犯下涛天大罪；（创三五 22）。男人的妻子遭到玷辱被视为最大的不幸之一—更何况这罪是他亲生的儿子所犯的？接踵而至的是他的家又被乱伦所污秽（创三八 18）。凡此种种耻辱的经验就连最坚强的人也会被击垮、崩溃！到了迟暮之年，为了使全家脱离饥荒，他又为另一恶耗所震惊：他其中的一个儿子被囚入狱。为要使他得释放，雅各布被迫将便雅悯（他一生中仅剩惟一的安慰）交给别人看管（创四二 34、38）。谁能想象他在患难连连的一生中，会有瞬间的宁静呢？因此，作为一个自己一生经历最好的见证人，他向法老王说：我平生的年日又少又苦（创四七 9）。他坦言，他的一生充满悲剧，又完全否认他经历过神曾应许他的兴旺之日。所以，雅各布若非恶劣、忘恩负义的否定神的恩惠，就是他坦白的承认他在世上过了悲惨的一生。若他这样说是真实的，这就证明他所盼望的不是属世之事。

13.族长寻求永生

[b] 既然这些圣洁的族长盼望从神那里获得有福的生命，因此他们明白并相信这福份不是属世的。使徒极为奇妙的教导这点：「亚伯拉罕因着信，就在所应许之地作客，好像在异地居住帐棚，与那同蒙一个应许的艾萨克、雅各布一样。因为他等候那座有根基的城，就是神所经营所建造的……这些人都是存着信心死的，并 没有得着所应许的；却从远处望见，且欢喜迎接，又承认自己在世上是客旅，是寄居的。说这样话的人是表明自己要找一个家乡。他们若想念所离开的家乡，还有可以回去的机会。他们却羡慕一个更美的家乡，就是在天上的。所以神被称为他们的神，并不以为耻，因为祂已经给他们预备了一座城」（来十一 9－10，13－16 p.）。他们若在毫无根据的情况下仍盼望在世上而不是在另一处得到神所应许的，这是愚不可及的。保罗和摩西都肯定信徒称今生为「寄居的」（创四七 9）。既然犹太人在迦南地作客旅和寄居的，那如何说神使他们作亚伯拉罕后裔的应许没有落空呢？显然，神应许他们将拥有的产业不是世上的。 所以，神在迦南之地「连立足之地也没有给他们」（徒七 5 p.），除了他们的坟地以外。这证明他们只盼望在死后领受神所应许的。这就是为何雅各布吩咐约瑟向他起誓要将他葬在迦南地（创四七 29－30）；这也是为何约瑟咐以色列人将他的骸骨搬到迦南地，虽然几个世纪之后他的骸骨早已化为灰烬（创五十 25 ）。

*14.圣徒的死是进人永生之门**

[b] 最后，我以上已充分证明：众族长在他们今生一切的劳苦中仰望来世永生的福份。若雅各布所期待的不是更高的福份，他为何如此渴望并冒极大的危险获取长子的名份呢？因这迫使他离家出走，并几乎丧失产业，也没有给他带来任何的益处（创二七 41）。在他奄奄一息时，他宣明自己的意图：「耶和华啊，我向来等候你的救恩」（创四九 18，Vg.）。既然他知道他即将死，那他所等候的救恩难道不就是在他死后拥有新生命的开始吗？我们也无需讨论敬虔之人的看法，因为连想攻击真理的人都明白这点。巴兰的这句话是什么意思呢：「我愿如义人之死而死；我愿如义人之终而终……」（民二三 10 p.）——除非他也明白之后大卫所宣告的真理：「在耶和华眼中，看圣民之死极为宝贵」（诗一一六 15），然而「恶人之死是可憎恶的（诗三三 22，Vg.；诗三四 21， EV），若今生最终的结局是死[1]，那么义人和恶人之死就无两样。然而他们死后的结局是截然不同的。

（引用大卫、约伯、以西结，以及其它先知的话继续讨论这主题 15–22）

15.大卫对盼望的宣告

[b] 到目前为止我们只谈到摩西所记载的启示。根据我们仇敌的观点，摩西所担任的职份只是藉肥沃之地和今生丰盛的生活劝属血气之人敬拜神。然而，除非我们故意拒绝神所启示的亮光，否则摩西已清楚启示神属灵的恩约。而且旧约先知的书卷最清楚的启示永生和基督的国度。

既因大卫是旧约时代早期的先知，所以神预定他描述天上奥秘的事不如后来的先知清晰。然而他仍然清楚并肯定地记载来世的盼望！这话证明他如何看待属世之事：「我在祢面前是客旅，是寄居的，像我列祖一般」（诗三九 12）。「各人最稳妥的时候，真是全然虚幻。世人行动实系幻影」（诗三九 5–6 p.）！「主啊，如今我等什么呢？我的指望在乎祢！」（诗三九 7）。的确，人若承认世上并无可靠之事，而坚定地信靠神，就证明他的快乐不在这世上。当大卫安慰信徒时，他习惯提醒他们默想这事实。在另一处经文中，在他提到人生苦短后，又说：「但耶和华的慈爱归于敬畏祂的人，从亘古到永远」（诗一〇三 17）。这与祂在诗篇一〇二篇中所说的相似：「祢起初立了地的根基；天也是祢手所造的。天地都要灭没，祢却要长存；天地都要如外衣渐渐旧了。祢要将天地如里衣更换，天地就都改变了。惟有祢永不改变；祢的年数没有穷尽。祢仆人的子孙要长存；他们的后裔要坚立在祢面前」（诗一〇二 25–28；cf. 诗一〇一 26–29，Vg.）。既然天地灭绝后，敬虔之人仍在神前立定，这就证明他们的救恩是永恒。然而这盼望若 不建立在以赛亚所宣告的应许之上，便必站立不住，神说：「天必像烟云消散，地必如衣服渐渐旧了；其上的居民也要如此死亡。惟有我的救恩永远长存，我的公义也不废掉」（赛五一 6，Vg.）。在此所强调的不是神的义和救恩本身的永恒性，而是强调人到永远都能经历到。

*16.其它关于来世的经文**

[b] 大卫在诗篇中多处歌颂义人的兴旺，这些经文若非指天堂的荣耀就毫无意义。 譬如：「耶和华保护圣民的性命，搭救他们脱离恶人的手」（诗九七 10）。「散布亮光是为义人；预备喜乐是为正直人」（诗九七 11），「他的仁义存到永远。他的角必被高举，大有荣耀」（诗一一一 9，Vg. ；诗一一二 9，EV.）。「恶人的心愿要归灭绝」（诗一一一 10，Vg.；一一二 10，EV.），「义人必要称赞祢的名；正直人必住在祢面前」（诗一三九 14，Vg.；诗一四〇 13，EV.）。「义人被记念，直到永远」（诗一一二 6）。「耶和华救赎祂仆人的灵魂」（诗三四 22）。神常常容许恶人出于私欲杀害祂的仆人，容许义人在黑暗和污秽中衰残，却容许恶人如众星闪耀。神有时也向信徒掩面，不让他们长久享有世上的快乐。为此，甚至大卫也毫不隐瞒地说：若信徒将盼望放在今世，他们必大受诱惑，以为神不喜悦敬虔之人。不敬虔之人在世昌盛繁茂，而义人却遭遇羞辱、穷困、藐视，并背各种十字架[1]！大卫说：「我的脚几乎失闪；我的脚险些滑跌。我见恶人和狂傲人享平安就心怀不平」（诗七三 2–3）。之后他的结论是：「我思索怎能明白这事，眼看实系为难，等我进了神的圣所，思想他们的结局」（诗七三 16–17）。

17.义人的盼望胜过今世的患难并仰望来世†

[b] 所以，[b] 我们应当从大卫的陈述中学到：旧约时圣洁的族长相信神在今世很少或根本没有应验祂对祂仆人的应许；所以他们满心仰望来世，在那里获得今世的影儿所无法提供的。这来世就是神最后的审判，虽然他们的肉眼看不见，却以信心明白。他们确据无论在今世有何遭遇，总有一天神的应许必得以应验，并不迟延。有这些经文为证：「我必在义中见祢的面；我醒了的时候，得见祢的形像就心满意足了」（诗十七 15 p.）。「我就像神殿中的青橄榄树」（诗五二 8 p.）。「义人要发旺如棕树，生长如黎巴嫩的香柏树。他们栽于耶和华的殿中，发旺在我们神

的院里。他们年老的时候仍要结果子，要满了汁浆而常发青」（诗九二 12－14）。[e]他之前说：「耶和华，祢的心思极其深……恶人茂盛如草，一切作孽之人发旺的时候，正是他们要灭亡，直到永远」（诗九二 5，7 p.）。义人的美丽和光荣难道不就是在神的国度揭去这世界的面具之后才得以彰显吗？当他们举目仰望那永恒之福，今世暂时的患难就不足介意了，从而坦然无惧的说：「祂永不叫义人动摇。神啊，祢必使恶人下入灭亡的坑」（诗五五 22－23）。今世哪里有永恒吞灭恶人的坑呢？另一处描述恶人之快乐的经文是：「他们度日诸事亨通」（伯二一 13，cf. Comm.）。既然圣经也记载圣徒厉害地受欺压，甚至被杀害，那么他们的盼望何在呢？大卫所仰望的并不是这如大海翻覆不定的世界，而是神将来对天地永恒的判决。

诗人在另一段经文中恰当地描述：「那些倚仗财货自夸钱财多的人，一个也无法赎自己的弟兄，也不能替他将赎价给神……他必见智慧人死，又见愚顽人和畜类人一同灭亡，将他们的财货留给别人。他们心里思想：他们的家室必永存，住宅必留到万代；他们以自己的名称自己的地。但人居尊贵中不能长久，如同死亡的畜类一样。他们行的这道本为自己的愚昧；但他们以后的人还佩服他们的话语。他们如同羊群派定下阴间；死亡必作他们的牧者。到了早晨，正直人必管辖他们；他们的美容必被阴间所灭，以致无处可存」（诗四九 6－14 p.，cf. Comm.）。诗人嗤笑愚昧人专靠今世转眼即逝之所谓的福气，就表示智慧人当寻求不同的快乐。大卫也记载在恶人被毁灭之后，神将兴起义人的国度，这就是复活的大奥秘。「早晨便必欢呼」（cf. 诗三十 5）[1]这话所启示的难道不就是在今生结束之后圣徒将获得新的生命吗？

*18.信徒幸福的结局和恶人悲惨结局的对照**

[b]因此，信徒喜用这话作为患难时的安慰：「祂的怒气不过是转眼之间；祂的恩典乃是一生之久」（诗三十 5）。既然他们几乎一生多灾多难，怎么可能在刹那间彻底告别他们的困苦呢？既然他们很少尝到神永恒慷慨的甘甜，那他们又怎能提说这甘甜呢？若他们所盼望的是今世的事，这根本就不是他们的经验。但既因他们所仰望的是来世，所以他们就相信圣徒的十字架只是「暂时」背负的；而他们所领受的怜恤却是「永远的」（赛五四 7－8 p.）。另一方面，他们也相信那些在虚幻中暂时享乐的恶人将受永远的灭亡。圣经也如此记载：「义人的纪念被称赞；恶人的名字必朽烂」（箴十 7）。「在耶和华眼中，看圣民之死极为宝贵」（诗一一六 15）；「恶人之死是可憎恶的」（诗三四 21 p.）。「耶和华必保护圣民的脚步，使恶人在黑暗中寂然不动」（撒上二 9，Vg.）。

这些经文证明古时的信徒确信他们虽然受尽苦难，但结局是永生和救恩，而恶人虽然在今世亨通，却藉此渐渐滑入死亡的漩涡。所以恶人之死被称为「未受割礼之人的毁灭」（结二八 10；cf. 三一 18；三二 19 ff.等），意指他们与重生的盼望无份，故而大卫想不出比这更可怕的咒诅：「愿他们从生命册上被涂抹，不得记录在义人之中」（诗六九 28）。

19.约伯对永生的见证

[b]没有比约伯的这描述更独特的：「我知道我的救赎主活着，末了必站立在地上……我必在肉体之外得见神」（伯十九 25－26）。那些想炫耀自己机智之人，反对这所指的是最后的复活，而说这是约伯盼望神恩待他的第一日[1]。我们承认这经文也包括这意思，然而我们也要迫使他们承认：若约伯的指望只在今世上，那他的这指望就必定落空。因此，我们必须承认他所仰望的是来世的永生，因他确知即使他躺卧在坟墓里，他的救赎者必与他同在。的确，就那些只思念今生之事的人而论，死就是他们最终的绝望，然而死亡却没有灭绝约伯的盼望。他说：「祂即使杀我，

我仍旧信靠祂」（伯十三 15，Vg.，cf. Comm.）。

吹毛求疵之人不当对我吼叫说：这只是少数几个人的看法，不足以证明犹太人相信这教义。我要立即回答他：这少数几个人的看法并不是神向聪明绝顶之人所启示深奥的智慧。他们反而因受圣灵的差派作一般老百姓的教师，他们广传神所要众人明白的奥秘，而且这些奥秘要作信徒信仰的准则。所以，当我们读到圣灵藉圣言清楚教导犹太人属灵的生命时，我们若将之贬低为神只是与他们立属肉体的约，只应许他们属世的福份，这是无法容受的悖逆。

20.先知对永生的见证

[b]后来的先知更清楚证明我们的立场是正确的。我们已无可辩驳的引用大卫、约伯和塞缪尔的话证明我们的观点，然而后来的先知所说的更有说服力了。神井然有序地施行祂的怜悯之约：越临近启示完成之日，神的启示就越清楚[1]。起初在神赏赐亚当关于救恩的第一个应许时（创三 15），这启示的光就如微弱的火星。之后这光便越来越明亮。最后当一切疑云被驱散，基督那公义的日头就明亮地照耀全地（cf. 玛四 2）。我们无须担心众先知所说的会与我们的立场冲突。反而我们有众多铁般的证据。若要尽述这些证据，这本书就没完没了；我想我以上所列举的证据就足以使读者明白旧约对这问题的教导。然而我要提醒读者的是：只要运用我以上所教导的原则，就能明白旧约对这问题的立场[1]。即当先知们叙述旧约信徒的祝福时，极少与今生有关[1]。我们应当留意这点：为了更恰当地称颂神的良善，先知以今世的福份预表来世属灵的福份。他们描绘出末来的蓝图，为了使百姓仰望超乎这将朽坏之今世的一切（cf. 加四 3），激励他们默想来世属灵的福份。

*21.以西结书中平原的骸骨**

[b]我们只需要列举一个例子。当以色列人被掳到巴比伦时，他们意识到这掳掠如同死亡。因此，他们只将以西结预言以色列人的复兴视为神话。要澄清他们的误会绝非一时，他们甚至认为将来的复兴就如腐烂的尸体复活一样是不可能的！然而神为了证明这难题也无法拦阻祂彰显祂对百姓的爱，就让以西结观看异象：平原遍满骸骨，神以祂话语的权柄瞬间赐生命给这些枯骨（结三七 1–14）。的确，这异象当时改变了百姓的不信，同时也说服犹太人相信神的大能远超过使他们复兴。因为神能在转瞬间使枯干四散的骸骨复活过来。以下摘录一段以赛亚书中以西结的预言类似的经文：「死人要复活，尸首要兴起。睡在尘埃的啊，要醒起歌唱！因你的甘露好像菜蔬上的甘露，地也要交出死人来。我的百姓啊，你们要来进入内室，关上门，隐藏片时，等到忿怒过去。因为耶和华从祂的居所出来，要刑罚地上居民的罪孽。地也必露出其中的血，不再掩盖被杀的人」（赛二六 19–21 p.，cf. Comm.）。

*22.其它先知的见证**

[b]然而，若有人企图以这原则套用在其它关于圣徒来世福份之应许的经文上，是愚昧的。因为有许多应许明白指出：神为祂国度里的信徒预备永生的福份。 我们已引用过其中的一些经文。另有多处与此类似的经文，尤其是以下这两处，第一处在以赛亚书中：「耶和华说：我所要造的新天新地，怎样在我面前长存；你们的后裔和你们的名字也必照样长存。每逢月朔、安息日，凡有血气的必来在我面前下拜。这是耶和华说的。他们必出去观看那些违背我人的尸首；因为他们的虫是不死的；他们的火是不灭的」（赛六六 22–24）。另一处在但以理书中：「那时，保佑你本国之民的天使长米迦勒必站起来，并且有大艰难，从有国以来直到此时，没有这样的。你本国的民中，凡名录在册上的，必得拯救。睡在尘埃中的，必有多人复醒。其中有得永生的，有受羞辱永远被憎恶的」（但十二 1–2，Vg.，稍作改变）。

23.总纲和结论：新旧约对永生的教导是一致的

[b]还有两个重点需要一提：旧约的教父（1）拥有基督作他们恩约的凭据，以及（2）专靠基督赏赐将来的福份。这两点是明显的，无需再费时证明。现在我要大胆立定连魔鬼也驳不倒的原则：神与以色列人所立的旧约不仅限于今世之事，也包含属灵永生的应许。当时一切真诚相信这恩约的信徒必定期待这应许。然而，人当远避这疯狂和有害的论调——即神应许犹太人或他们所期望的只是是饱足的肚腹、肉体的欢愉、财富的加增、显赫的地位、儿孙满堂，以及一切属血气之人所看重！直到如今我们的主耶稣基督惟一所应许祂门徒的天国，就是他们将来要「与亚伯拉罕、艾萨克、雅各布一同坐席」（太八 11）。彼得宣告与他同时代的犹太人是福音恩典的后嗣，因他们是「先知的子孙，也承受神与你们祖宗所立的约」（徒三 25 p.）。主不但在言语上证明这点，也行神迹确立之。在祂复活之日，祂使许多圣徒与祂的复活有份，祂使他们从坟墓里出来，进入耶路撒冷圣城，被许多人看见（太二七 52 – 53）。祂藉此保证祂在成就救恩上所行的义和受的苦是为了我们也是为旧约的信徒。彼得也证明，旧约信徒确实拥有赐人重生信心的圣灵（徒十五 8）。既然圣经记载住在我们里面如永生火花的圣灵（因此圣灵被称为我们得基业的凭据（弗一 14））同样也住在他们里面，那我们凭什么否认他们也将得这基业呢？更令人惊讶的是，撒都该人在圣经如此清楚的教导下仍否定死人复活和灵魂的存在（太二二 23；徒二三 8）[1] ！

虽然今日的犹太人仍迟钝地等候弥赛亚属世的国度是因为圣经预言他们将因拒绝福受这样的审判，然而即使圣经没有如此预言，他们的罪还是一样大！因为神给犹太人的应许是属灵和关于永生的。神喜悦以祂公义的审判弄瞎那些因拒绝天上的亮光故意进入黑暗之人的心眼。所以尽管他们常常阅读并思考摩西的律法，却仍被帕子蒙住，看不见摩西面上的光（林后三 13 – 15）。并且，除非他们归向基督，否则摩西的面对他们而言仍是隐藏的，因为他们极力将摩西的话和基督分开。

---

[1]在这章，特别在 1 – 5 和 8 段中，加尔文解释恩约的教义。参阅 I. 6. 1 脚注 3。神的恩约之所以成为神学的主要部份是由于 Zwingli, Oecolampadius, William Tyndale, Bucer, and Bullinger 的影响。 Zacharias Ursinus (d. 1585) and Caspar Olevianus (d. 1587)，海德堡的改革者，以及苏格兰的 Robert Rollock (d. 1599) 发展了他们对恩约的观念。然而一直到第十七世纪，借着《韦斯敏斯德公认信条》(1647) 第七章以及 John Cocceius 很有影响力的 *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei* (1648)，恩约神学才得以完整的发展。加尔文的教导没有包括《韦斯敏斯德公认信条》中与恩典之约并行的功劳之约。参阅以下的文章：“The Origins of Puritanism,” by L. J. Trinterud, Church History XX (1951), 37 – 57; “Calvin and Covenant Theology,” by E. H. Emerson, Church History XXV (1956), 186 – 144; and with reference to Scotland, “The Covenant Idea as a Revolutionary Symbol,” by S. A. Burrell, Church History XXVII (1958), 338 – 350. See also G. Schrenk, Gottesreich und Bund in alteren Protestantisimus (Gutersloh, 1923), and the discussion by G. D.Henderson of “The Idea of the Covenant in Scotland,” The Burning Bush: Studies in Scottish Church History, ch. 4.

[1]瑟维特坚持加尔文在这里所攻击的立场。他说：「在律法时代赎罪是属世的和属血气的」。他认为旧约信徒的信心也是属世的。Christianismi restitutio (1553), pp. 322, 324; 参阅 pp. 233, 237 ff., 305, 314, 321 – 326。

[1]III. 15 – 18.

[1]“Neglectaque animae cura.” Pannier 说这是重洗派者被指控的罪之一：Pannier, *Institution* III. 288

and note b on p. 10。

[1]瑟维特, Dialogorumn de Trinitate libri duo: De justitia regni Christi 1. 1, 4, fo. C 7a, D 16, D 2a (tr. E. M. Wilbur, The T2o Treatises of Servtus on the Trinity, pp. 225, 230 f.).

[1]瑟维特, *De justitia regni Christi*, III. 3, fo. E 2a (tr. Wilbur, op. cit., pp. 243 ff.).

[1]Bucer 也说基督成全了旧约里的恩约，Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. PauIi Apostoli, 1536, p. 159. 参阅 Benoit, *Institution* II. 198. 为了明白教父（加尔文很熟悉的教父）对这教义的观点，请参阅 Irenaeus，*Against Heresies* IV. 9, 10 (MPG 7.996－1000; tr. ANF I. 472 ff.); Augustine, *On the Morals of the Catholic Church* 28. 56－58 (MPL 32. 1333; tr. NPNF IV. 56 f.)。

[1]参阅 Comm.1 Corinthians 10:1－5.

[1]Bucer，Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli, p. 158，说古时犹太人的圣礼与基督徒的圣礼基本上是一样的。加尔文在这段和下一段所攻击的观念多半属于瑟维特。

[1]Augustine, *Reply to Faustus the Manichaean* XV. 1 1; XIX. 16 (MPL 42.314,356; tr. NPNF IV. 229, 244). 第 6 段的最后一句话来自 1553 年的版本。

[1]“Extremae infoelicitatis insigne est exemplar.” 就加尔文而论，族长，即神的选民，一生中所遭遇的一切尽都是患难和困苦。这与他其它作品的教导完全一致，也证明某些人自以为是地以为：加尔文 认为今生的富足表示神对人的拣选，是毫无根据的。参阅 McNeill, The History and Character of Calvinism, pp. 222 f., 418 ff. On Jacob, 参阅 Ambrose, On the Duties of the Clergy 2. 5 (MPL 16. 114ff.; tr. NPNF 2 ser. X. 46 f.).

[1]“Ultima linea et meta.” 参阅 Horace, Epistles I. 16. 79: “Mors ultima linea rerum est.” (LCL edition, Horace, Satires, Epistles, and Ars Poetica, p. 356.)

[1] 加尔文因强调旧约的应许保证信徒在来世的喜乐，就倾向于轻看这些应许也包括今世的盼望。参阅 Pannier, Institution III. 290, note d, on p. 25.

[1] 加尔文在这里用诗四九 6－14 的 “Lucis exortum”（「早晨」）取代这经文的 “exorta luce”（「早晨」）。

[1]参阅 III. 25. 4. 加尔文在他的 Psychopannychia 里，为了反驳「灵魂死后沉睡」的教义，而解释约伯记中的好几处经文 (CR V. 228 ff.; tr. Calvin, Tracts III. 486 ff.).

[1]在这很伟大的一段话中，以及在另外许多处，加尔文很有说服力地告诉我们：神的启示是渐进式的。为了更明白加尔文对这越照越明之黎明的光，参阅 Comm. Galatians 3:23, and Benoit, *Institution* II. 213, note 3. 参阅 Pannier, *Institution* III. 32, 291; Fuhrmann, God－centered Religion, pp. 84 f. See also “accommodation” in Index 111。

[1]参阅 II. 9. 1－4.

[1]“Vix minima vestigia.” 参阅 secs. 11－14, above. 加尔文一直强调神的选民在今世不会兴盛。

[1]“Animarum substantiam.” VG: “Immortalite des âmes.”

[e]第十一章

新旧约之间的区别

（i. 旧约与新约在五方面不同：属世的福份表示属灵的福份，1–3）

*1.旧约强调属世的福份，却预指天上的事**

[b]那么，你或许会问：难道新旧约之间没有什么分别吗？如何解释新旧约中对比强烈的经文呢？

我承认圣经的确启示新旧约之间有区别，但我们对此区别的解释不可破坏圣经的一致性。当我们依次讨论这些区别时就会很明显。据我所知有四种主要的区别。若有人说有五种区别，我也不会反对。我要证明的是，这些区别只在于新旧约启示方式的不同，而不是在于启示本身。我也将证明这点。如此看来，既然基督是旧约和新约应许的根基，那我们就没有根据说它们不是一致的[1]。第一种区别是：神从万古就喜悦祂的百姓思想和仰望他们在天上的基业；然而，为了使他们更渴慕这盼望，祂藉属世的福份向他们呈现天上的基业。但既因如今福音更明确地彰显来世的恩典，神就引领我们直接默想来生的事，而不再使用祂从前用来教训以色列人的影儿。

那些不留意神这计划的人认为古时的百姓只在乎神所应许他们属世的福份。他们从圣经上读到迦南地常被描述为遵守律法之人将获得的至高和惟一的奖赏。他们也读到神最严厉地刑罚那些违背祂律法之人的方式，是将他们从这应许之地放逐至陌生之地（cf. 利二六 33；申二八 36）。这也几乎就是摩西所记载一切的福份和咒诅。他们藉这证据断然推论：犹太人从万族中被分别出来并非为了他们而是为了之后的人，为要给基督教会外在的象征，使他们藉此看到属灵福份的证据。然而圣经有时也表明神给他们这些属世的福份，特要亲手引领他们盼望天上的事。所以，不顾这喻意而妄加解释是极愚蠢的。

我们与这种人争辩的根据是：他们教导以色列人视神应许他们的迦南地为最高和至终的福份，只是在基督降临之后对我们而言是预表天上的基业[1]。相反地，我们深信以色列人藉属世的基业如在镜中看到神在天上早已为他们预备好那来世的基业。

2.属世的应许适合旧约早期教会的时代；只是神不要他们因此只盼望地上的事

[b]我们若思考保罗在加拉太书信中所作的比较，这事实就更为明显。他将犹太国比作孩童继承人，因他还不懂得照顾自己，所以必须在监护人的照顾之下（加四 1－2）。虽然保罗的这比较主要是运用在礼仪律上，然而我们在此将之运用在神给以色列人的应许也是恰当的。所以神预旨同样的基业给他们和我们，然而他们当时因年幼[1]而不能从这启示上获益。他们当中的教会与如今的教会一样，只是他们的教会当时处于幼年时期。所以，神在这属世福份的启示下并没有直接给他们清楚的属灵应许，而是藉属世的应许预表属灵的。因此，当神赐给亚伯拉罕、艾萨克、雅各布，以及他们的后裔永生的盼望时，祂应许赐他们迦南地为业。这并不是要成为他们最终的盼望，而是当他们默想这应许之地时，他们就能学习盼望他们真正的基业，就是神末曾向他们显明的基业。为了使他们不致误解，神就赏赐他们更宝贵的应许，证明迦南地并不是神最大的祝福。所以当神向亚伯拉罕应许迦南地时，祂并没有容让亚伯拉罕以此为足，反而以更丰盛的祝福使他抬头仰望神自己。神亲口对他说：「我是你的盾牌，必大大的赏赐你」（创十五 1 p.）。

在此我们看到亚伯拉罕最终的赏赐在于神自己——免得他在世上寻求稍纵即逝、难以捉摸的奖赏(cf. 加四 3)，而是寻求永不衰残的基业。之后神加上迦南地的应许只是表示祂的恩惠并预表天上的基业。圣徒们亲口证实他们已预尝到这基业。故而，大卫从属世的祝福上看到至高至终的祝福。他说：「我的肉体和我的心肠衰残；但神是我心里的力量，又是我的福份直到永远」（诗七三 26 p.；cf. 诗八四 2）。「耶和华是我的产业，是我杯中的份；我

所得的，祢为我持守」（诗十六 5）。「耶和华啊，我曾向祢哀求。我说：祢是我的避难所；在活人之地，祢是我的福份」（诗一四二 5）。

可见如此说的人证明他们的盼望超过世界和一切属世的福份。然而众先知多半藉神赐给他们属世的预表仰望来世的福份。我们应当在此意义上理解以下的经文：「正直人必在世上居住」（为业）（箴二 21 p.），然而「恶人必然灭亡」（伯十八 17 p.；cf. 箴二 22；cf. 传四一 9，Vg.；cf. 四一 6，EV）。在以赛亚书中的许多经文都告诉我们耶路撒冷将充满各样的财富，锡安将涌出各样的宝物（cf. 赛三五 10；五二 1 ff.；六十 1；六十 4 ff.；六二）。这一切的福分不可能是指我们世上的基业，或耶路撒冷，而是信徒真正的归宿，就是天上的家乡，「在那里有耶和华所命定的福，就是永远的生命」（诗一三三 3）。

3.肉体的祝福和刑罚都是预表

[b]这就是为何旧约的圣徒珍惜今生的生活和属世的福份，胜过我们今日所当珍惜的。尽管他们清楚知道这些并不是他们至终的福份，然而因他们晓得神为了屈就他们的软弱，就将祂的恩惠印记在这些福份之上，神以其甘甜吸引他们，胜过他们自己直接默想神的恩典。神既然藉赏赐当时的信徒属世的福份，为了预表属灵的福份，照样，祂藉肉体的刑罚预表恶人将来的审判。就如当时的信徒藉属世的福份较容易明白天上的福份，照样，在肉体的刑罚上也是如此。愚昧人因不思想神刑罚和奖赏的预表性，就推论神是善变的。神从前立即严厉并可怕地刑罚人的每一个罪，如今似乎已脱去先前发怒的情绪，不再严厉或很少刑罚恶人。他们甚至如摩尼教徒一样幻想旧约和新约的神是不同的[1]！然而，只要我们留意神在旧约的启示方式，就能澄清这一切的迷惑。祂喜悦在那时以帕子蒙住祂与以色列百姓所立的恩约，而用属世的祝福预表将来永恒福乐的恩典，并以肉体的刑罚预表属灵之死的可怕。

（ii. 旧约中藉象征和仪式所教导的真理都是预表基督，4–6）

4.启示方式不同的含意

[b]新旧约之间的第二种区别在于预表：在基督末降临之前，旧约以象征和影儿预表基督的实体；新约则启示这真理的实体。圣经在提到新旧约之间的对比时，几乎每一次都提到这区别，而希伯来书最为完备地解释这点[1]。在这书信中，使徒反驳那些以为废除摩西的礼仪律无异于毁坏整个基督教信仰的谬论，因此使徒在书信中强调先知大卫关于基督祭司职份的预言（诗一一〇4；来七 11）。既然神赋予基督永恒祭司的职份，显然，从前祭司职份的继承便被废去了（来七 23）。他证明这新祭司的职份将永不衰落，因祂是神以起誓而立的（来七 21）。他之后也接着说在这职任的交接中，恩约也随着改变（八 6 - 13）[1]。他宣告说这是极为必要的，因律法软弱不足以使人达到完美的标准（来七 19）。之后他阐释律法的软弱在于：律法所吩咐人外在的义行，无法使遵守律法之人的良心清洁。因为以动物献祭断不能除罪或使人成圣。因此他总结说：律法是「美事的影儿，不是本物的真相」（来十 1 p.）。所以律法的惟一作用是预表福音将带来更好的盼望（来七 19；诗一一〇4；来七 11；九 9；十 1）。在此我们当留意律法之约和福音之约的对比就是基督的职份和摩西职份的对比。因若这对比指的是应许的实质本身，那么新旧两约就完全不同了。然而既然这对比不是在实质上，那我们就必须留意使徒的辩论好发现实情。所以我们要解释神从前一次所立定那永不更改的约。这约的成就最终是由基督确认的。在这永约末被确认之前，神藉摩西吩咐一些预表这约将被确认的仪式。当时在众人中产生争议：即神在律法上所命定的这些仪式在基督降临时是否立即被废除。这些仪式只是这永约附属的部分。这些仪式既因是神用来施行恩约的方法就被称为恩约本身，就如圣礼一样。总之，「旧约」的含意就是神以庄严的方式藉仪式和献祭认可祂的恩约。

除非这些仪式有所预表，否则就毫无意义，所以使徒争辩这些象征应当终止和废除，因基督已作了更美之约的证人和中保（cf. 来七 22）；祂以这约使祂的选民一次永远成圣，并涂抹他们在律法之下一切的过犯。或从另一个角度来看：耶和华的旧约在于祂从前交付犹太人那影儿般[1]和无效的礼仪律；这约之所以暂时是因它一直等候那坚定和确认这约的基督。直到基督的血使它确立和将之分别为圣，这约才成为新的和永恒之约。因这缘故，基督在圣餐中将祂交给祂门徒的杯称为「用我血所立的新约」（路二二 20 p.）。祂的意思是当这约被祂的血印记时，神的约才得以成就。并在那时这约就成为新的和永恒的。

5.教会的幼年期和成熟期

[b]现在我们就能明白保罗在何意义上说基督在成肉身前，律法的教训引领犹太人到基督那里（加三 24；cf. 四 1－2）。保罗也承认他们是神的儿女和后嗣，但因他们年幼，就必须在师傅的监管之下。在公义的日头照耀之前，神喜悦没有大而显明的启示。所以，神逐渐向他们启示祂话语的亮光，以致他们只能从远处隐约望见那光。所以保罗以「幼年」这词表示他们理解的软弱。神喜悦以属世的物质和外在的仪式作为训练这些孩童的准则，直到基督照耀世界，赏赐信徒全备的知识（cf. 弗四 13）。

基督的这话也暗示这区分：「律法和先知到约翰为止，从此神国的福音传开了」（路十六 16；cf. 太十一 13）。律法和先知书卷对当代人的教导如何呢？它们使人预尝神将明确彰显的智慧，并如闪耀的光从远处指明这智慧。然而在基督降临时，神国度的大门就敞开了。「所积蓄的一切智能知识，都在他里面藏着」（西二 3），我们以此几乎得以进入天堂的至圣所。

6.连最有信心的伟人也都在旧约知识的限制下

[b]在教会中我们几乎找不到任何人在信心上能与亚伯拉罕相比，然而这事实与我们以上的论述并无冲突；并且先知们充满圣灵的大能，甚至直到如今仍照亮全世界。我们现在所讨论的并不是神曾经赏赐少数人何等大的恩典，而是祂一般教导祂百姓的方法如何；这从先知的教导上也得以证实，虽然他们拥有超乎常人独特的洞察力。就连他们所传讲的也是可望而不可及，并充满象征。此外，虽然他们有奇妙的知识，但既因他们必须屈就百姓有限的知识，故而也称他们是在幼年期。最后，就连最有辨别力之人都受当代模糊启示的影响。为此，基督说：「从前有许多先知和君王要看你们所看的，却没有看见，要听你们所听的，却没有听见」（路十 24，cf. Vg. and Comm.）。所以，「你们的眼睛是有福的，因为看见了；你们的耳朵也是有福的，因为听见了」（太十三 16，cf. Vg.）。而且神喜悦基督的降临有这特征，藉此使人更清楚明白天上的奥秘。[e]这也与我们以上所引用彼得前书中的教导一致，即神向先知启示他们所预言的主要是为了我们的时代（彼前一 12）[1]。

（iii. 旧约的启示是字面的教义，而新约则是属灵的教义 7–8）

7.这区别的圣经根据和意义

[b]旧约和新约的第三种区别在于以下所引用的先知杰里迈亚的预言：「耶和华说：『日子将到，我要与以色列家和犹大家另立新约，不像我拉着他们祖宗的手，领他们出埃及地的时候，与他们所立的约。我虽作他们的丈夫，他们却背了我的约』……耶和华说：『那些日子以后，我与以色列家所立的约乃是这样：我要将我的律法放在他们面前，写在他们心上……他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说「你该认识耶和华」，因为他们从最小的到至

大的都必认识我』」（耶三一 31 - 34）。保罗引用这处经文将律法和福音作比较，称前者为字面的教义，后者为属灵的教义；他说前者为刻在石版上的教义，后者为写在人心上的教义；前者是叫人死的教义，后者是叫人活的教义；前者是定罪的执事，后者则是称义的执事；前者要过去，后者则是永存的（林后三 6 - 11）。既然保罗的意图是要解释先知的意思，所以为了明白两者的含意，我们只要查考保罗的解释就行了。然而，两者确实也有所不同，因使徒比先知更轻看律法——不是轻看律法本身，而是因某些恶人教导人倚靠律法[1]，以及因他们对仪式邪恶的热忱，使福音模糊不清。他们的谬误和愚昧的喜好促使保罗讨论律法的本质。所以我们应当留意保罗的这重点。然而既因杰里迈亚和保罗都对新旧约作对比，所以他们只提出律法和福音的不同点。譬如：律法在某些经文中包含怜悯的应许，然而因这些应许原是来自他处，所以当我们考虑律法的本质时，这些应许就不应算是律法的一部份。他们说律法惟一的功用是：吩咐人行义，禁止人作恶；应许行义之人得奖赏，并以刑罚警告作恶之人；然而他们同时也强调律法无法改善众人与生俱来的堕落。

8.哥林多后书第三章对新旧约详细的对比

[b]现在我们要逐条解释保罗的对比。旧约是属字句的，因是在圣灵有效的运行之外颁布的。新约则是属灵的，因神以属灵的方式将之写在人心里（林后三 6a）。第二个对比是对第一个对比进一步的解释。旧约叫人死，因它只能使全人类落在咒诅之下。新约则是赐人生命的，因它救人脱离律法的咒诅并使人归向神的恩典（林后三 6b）。旧约是定罪的执事，因它定亚当一切后裔为不义。新约则是称义的执事，因它启示使人称义之神的怜悯（林后三 9）。

最后的对比是关于礼仪律。因为旧约是预表未曾显明的事，所以早晚必被废弃。相反地，福音既因它所启示的是影儿的实体就必定是永恒的（林后三 10 - 11）。事实上，杰里迈亚称道德律为软弱和必将过去的恩约（耶三一 32）。然而他之所以这样称呼旧约是另有缘故，因当时以色列百姓忘恩负义地突然背叛神，因此这道德律便落空了。然而当责备的并不是道德律本身，而是百姓的背信弃义。至于礼仪律，因其本身的软弱，在基督降临时便被废止了[1]。当我们在旧约字句和新约属灵教义上作区分时，我们不能因为没有一个犹太人因神所颁布的道德律归向神，就推论神将道德律赐给犹太人是徒然的。反而，保罗作这区分是为了称颂神丰盛的恩典，因为同一位颁布律法的神，藉传福音拯救人就如披上新的本性。既然圣灵在新约时代将从万族中聚集、重生许多百姓归向祂的教会，那么在比例上来说，我们就必须说古时的以色列人很少——几乎没有——全心全意地归向神的恩约。然而，撇开新旧约的比例不谈，归向神的犹太人还是很多。

（iv. 旧约的捆绑和新约的自由，9–10）

*9.保罗的教导**

[b]第四种区别来自于第三种区别。圣经称旧约为捆绑之约，因它在人心里产生惧怕；并称新约为自由之约，因它在人心里产生信心和确据。因此保罗在罗马书第八章中说：「你们所受的，不是奴仆的心，仍旧害怕；所受的，乃是儿子的心，因此我们呼叫：『阿爸！父！』」（罗八 15 p.）。希伯来书的这段经文也有同样的含意：信徒们「原不是来到那能摸的山；此山有火焰、密云、黑暗、暴风」，在那里他们所听到和看到的一切使他们战兢不已，以致于他们在听到那令人战兢的声音时，求神不要再向他们说话，甚至连摩西也感到恐惧。「他们来到锡安山，永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷」（来十二 18 - 22，cf. Vg.）。

保罗在我们以上所引用罗马书的经文中简要的提过这事，并在加拉太书中更详细地解释之。他在那里以某种比

喻意义的方式解释亚伯拉罕的两个儿子：使女夏甲预表西乃山，以色列百姓在那里领受神的律法；撒拉那自主之妇女预表天上的耶路撒冷，从那里有福音传扬出来。夏甲的后裔在奴役中出生，永不能承受产业；撒拉的后裔则是自由的，在这基业上有份。照样，律法叫我们作奴仆，而惟有福音才能使我们重新获得自由（加四 22 – 31）。总之，旧约叫人心惧怕战兢，新约却释放他们，并使他们心里喜乐。旧约以奴役之轭约束人的良心；新约却以自由之灵释放人获得自由。

若我们的仇敌反驳说，在以色列人中敬虔的族长是例外：因为神赋予他们与我们一样赐人信心的圣灵，所以他们就与我们享有同样的自由和喜乐。我们要回答：我们的自由和喜乐并非来自律法。当族长在律法之下深深地感受到自己受奴役的光景，并因此良心受指责时，他们便立刻投靠福音的避难所。因此，新约所带来的独特祝福是：救人脱离旧约的咒诅和良心的指责。其实圣灵所赐给他们的自由和确据并不证明他们在某种程度上没有经历过律法带给人的恐惧和捆绑。他们所拥有自由的灵和确据使他们完全脱离律法所带来的恐惧和捆绑。不管他们有多享受福音的恩典所带给他们的特权，他们仍与普通的选民一样，伏在礼仪律的约束和重担之下。他们必须小心翼翼地遵守那些仪式，这就是某种与捆绑相似的教导（cf. 加四 2 – 3）；他们在律法的字据下（cf. 西二 14）[1]认罪，但这字据却没有救他们免除遵守律法本分。当我们思想神当时对待以色列人的方式，我们就知道圣经为何说：我们不像他们那样处在旧约的捆绑和恐惧之下。

10.律法和福音†

[b]我们以上所谈论的后面三种区别[1]是关于律法和福音。在这些区别中，律法被称为「旧约」，福音则被称为「新约」。前者[1]的范围比后者广泛，因它也包含律法颁布之前的应许。然而，奥古斯丁（Augustine）却说这些应许不应当包含在「旧约」这名称下。这是极有道理的。他的意思与我们现在所教导的相同：因他指的是杰里迈亚和保罗对旧约与恩典和怜悯所作的区分。在同一段话中保罗也恰当地接着说：所应许的儿女（罗九 8）是从神而生，就是那些藉生发仁爱的信心遵守神诫命的儿女（加五 6），自从创立世界以来就属于新约。他们在这遵守中并没有指望属肉体、地上暂时的福份，而是指望属灵天上永恒的福份。因他们一心信靠旧约中所应许的中保；也不怀疑神藉这中保赏赐他们圣灵好叫他们行善，并且在犯罪时蒙神赦免[1]。我所特意强调的也正是这点：圣经告诉我们，一切神在创立世界之前拣选的圣徒，与我们一同享有永生的福份。

我们的解释与奥古斯丁的解释惟一的差别是：我们对福音清楚的启示和律法下较模糊的启示作区分，就如基督的这话：「律法和先知到约翰为止，从此神国的福音传开了」（路十六 16，cf. Vg.）；奥古斯丁的解释仅只区分律法的软弱与福音的大能。我们也必须留意关于族长的这事：他们虽然生活在旧约里，却一直仰望新约，并且确实与新约有份。使徒指责那些满足于当时的预表而没有仰望思念基督的人是心盲和被咒诅的。更不用提其它的事——难道有比想象宰杀动物而盼望因此能除罪更盲目的事吗？或以外在的洒水仪式期望洁净灵魂？或梦想以形式化的仪式讨神喜悦，就如祂会欣然接受？那些持守礼仪律却不仰望基督的人，都落入这些荒谬的行为中。

（v. 旧约只包括一个种族，新约却包括所有的种族 11–12）

11.基督拆毁了中间隔断的墙

[b]第五种区别在于：在基督降临之前，耶和华的恩典之约只局限于以色列百姓[1]。「至高者将地业赐给列邦，将世人分开，就照以色列人的数目立定万民的疆界。耶和华的分本是祂的百姓；祂的产业本是雅各布」（申三二 8 – 9

p.）。在另一处，摩西向百姓宣告：「看哪，天和天上的天，地和地上所有的，都属耶和华——你的神。耶和华但喜悦你的列祖，爱他们，从万民中拣选他们的后裔，就是你们，像今日一样」（申十 14－15 p.，cf. Vg.）。所以，祂只将认识祂的知识赐给这百姓，就如在万民中惟有他们才是属神的。祂将祂的恩约放在他们心内；祂向他们彰显自己的威严；祂丰盛地赐他们各样的福份。然而现在我们只要谈其中一个福份。即神赐给他们祂的话语，使他们与自己联合，好让他们称耶和华为他们的神。同时祂任凭其它的种族在虚妄中行事（徒十四 16），就如他们与神完全无关。祂也没有赏赐他们致命疾病的惟一解救良方——真道的传扬。当时以色列人是神亲爱的儿子，其它种族则是局外人。耶和华识认以色列人、与他们交通，并保护他们，却任凭其它种族仍在黑暗里行走。神将以色列国分别为圣；却任凭其它的种族继续亵渎祂。神以自己的同在尊荣以色列人；却摒弃其它的种族亲近祂，然而「及至时候满足」（加四 4）就是神定意要复兴万事之日，圣经启示基督是叫人与神和好的；那长久将神的怜悯圈在以色列百姓疆界之内的「墙」拆毁了（弗二 14）。「并且来传和平的福音给远处的人，也给那近处的人」（弗二 17）。好让他们一同与神和好并互相融洽成为一族（弗二 16）。所以如今犹太人和希腊人并没有分别（加三 28），受割礼的和末受割礼的也无分别（加六 15），「基督包括一切」（西三 11, cf. Vg.）。列国已成为祂的基业，地极已成为田产（诗二 8 p.），祂要「执掌权柄，从这海直到那海，从大河直到地极」（诗七二 8；cf. 亚九 10）。

12.外邦人的呼召

[b] 可见，神呼召外邦人是新约比旧约更荣耀的证据之一[1]。其实，旧约中许多先知明确的预言都证实这点，然而这预言直到弥赛亚的降临才得应验。就连基督在开始传道时，也没有立即呼召外邦人。祂将此事推迟到祂完成救赎及虚己之后，因那时祂才从父神手中领受那「超乎万名之上的名……万膝必向祂跪拜」（腓二 9－10 p.）。为此，既然时候末到，所以祂对那迦南妇人说 ：「我奉差遣不过是到以色列家迷失的羊那里去」（太十五 24）；祂也不容许使徒在开始传道时越过以色列边界。祂说：「外邦人的路，你们不要走；撒马利亚人的城，你们不要进；宁可往以色列家迷失的羊那里去」（太十 5）。虽然旧约圣经多处预言外邦人将被呼召，然而当使徒们开始这事工时仍然犹豫并认为是不可思议的。最后他们虽然开始向外邦人传道，却仍恐惧战竞并充满疑惑。他们的反应并不奇怪！因为对他们而言，神在许多时代中只从万族中拣选以色列人，却突 然改变祂的计划弃绝祂原先的拣选，是不可理喻的。其实，旧约早已预言此事。因此，即使人接受这些预言，但因对他们而言完全是新的，所以仍惊讶不已。虽然神从古时多次启示祂将呼召外邦人，然而这一切仍不足以说服犹太人。起初被呼召的外邦人极少，而且也必须被稼接到亚伯拉罕的家族中。然而现今神公开地呼召外邦人，不但使外邦人与犹太人平等，甚至外邦人似乎正在取代犹太人，就如犹太人已经死了。[e] 此外，起初被稼接到教会中的局外人，神从来没有使他们与犹太人平等。所以保罗宣告这是「历世历代所隐藏的奥秘」（西一 26；弗三 9），且说连天使也愿意详细查看这事（彼前一 12）。

（在这不同的呼召中，反驳关于神的公义和一致性的异议 13–14）

13.一般来说，为何有这呼召上的差别？

[c] 在以上的区分中，我相信就教义而论，我已经忠实详细地解释新旧约之间所有的区别。然而因有些人嘲讽神在掌管教会上所采用的不同方式，不同教导的途径，以及在仪式上的遽变[1]，因此在我们继续探讨之前，我们必须先答复他们。然而我们只需用两三句话，因为他们的异议并不牢靠，经不起我过多的反驳。他们说从不背乎自己的神竟然容许如此翻天覆地的转变，甚至禁止祂从前所吩咐和喜悦的事是极不妥当的。我的答复是：神在不同的时代按照当代的需要用最恰当的方式对待人，这并不证明神是反复无常的。若农人在冬天和夏天吩咐他的仆人用不同的方式耕作，我们不会因此指控他反复无常，或以为他违背了耕作的常识，因耕作当随四季的更改而变化。照样，若父母

对孩童、青少年和青年的教训、管教方式不同，没有人会说他是善变或说他离弃了他原先的计划。那么我们为何责备神反复无常，只是因祂以不同和最恰当的方式对待不同时代的人。我们应当完全满意第二个比喻。因为保罗将犹太人比作孩童，将基督徒比作青年（加四 1 ff.）。那么神按照当代的需要只教导他们基本的知识，却以更完备的知识教训我们，有什么奇怪的呢？神在所有的世代中教导同样的教义，以及从始至终要求人同样的敬拜，就足以证明祂的一致性。祂改变外在的形式和方法并不证明神是反复无常的。祂反而屈就人不同的程度。

*14.神有随己意待众人的自由**

[c]然而，我们的仇敌说：难道神以不同的方式对待不同的人不是出于祂自己的旨意吗？难道神不能从起初就如基督降临后一样清楚地向人起誓永生，而不是用预表的方式吗？这样，在基督降临的前后，祂就不需要任何的预表。难道神不能从一开始就以几种清楚的圣礼教训祂的百姓、差遣圣灵，以及施恩给万民吗？他们这样说就如与神争吵祂为何不早一点创造世界；或祂为何预定四季、白昼和黑夜的更替。我们千万不要怀疑神是以最智能和公正的方式行万事——正如一切敬虔之人当相信的那样——即使我们常常不明白神作为的原因。我们若拒绝相信神可能向我们隐藏祂行事的理由，这是毫无根据的自信。

他们说：神如今藐视甚至憎恶以动物献祭和祂从前所喜悦之利未祭司时代的一切仪式，是令人惊讶的。彷佛这些外在、稍纵即逝的仪式能讨神喜悦或对神有任何影响！以上谈过[1]，神所吩咐的这一切并不是为了祂自己的缘故，而是为了人的救恩。若医生在某一个人年轻时用最好的方式医治他的疾病，却在他年老时用另一种治疗方式，难道我们会说他弃绝了他从前喜欢采用的治疗方式吗？绝对不是——他没有继续采用从前的方式，是因为他考虑到病人年老的因素。照样，神以某种象征预表尚未降临的基督并宣告祂即将降临是必要的；然而，在基督降世之后，神采用另一种方式是完全合理的。自从基督降临之后，神的呼召更广泛的传给万民，并且圣灵的恩典比以前更丰盛的浇灌在人身上。那么谁敢说神随己意施恩给众人、光照祂所喜悦的种族、感动人在祂喜悦之地传扬真道、决定真道兴旺的程度，以及因世人的忘恩负义而定一段时期不给他们认识自己的知识，是不妥当的呢？因此，我们视仇敌的异议为羞辱神的毁谤，他们也企图用这方式误导单纯的人，使他们怀疑神的公义或圣经的可靠性。

---

[1]参阅 II. 10. 1.

[1]瑟维特说：对基督徒而言，律法中的应许有属灵的应验，然而当时的犹太人「就满足了进入迦南地，享受奶和蜜」：De justitia regni Christi (1532) I, fo. D 16; tr. E. M. Wilbur, op. cit., p. 230。

[1]参阅 I. 11. 3; II. 9. 3.

[1]瑟维特, *De justitia regni Christi* III, fo. D 8a–b; tr. Wilbur, op. cit., pp. 240 f. 关于摩尼教徒拒绝旧约的上帝，请参阅奥古斯丁的 *On the Morals of the Catholic Church* 10. 16 (MPL 32. 1317; tr. NPNF IV. 46)。

[1]参阅 II. 9. 4; Comm. Hebrews 7–10.

[1]"Testamenti." 在这段和别处，加尔文在同一个意思上交替地使用这两个字，就如在武加大译本中一样。圣经的单字是 hydIBi 和 diaqh,kh。在这英文版本中，除非我在引用圣经的话或 testamentum 的意思显然是指旧约或新约圣经，否则我多半将这两个字译为 "covenant"。参阅 II. 8. 21; II. 10. 7; III. 14. 6; III. 17. 6; III. 21. 1,5,7; IV. 14. 6. 其它代表「盟约」的拉丁文单字是 pactio 和 pactum。

[1]"Umbratili." 参阅 II. 7. 1; II. 9. 3, 4; III. 20, 18，脚注 29。

[1]参阅 II. 9. 1.

[1]“Legis kako,dhloi.”

[1]For “infirmitatis” VG reads: “de leur abrogation.”

[1]“Chirographa.” 参阅 II. 7. 17，脚注 25。

[1]上面的 4，7，9 段。

[1]上面的第 1 段。

[1]奥古斯丁, *Against Two Letters of the Pelagians* III. 4. 6–12, esp. 11 (MPL 44. 591–597; tr. NPNF V. 346–351)。

[1]参阅 Melanchthon, *Loci communes*, 1535 (CR Melanchthon XXI. 454).

[1]“Supra Vetus testamentum Novi excellentia.”

[1]Barth 和 Niesel 说：Sebastian Franck 在他的 Paradoxa (1535) 中反驳这些人，Paradox 86 (fo. xlviib ff.)，他们也说：既然 Franck 说他「经常」听到这些观点，这大概表示是他重洗派者的朋友告诉他的 (OS III.435, note 2.)。

[1]上面的第 5 和 13 段。

[e]第十二章

基督为了担任中保的职份必须降世为人

（中保必须是神，也必须成为人的原因 1–3）

1.惟有同时是真神和同时是真人的一位，才能作神和人之间的桥梁

[b(a)]那位担任我们中保的必须同时是真神和真人是基要的。若有人问为什么必须同时是神和人，我的答案是这必须不是绝对的。而是因人救恩的需要神所预旨的。我们慈悲的天父所预旨的对我们最有益处。[b(a)]既然我们的罪孽如同密云使我们与神隔绝，也使我们与天国完全隔绝（cf. 赛五九 2），所以没有人（除非他是属神的）能担任使神与人和睦的中保。然而谁能担任这职份呢？任何一位亚当的后裔能吗？[a]不能，因他们就如他们的始祖亚当害怕见到神（创三 8）。天使能吗？不能，因为他们也需要藉一位元首[1]帮助他们专靠神（cf. 弗一 22；西二 10）。那怎么办呢？既然人无力专靠神，因此除非神屈就我们，否则人的光景是完全绝望的。所以，神的儿子为我们成为「以马内利，就是神与我们同在的意思」是必须的（赛七 14；太一 23），[e(b/a)]如此，祂的神性和人的人性就得以互相联合。[b(a)]否则不管人如何亲近神，[e(a)]人的亲近和与神的联合都不足以使神喜悦与人同住。因为人的不洁和神的圣洁之间的距离是无限的！[e]即使人未受罪的玷污，人的光景仍卑微到若无中保就无法与神联合。何况人已堕落至死亡和地狱的咒诅下，已被众多的罪玷污，被自己的败坏污秽，并被一切的咒诅所淹没，这样的人能与神联合吗？[e(a)]因此，当保罗在描述中保时，清楚地提醒我们祂是人 ：[a]「因为只有一位神，在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的耶稣」（提前二 5）。他在此本可以说祂降世为「神」；或他至少可以省略「人」这字，就如他省略「神」这字一样。然而因那藉他口说话的圣灵知道我们的软弱，[e]就在这恰当的时刻使用最恰当的表达方式屈就我们的软弱：他亲切地将神的儿子描述为我们当中的一位。[a]所以，若有人因不知往何处寻找中保而感到困扰，或不知要选择哪一条道路才能到祂那里，[e(a)]圣灵称祂为「人」，就教导我们祂离我们不远，因祂有肉身所以就如在我们身边。[a]他在此的含意与圣经另一处更详细的经文一样：「因我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱。他也曾凡事受过试探，与我们一

样，只是他没有犯罪」（来四 15）[1] 。

2.中保必须是真神和真人

[b(a)]若我们想到中保降世为要成就大事，这教导就更清楚了。他来是要使我们归向神的恩典，[a]使人的儿女成为神的儿女；使地狱的后嗣成为天国的后嗣。除非神的儿子成为人子，并取得人的样式好使我们与神的性情有份，且藉恩典使我们获得祂本来就有的性情，否则谁能成就这事呢？因此藉这凭据我们相信自己是神的儿女，这是因为神的独生子成为我们肉中的肉，骨中的骨，好使我们与祂合而为一（创二 23－24；弗五 29－31）。祂甘愿取得人的本性为了使我们与神的性情有份，并与我们一样既是神子也是人子。祂以下的话表明祂与我们是兄弟姊妹的关系：「我要升上去见我的父，也是你们的父，见我的神，也是你们的神」（约二十 17）。[e(b/a)]如此，祂使我们确信我们拥有天国的基业；因为拥有这基业之神的独生子，[a]已经接纳我们为祂的兄弟。「便是兄弟，就是和基督同作后嗣」（罗八 17 p.）。

因同样的缘故，我们的救赎者必须同时是真神也是真人。祂的职份是要将死亡吞灭。然而除了生命本身，谁能如此行呢？胜过罪恶也是祂的职份。然而除了义本身，谁能如此行呢？击败空中掌权者的首领也是祂的职份。然而除了超越世界和空中掌权者的力量，谁能如此行呢？[b(a)]难道生命、义，或天上的权柄不就是在神那里吗？[a]所以我们慈悲的神，当祂喜悦救赎我们时，就藉祂的独生子成为我们的救赎者（cf. 罗五 8）。

3.惟有真神和真人才能代替我们遵守神的诫命

[a]我们能与神和好的第二个条件是：那因违背神成为失丧的人必须以顺服满足神的公义，并为罪付代价。所以，我们的主降世为人取得亚当的人性和名号，为了代替亚当顺服天父，为要交出我们的肉体作为满足神公义审判的代价，并以同样的肉体承担我们所当受的刑罚。[b]总之，既然若祂只是神就无法尝死味，或若只是人也无法克服死亡，所以祂必须拥有神神双重本性，为了救赎我们，祂以人性的软弱受死，并且以神性与死亡作战，至终为我们获胜。[a]那些夺去基督的神性或人性的人就是在贬低祂的威严和荣耀，或抹去祂的良善。他们这样做另一方面也冒犯了人，因为是削弱甚至夺去人的信心，而信心只能在这根基上站稳。

[e]此外，犹太人所等候的救赎者，必须是神在律法和先知书卷中所应许之亚伯拉罕和大卫的后裔。敬虔的人据此也能获得另一个益处：根据基督是大卫和亚伯拉罕的后裔这事实，他们就更确信祂就是圣言多处预告将要来临的受膏者。但我们应当特别相信我刚才的解释：我们与基督共同的本性是我们与神的儿子有交通的凭据；祂取得我们的肉体胜过死亡和罪恶，好使这胜利成为我们的。基督以祂所取之我们的肉体献为祭，藉这除罪祭除去我们的罪刑并平息了天父公义的震怒。

（答复对这教义的异议，4–7）

4.基督成肉身惟一的目的是救赎我们

[e]若有人殷勤查考这些事情，就能远避那些肤浅和喜爱寻求新奇之人笼统的臆测。其中的一个臆测是：即使人类不需要被救赎，基督仍要降世为人[1]。我当然承认在神创造天地时和在亚当未曾堕落之前，基督是一切天使和人的元首。故此，保罗称祂为「首生的，在一切被造的以先」（西一 15）。然而既然整本圣经都宣告基督取肉身是为要救赎我们，那我们若幻想祂降世另有目的，就是无凭据的臆测。我们清楚知道神为何从起初应许差遣基督降临：为要

更新堕落的世界和救赎失丧的人。所以在律法时代，神以献祭预表基督的降临，藉此使信徒盼望：在神为他们的罪作了挽回祭而使他们与自己和好之后将恩待他们。的确，既然在每个时代包括未颁布律法前的时代，对中保的应许都与流血密不可分，所以我们推断神以永恒的计划预旨中保的降临洁净人的罪；因流血是除罪的象征(cf. 来九 22)。因此，众先知在传扬基督时，预言祂将使人与神和好。在如此众多的预言中，我们引用以赛亚这众所周知的预言就能充分证明这点：「祂被神击打苦待了……为我们的过犯受害……因祂受的刑罚，我们得平安」（赛五三 4－5），祂也被预言将作大祭司将自己献为祭（来九 11－12）；「因祂受的鞭伤，我们得医治」；因「我们都……走迷……并如羊」分散，神喜悦击打他好让「我们众人的罪孽」都归在他身上（赛五三 5－6 p.）。既然我们知道神差派基督特意要拯救悲惨的罪人，所以无论何人越过这启示的范围就是放纵自己愚昧的好奇心。

当基督降临时，祂亲自宣告祂降临的原因是要平息神的忿怒，使我们出死入生。使徒对基督的见证与此相同。约翰在他教导「道成了肉身」（约一 14）之前，早已宣告人对神的背叛（约一 9－11）。然而，我们应当特别留意基督对于祂的职份亲自所说的这话：「神爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切信祂的，不致灭亡，反得永生」（约三 16）。以及「时候将到，现在就是了，死人要听见神儿子的声音，听见的人就要活了」（约五 25p. ）。「复活在我，生命也在我；信我的人虽然死了，也必复活」（约十一 25）。「人子来，为要拯救失丧的人」（太十八 11）。「康健的人用不着医生」（太九 12 p.）。有关这主题的经文多得不可胜数！

众使徒都一致呼吁我们留意这最基本的教义。的确，若基督的降临不是要使人与神和好，那祂祭司的职份就会受玷污，因祭司是被差派作神和人的代求者（来五 1）；若非如此，基督就不是我们的义，因祂作我们的挽回祭使神「不将我们的过犯归到我们身上」（林后五 19 p.）。最后，若非如此，圣经指着祂一切的称号就都落空了。保罗的这话也会落空：「律法既因肉体软弱，有所不能行的，神就差遣自己的儿子，成为罪身的形状，做了赎罪祭」（罗八 3－4）。并且保罗在另一处的教导也会落空：当基督成为我们的救赎者时，「神救众人的恩典」和祂无限的爱「显明出来」（cf. 多二 11）。总之，神的儿子甘愿接受天父的吩咐取我们的肉体降世为人惟一的目的，是要为我们作挽回祭好平息天父的忿怒。根据圣经所载：「基督必受害……并且人要奉祂的名传悔改」（路二四 46－47）。「我父爱我，因我为羊舍命……这是我从我父所受的命令」（约十 15、17、18 p.）。「摩西在旷野怎样举蛇，人子也必照样被举起来」（约三 14）。「父啊，救我脱离这时候；但我原是为这时候来的……父啊，愿祢荣耀祢的名！」（约十二 27－28, conflated with v.23）。祂在此表明祂为何成肉身：是为了成为祭物和作挽回祭除掉我们的罪。照样，先知撒迦利亚宣告基督照着神赏赐众族长的应许降临「要照亮坐在黑暗中死荫里的人」（路一 79）。我们当记住这一切都是指着神的儿子说的，就如保罗在另一处所说的：「所积蓄的一切智能知识，都在祂里面藏着」（西二 3），并且保罗夸耀在基督之外他一无所知（林前二 2）。

5.若亚当没有犯罪，基督也会成为人吗？

[e]若有人反对说这一切仍不能证明基督——那已救赎已被定罪之人的那位——不可以藉取肉身只向人彰显祂的爱[1]。我的答复很简要：既然圣灵宣告根据神永恒的预旨这两件事情是密不可分的——即基督救赎了我们，以及同时取了我们的肉身，那么我们就不可再继续追问下去。因为那渴望知道更多的人，就是不满足神永不更改的启示，也是不满足那神所差遣作为我们赎价的基督。事实上，保罗不但陈述了神差遣基督的目的，也记载预定论这至高的奥秘，这就约束人性的一切放荡和过分的好奇心。「天父从创立世界以前在基督里拣选了我们」（弗一 4）「按着自己的预旨预定我们得儿子的名分」（弗一 5，cf. Vg.）；……并且在祂爱子里接纳我们（弗一 6，cf. KJV），「我

们借着爱子的血得蒙救赎」（弗一 7，Vg.）。诚然，保罗在此并没有将亚当的堕落视为先于神的预旨；他所宣告的反而是神在万代之前就喜悦医治人类的痛苦[1]。若我们的仇党反对说：神的这计划是根据祂预先知道人的堕落。我要说的是：那些想探求比神以祂隐藏的预旨所预定关于基督更多之事的人，等于是亵渎和愚妄地捏造新的基督。并且保罗在讨论了基督真正的职份之后，恰当地求告神赏赐以弗所信徒属灵的智慧（弗三 14－17），「能以明白基督的爱是何等长阔高深，并知道这爱是过于人所能测度的」（弗三 18－19 p.）。就如保罗特意约束我们的思想，好让在基督的名被提到时，我们不致于在心里远离神在基督里使人与祂和好的恩典。根据保罗的陈述，既然「基督耶稣降世为要拯救罪人，这话是可信的」（提前一 15），那么我们就当因此心悦诚服。而且既因保罗在另一处教导我们：如今福音所彰显的恩典，是万古之先在基督里赐给我们的（提后一 9），所以我定意持守这教导到底。

阿西安得（Osiander）邪恶地猛击这当有的谦卑。他在我们的时代再次挑起这样的争议，虽然在这之前已有一些人争论过[1]。他指控那些否定若亚当没有堕落基督仍会成肉身的人是胆大妄为的，因没有任何经文支持这样的否定。就如当保罗提到基督的救赎之后，立刻劝勉我们「要远避无知的辩论」（多三 9）不是在约束人邪恶的好奇心！有些人甚至疯狂到自以为机智地提出这样的问题：神的儿子是否能取驴的肉身[1]。就让阿西安得为这没有圣经根据的古怪念头辩护——虽然一切敬虔之人都憎恶这古怪的念头。就如保罗打定主意「不知道别的，只知道耶稣督并他钉十字架」（林前二 2）的意思是驴子可能是救恩的元帅！然而，保罗在另一处教导：神从永远差派基督作万有之首，使一切所有的都在基督里同归于一（弗一 10；cf. 22），所以他不可能承认另一位神所没有差派的为救赎者。

6.阿西安得有关神形像的教义

[e]然而，阿西安得所夸耀的原则完全不足为道。他宣称神之所以照自己的形像造人，是要人效法那将要来临穿上肉身之弥赛亚的模样。阿西安得据此推测若亚当没有从他起初正直的光景堕落，基督仍会降世为人。一切理性之人都明白这是肤浅和歪曲的教导。同时阿西安得也以为他是第一位明白何为神的形像之人：神所赏赐亚当卓越的天赋不但彰显神的荣耀，甚至神自己的本质也居住在亚当里面。

我承认亚当因与神联合就带有神的形像（这是人真实和完美至高的尊严）。然而，我也要强调这形像只在于分辨亚当和其它有生命的受造物。我们也都承认即使在那时基督也是神的形像。因此，亚当当时所拥有一切杰出的天分，是因他效法神独生子的荣耀。「神就照着自己的形像造人」（创一 27 p.）；造物主喜悦亚当就如镜子反映祂的荣耀。神也藉祂的独生子赐给亚当如此高贵的尊荣。然而我要补充一点：圣子本身就是天使和人的元首。所以神赏赐人的尊荣也是天使所拥有的。当圣经称天使为「至高者的儿子」（诗八二 6）时，我们若仍否认神赏赐他们某种与他们的天父相似的属性是错误的。然而若神喜悦天使和人都带着祂的形像并将之彰显，那当阿西安得说天使之所以被摆在人的地位之下，是因为他们没有带着基督的形像，这就是胡诌。除非天使带着神的形像，他们就无法继续直接见神的圣面。保罗也几乎一样地教导：「人渐渐更新，正如造他主的形像」（西三 10 p.），好效法天使的样式，使得两者在同一位元首之下合而为一。综上所述：若我们信靠基督，那在我们被接回天家时必戴上天使的形像（太二二 30），并且这将成为我们永远的喜乐。但若我们容许阿西安得的推断，即神形像首先的模样是在人子基督里[1]，那么谁都能据此推断基督也必须取天使的样式，因他们也一样带有神的形像。

7.依序反驳阿西安得的观点

[e]因此阿西安得的宣称是毫无根据的，即除非神拥有关于基督降世为人既定和不更改的预旨，神就是说谎者。其

实，若亚当仍旧正直，他将与天使一样继续带有神的形像；如此，神的儿子就没有必要成为人或天使。他的另一个宣称也是荒唐、毫无根据的，即除非按人受造前神不更改的计划，基督早已被预定作第一个人而不是救赎者，否则祂就丧失崇高的地位；因此，若说祂降世惟一的目的是要拯救失丧的人，就等于在说祂是照亚当的形像受造的。阿西安得为何犹疑圣经十分清楚的教导，即基督在凡事上与我们一样，只是祂没有犯罪（来四 15）？为此，路加毫不犹豫地称祂为亚当的后裔（路三 38）。我也想知道若根据阿西安得的宣称那为何保罗称基督为「第二个亚当」（林前十五 47），除非神预定祂取人的样式救亚当的后裔脱离灭亡。若基督在人受造之前先有人的样式，那我们的确应该称祂为「第一个亚当」。阿西安得轻率的宣称，既因基督降世为人是神所预先知道的，所以祂就是众人受造的模样。然而，因保罗称基督为「第二个亚当」，这就教导：使人需要重新获得神形像的堕落在时间上是界于人的受造和基督救赎之工之间。这就证明基督是为了救赎人而降世为人。此外，阿西安得也不理智又不恰当地推论说：只要亚当仍旧正直，他将永远拥有自己的形像而不是基督的。我的答复是：即使神的儿子永远没有取人的肉身降世，神的形像仍将在亚当身上和灵魂上照耀出来。因这形像的光辉一直彰显基督是我们的元首并在万事上居首位。这样我们就驳斥了阿西安得所公开传扬虚妄的谬论，即若神没有预定祂的儿子取肉身(即使不是为了救罪人），那么基督就无法作天使的元首。

在此阿西安得轻率地宣称没有任何理智之人会相信的事。他宣称除非基督成为人，祂就不能统辖天使。其实，根据保罗的教导这是错误的推论。首先，既因基督是神永恒的道，所以祂是「首生的，在一切被造的以先」（西一 15）。这并不是说基督是受造的或是众受造物之一，而是说基督是未曾堕落、奇妙荣耀世界惟一的源头。其次，既因基督成为人，所以祂也是「从死里首先复生的」（西一 18）。使徒在一处简短的经文中教导我们当思考两件事：（1）「万有都是靠子造的」，好让祂管辖天使（西一 16 p.）；（2）基督成为人为了开始祂救赎之工（cf. 西一 14）。

阿西安得也一样无知的说，若基督没有成为人，祂就不能作人的君王。就如若神永生的儿子——即使没有取肉身——聚集众天使和人到天上的荣耀和生命的交通中，并亲自在万事上居首位，仍不能使神的国站立！然而，阿西安得总是自欺——或自设陷阱——因他主张若基督没有以肉身显现，教会就没有元首[1]这错误的教义。既然基督作众天使的元首，那么祂为何不能以祂的神能治理人类、以祂圣灵隐密的力量赏赐生命并扶养他们，就如自己的身体一样，接他们进入天堂，使他们享受天使般的生命！

阿西安得却将我以上所反驳的这些谬论视为永不更改的圣言！他陶醉于自己的臆测，他毫无根据的吟颂荒谬的生命之歌！他之后又提出自称为更确实的证据：所谓亚当的预言，即当他看到他妻子时说：「这是我骨中的骨，肉中的肉」（创二 23 p.）。然而，阿西安得是如何证明这是预言的呢？他说：根据基督在马太福音中所宣称的原则，亚当所说的这话就是神自己所说的。就如神借着人所说的一切都是预言！若是如此，那阿西安得为何不在神藉摩西颁布的诫命 中寻找预言呢？此外，若基督只按字面的含意引用这话，祂便是过于肤浅（太十九 4－6）。在此，基督所谈的并不是祂赏赐教会与祂神秘的联合，而是指婚姻上的忠实。因这缘故，基督教导神宣告丈夫和妻子是一体的，免得有人企图以离婚破坏这不可拆散的联合。如果阿西安得不喜欢这单纯的解释，就任凭他责备基督没有向祂的门徒更玄地解释祂天父所说的话。保罗也不支持阿西安得的这幻想。当保罗说我们是基督身上的肢体（弗五 30－31）时，他立刻又说：「这是极大的奥秘」（弗五 32），保罗并非教导亚当说这话的用意何在，而是以婚姻的比喻教导我们与基督那圣洁的联合。就连他所采用的那些字本身也表达这点！当他告诉我们他指的是基督和教会时，

为了澄清人任何的误会，他将婚姻的关系以及基督和教会属灵的联合作区分。如此便完全反驳阿西安得这愚蠢的谬论。并且我深信我们无需继续在这毫无根据的谬论上徒耗精力。因从以上简短的反驳中就可看出这谬论是全然虚妄的。保罗所说的这真理就足以正确引领神的儿女们：「及至时候满足，神就差遣祂的儿子，为女子所生，且生在律法以下」（加四 4—5）。

---

[1]加尔文教导：基督不但是人的元首，也是天使的元首，see his Responsum ad fratres Polonos (1560), CR IX. 338: “Primatum tenuit etiam super angelos.” 参阅 Comm. Colossians 1:20。

[1]参阅 Comm. Hebrews 4:15.

[1] 阿西安得在他的 *An filius Dei fuerit incarnandus* (1550), K 2a, 2b 中，以及瑟维特在他的 *Christianismi restitutio: De regeneratione superna* I, pp. 370,382 中，都支持这立场。加尔文 在第 5 和 6 段中再次提到这观点。

[1]这里指的是阿西安得的话，op. cit., loc. cit.。

[1]这里表示加尔文主张堕落前神选说，而不是堕落后神选说。在加尔文去世不久后，这教义开始在荷兰教会引起争议。参阅 McNeill, *The History and Character of Calvinism*, pp. 263 f. 请参阅改革宗信仰的 ordo salutis，Heppe RD, pp. 146 ff.。

[1]阿西安得 (op. cit., fo. A 4a - B 1a) 说 Alexander of Hales，Duns Scotus，特别是 John Pico della Mirandola 都和他的立场相同。参阅 OS III. 443, note 2, where passages from these authors are cited。

[1]William of Ockham (d. ca. 1349), Centilogium theologicum (Lyons, 1495)（这作品在 Ockham 的 commentary on Lombard’s Sentences 同一个版本中）, concl. 7. A.

[1]阿西安得, op. cit. 加尔文 在第 6 和 7 段中所批评的话在这作品的 folios C 3a to I 3a。 .

[1] “avke,falon.”

[e]第十三章

基督取得人真实的肉体

（加尔文反驳马吉安派（Marcionite）的异端 1–2）

1.*基督真实人性的证据*

[e(b)]基督的神性早已在另一处充分的证明过[1]。所以，我们现在若再谈便是重复。我们现在所要谈的是基督如何藉取人的肉身担任中保的职份。实际上很早以前摩尼教徒（Manichee）和马吉安派就攻击过基督人性的真实性[1]。马吉安派认为基督的身体只是异象，摩尼教徒则认为基督所取的是属天的肉体。然而圣经上有众多确凿的证据可以反驳这两个谬论。因神并非应许犹太人要藉天上的后裔或人的幽灵祝福他们，而是要藉亚伯拉罕和雅各布的后裔（创十二 3；十七 2，7；十八 18；二二 18；二六 4）。神也不是应许空气做的人作永恒的君王，而是应许大卫之子（诗四五 6；一三二 11）。因此，当基督以肉身显现时，祂被称为「亚伯拉罕的后裔大卫的子孙」（太一 1）。这并不是因为祂是童贞女所生的（从无中被造），而是根据保罗的解释：「按肉体说，祂是从大卫后裔生的」（罗一 3 p.）。

[e(b)]与此相似，保罗在另一处经文中教导：基督是从犹太人出来的（罗九 5）。为此，主自己因不满足于「人」

这称呼，就常称自己为「人子」，这就更清楚证明祂是人的后裔。既然圣灵在多处以不同的方式具体宣称这明确的事实，那谁想象得到会有任何人无耻到敢诡诈地抹煞这事实呢？然而我们手中也有其它的证据，其中之一便是保罗的这话：「神就差遣祂的儿子，为女子所生」（加四 4）。另外还有无数的证据能证明基督也与我们一样会饥饿、口渴、寒冷，以及其它人性的软弱。从这些众多的证据中，我们要挑选一些能造就我们的证据。例如：圣经说祂并没有取天使的样式（来二 16），反而取了人自己的样式，以「血肉之体，特要借着死败坏那掌死权的，就是魔鬼」（来二 14 p.）。以及：我们与祂的关系被称为弟兄（来二 11）。还有：「他凡事该与祂的弟兄相似，为要在神的事上成为慈悲忠信的大祭司」（来二 17 p.）。「我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱」（来四 15），以及相似的经文。我们刚才所谈的与此有关[1]：保罗明确宣告：人的罪必须由人的肉体付出罪的代价来除去这罪（罗八 3）。因这缘故，父神所赏赐基督的一切都与我们有关，因祂是我们的元首，「全身都靠祂联络」越来越合而为一（弗四 16）。否则以下的经文就无法理解。「神赐圣灵给祂是没有限量的」（约三 34 p.），使我们「从祂丰满的恩典里都领受」（约一 16 p.)。没有比神因某种外来的恩赐受祝福更荒谬的了！基督在另一处所说的话也证明祂的人性：「我为他们的缘故，自己分别为圣」（约十七 19）。

2.反驳抵挡基督真人性的人

[b]他们扭曲圣经的经文来支持他们的谬论。并且他们肤浅的诡计也无法反驳我以上的观点。马吉安根据保罗在另一处所说：基督「成为人的样式……有人的样子」（腓二 7－8，KJV/RV）就推论基督所取的是幽灵而不是人的肉体。然而他完全误会了保罗的本意，保罗在此并无意教导基督所取的是何种形体。虽然基督可以彰显祂的神性，但祂却以卑贱、受人藐视之人的形像彰显自己。为了劝人随从祂虚己，祂教导我们：虽然祂是神并且能直接向世人彰显祂的荣耀，但祂却放弃这特权而「虚己」。[e(c)]祂取了奴仆的形像，并因满足于这样的卑微，让祂的神性隐藏在肉体的幔子之下（cf. 腓二 5－11）。[c]保罗并不是要教导基督的本质如何，而是要教导基督如何行事为人。从上下文中，我们可以轻而易举的推断，基督以真人的本性虚己。因为「有人的样子」（腓二 8）难道不就是指祂神性的荣耀暂时没有照耀出来，而人所看到的只是卑贱的人性。除非神的儿子因取人性而软弱，否则彼得的这话：「按着肉体说，基督被治死；按着灵性说，祂复活了」（彼前三 18 p.）就毫无意义了。保罗更进一步的解释这一点，宣告基督按着肉体的软弱受苦（林后十三 4）。圣经明确教导：基督在虚己之后获得新的荣耀。祂被高举就在于此。因此除非祂有人的形体和灵魂，否则这样说就毫无意义。

[b]摩尼（Mani）为基督捏造了空气的形体「第二个出于天的人」（林前十五 47）。[e]然而，在这经文中保罗并没有教导基督的身体拥有属天的本质，[b]他所教导的是基督赏赐人某种属灵的力量使人重生。根据我们以上的谈论，彼得和保罗将这力量与基督的肉身分开。其实，这经文大大支持基督取肉身这正统的教义。除非基督与人拥有同样肉体的本性，否则保罗在这经文中激烈的辩论就失去意义：若基督复活，我们也必从死里复活；若我们不复活，基督也没有复活（林前十五 12－20 p., substance）。无论古时的摩尼教徒或他们现今的门徒企图以何种诡计逃避（这事实），都无法得逞。

他们说基督之所以被称为「人子」，是因神应许将基督赐给人[1]，这是卑劣的回避。因希伯来文「人子」的意思毫无疑问是真人。显然，基督是以自己的语言（希伯来文）使用这词。而且，众人所接受的「亚当之子」的含意应当毫无争议。我们无须离题太远，只要引用使徒们习惯运用在基督身上的诗篇第八篇就够了：「人算什么，你竟顾念他？人子算什么，你竟眷顾他？」（诗八 4；来二 6）。「人子」这一词在此清楚的表达基督的真人性。因为尽

管他不是直接藉肉身的父亲所生，祂仍是出于亚当的后裔。不然，我以上所引用的这经文就落空了：「儿女既同有血肉之体，祂也照样亲自成了血肉之体」（来二 14 p.）。这经文明确宣告基督在与我们同样的本性上作我们的朋友和同伴。使徒也以同样的意义说：「那使人成圣的和那些得以成圣的，都是出于一」（来二 11a）。上下文证明这经文是指基督与人在本性上的交通，因他立即又说：「所以，祂称他们为弟兄也不以为耻」（来二 11b）。若祂之前说信徒出于神，那么，祂怎会说祂不以拥有如此崇高尊荣的人为耻呢？然而既因基督出于祂测不透的恩典居然与卑贱的罪人联合，这经文就告诉我们：「祂不以为耻」（来二 11）。此外，他们也毫无根据地反驳说，若是这样，那连不敬虔的人也是基督的弟兄了。然而，我们知道神的儿女不是从血肉生的（cf. 约一 13），而是藉信心从圣灵生的。因此，肉体本身并不能使人拥有弟兄的关系。虽然保罗说惟有信徒才拥有与基督联合的尊荣，但这并不表示就肉体而论非信徒与信徒的祖先不同。例如：当我们说基督成为人为要使我们成为神的儿女时，这并不是指所有的人说的。因为信心使我们以属灵的方式稼接到基督身上。

他们也拙劣地在「长子」这一词的意义上掀起纷争。他们宣称基督应当从一开始就从亚当而生，好作「许多弟兄中的长子」（罗八 29 p.）。然而「长子」在此并不是指年龄，而是指尊荣的程度和高贵的权能！更不合理的是他们多嘴多舌的谈论：基督取了人的而不是天使的本性（来二 16），意思是祂使全人类都蒙恩典。其实，保罗为了将基督所喜悦赏赐我们的尊荣显为大，就将我们与天使作比较，因我们的地位在这方面比天使更高。我们若仔细思考摩西的记载——女人的后裔要伤蛇的头（创三 15）——这争论就不复存在了。因摩西的这话不仅只是指基督也是指全人类。既然我们必定在基督里得胜，神就以泛指的方式宣告女人的后裔将胜过魔鬼。这就证明基督是从人生的。神这样对夏娃说的目的是要使她心中存有盼望，免得她彻底绝望。

（基督既是人的后裔也拥有真人性 3–4）

*3.反驳这谎谬的论调：基督的人性来自童贞女马利亚**

[e] 我们的仇敌既愚昧又邪恶地用比喻意义解释基督被称为亚伯拉罕后裔和大卫子孙的那些经文。若保罗使用「后裔」这一词是指比喻意义说的，那他在加拉太书三章中就会明确解释这点。保罗在那里的意思就是字面的意义，他说在亚伯拉罕的后裔中并没有众多的救赎者，而是只有一位，那就是基督（加三 16）。他们也一样荒谬的说：基督被称为「大卫的子孙」只是因为基督的降临是在大卫的时代被预言的，并且到最后这预言得以应验（罗一 3）。因为当保罗称祂为「大卫的子孙」时，立刻又说「按肉体……」，所以显然他是指基督的人性。在第九章中，当保罗称基督为「可称颂的神」之后，他在同一节经文中也宣告基督「按肉体」是从犹太人出来的（罗九 5）。如果祂不是真的从大卫的子孙所生，那么「你所怀的胎」这话是什么意思呢？（路一 42）。以及「我要使你所生的坐在你的宝座上」（cf. 诗一三二 11 p.；撒下七 12；徒二 30）这应许是指什么呢？

他们极哲学化地玩味马太福音所列举基督的家谱。马太并没有列举马利亚的家谱，而是约瑟的家谱（太一 16）。虽然他所提的是当时众人所熟知的，所以他认为证明约瑟是大卫的子孙就足够了，因为，显然马利亚也是同一家族的人。路加更为详细地强调这一点，说：基督所成就的救恩是属于全人类的。因救恩的根源基督，是全人类的始祖亚当所生（路三 38）。我承认从这家谱可以得知：基督惟有从童贞女马利亚所生，才能证明祂是大卫的子孙。然而，他们为了掩饰自己的谬误——证明基督的身体出于虚无——现代的马吉安派过于狂傲地争辩女人「没有子孙」[1]。然而，他们的这说法完全不符合大自然的原则。这并不是神学上的问题，而且他们的推理并无说服力，我们很容易就能驳倒他们。我并无意讨论涉及哲学和医学范畴的问题。我们只要用圣经反驳他们的异议就够了，即亚伦和耶何耶

大在犹太支派中娶妻（出六 23；代下二二 11），若「子孙」是来自女人，那各个支派间的区分就会被搅乱了。然而，众所周知，就政治性的地位而论，犹太人是以男人为主；但男人的地位并不证明女人的卵没有一同参与生育。

这解释也适用于所有的家谱。当圣经列举某一些人名时，它常常只提到男人。难道我们就可以因此推论女人不算什么吗？连小孩子都知道「女人」这一词也包括在人的范围内！圣经说女人为她们的丈夫生子，因家族的姓氏总是以男人的为准！既然儿女们在社会上地位的高低是以其父亲地位的高低来衡量，这就证明男性地位的越性，相反，就如律师常言道：奴仆之人的家谱通常追溯其母亲一方[1]。据此我们得知，儿女也是母亲所生的；从很早以前，许多的国家习惯称母亲为「生育者」[1]。并且这与神的律法一致，否则圣经因血缘的关系禁止舅舅与侄女通婚就不合理了。此外，那哥哥娶同母异父的妹妹也就没有什么不妥的了。然而，虽然我承认以家谱而言女人常居次要的地位，但我要提醒的一点是：女人和男人一样在生育上都有参与。因为圣经并不是说基督是透过女子所生，而是为女子所生（加四 4）。我们的仇敌当中有些人无耻放荡地问：我们的意思是否是指基督是由童贞女的卵子所生[1]。然而，我也要反问他们：基督是否与祂母亲有血缘关系——这是他们不得不承认的。

因此，我们可以从马太的记载中合理的推知，既然基督是由马利亚所生，所以祂就是她的儿子，就如圣经记载：波阿斯由喇合所生（太一 5），所以就是她的儿子。马太在此没有描述基督是透过童贞女所生。他反而说基督借着马利亚是大卫的子孙，就将这奇妙的诞生方式与一般的诞生方式区分开来。就如圣经记载亚伯拉罕生艾萨克，大卫生所罗门，雅各布生约瑟，照样，圣经也记载基督是由祂的母亲所生。马太以这次序记载为了证明：既然基督是马利亚所生，祂就是大卫的子孙。由此可知，他认为马利亚是约瑟的亲戚这是众所周知的[1]。

4.真人——却无罪！真人——却是永恒的神！

[e] 他们妄想用来驳倒我们荒谬的臆测充满幼稚的毁谤。他们认为若基督由人所生，这是羞辱祂，因这样祂就与众人毫无分别，即祂就与亚当一切的后裔都处于罪下。然而保罗所作的这比较足以排除这难题：「就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的……照样，因一人的义行，众人也就被称义得生命了」（罗五 12，18，15 p.）。保罗的另一处比较与此一致：「头一个人是出于地，乃属土；第二个人是出于天」（林前十五 47 p.）。使徒在另一处经文中也有同样的教导，即基督被差派「成了罪身的形状」为要满足律法（罗八 3－4）。如此，保罗巧妙地将基督与众人作区分，即祂是真人却毫无瑕疵和玷污。但他们却仍幼稚地争论说：若基督毫无瑕疵，并藉圣灵隐秘的感孕，由马利亚所生，那么女人就不是不洁净的，而是只有男人才是不洁净的。然而，我们说基督纯洁无瑕并不只是因为祂的母亲是在与男人同房之外生祂的，也是因为圣灵成圣了祂，就如这出生是在亚当堕落之前发生的，是纯洁和毫无玷污的。并且这于我们而言是既定的事实：圣经每次提到基督的纯洁时，是指祂真人性的部份，因为，若是说基督的神性是纯洁的，这是多余的。而且，约翰福音十七章中谈到基督的成圣不可能是指祂的神性（约十七 19）。我们并不幻想亚当之子是双重的，尽管基督不受此影响。因人的出生本身并非不洁和有害，而是因堕落的缘故。据此，那使人重新正直的基督没有受到亚当遗传下来的玷污并不足为怪！我们的仇敌攻击我们说：若神的道成为肉身，这是荒唐的，因这样祂就被囚于世俗的肉体之中。这只是证明他们的悖逆！即使道不可测度的本质与人性合而为一，我仍不可认为他因此会受到任何肉体的限制。这是奇妙无比的：神的儿子从天降临，却仍没有离开天堂，甘愿为童贞女所生、生活在世上、悬挂在十字架上；然而，祂却仍如起初一般继续充满天地！

---

[1] I. 13. 7－13。

[1]为了明白摩尼教徒的教导，参阅 I. 13. 1，脚注 3。Marcion of Pontus 约 A. D. 150 在罗马教书。他不接受旧约圣经，并教导诺斯底派的二元论（他因这二元论否定基督的肉体，也成为极端的禁欲主义者）。加尔文指的是当代的马吉安主义者，包括 Menno Simons 在内 (1496–1561)。Simons 在 Munster 的事件后重新建立荷兰的重洗派。虽然 Simons 的教导除了荷兰文和 Oostersch 方言之外没有翻译成其它的语言，但加尔文从 Martin Micron 接触到 Simons 的教导。Micron 与 Simons 争辩过好几次 (1554, 1556) 主要在道成肉身的教义上 (1556, 1558)(*Complete Works of Menno Simons*, translated from the Dutch by L. Verduin and edited by J.C. Wenger, with a biography by Harold Bender, p. 25). 然而 Albert Hardenberg of Bremen 于 1545 年寄给加尔文 John a Lasco 攻击 Simons 的单张，*Defensio verae . . . doctrinae de Christi incarnatione*.这单张是 Lasco 对 Simons 之 *Brief and Clear Confession* (1544) (tr. Verduin, op. cit., pp. 419–454)的反应。See also Menno's *The Incarnation of Our Lord* (1554) (tr. Verduin, op. cit., pp. 783–943); *Reply to Martin Micron* (1556); Epistle to Martin Micron. 在 Brief and Clear Confession 中，Simons 详细地解释以下这些希伯来书的经文 (English translation, pp. 823–832)。他的辩论不容易作摘要。他答复 John à Lasco 说：「整本圣经没有任何一处记载道取了人的肉体……或神性以奇妙地方式与人性联合」(p. 829) 。（但在他当代之后的门诺会都不否定道成肉身）。奥古斯丁严厉地攻击古时的幻影说，因为他们将基督的肉体视为幽灵：*Sermons* lxxv. 7–9 (MPL 38. 477; tr. NPNF VI. 338 f.)。

[1]II. 12. 3.

[1]参阅 Augustine, *Against Faustus* 2. 4; 5. 4 (MPL 42. 211, 222; tr. NPNF IV. 157, 168 f.).

[1]"*Mulieres contendunt esse avspo, rouj.*" Simons 进一步地发展这观点，特别在他的 *Reply to Gellius Faber* (1554)中。（Gellius Faber 本来是神父，却后来成为牧师，并在 Emden 牧会。）Simons 相信在怀孕中女人的参与只是被动的，所以「只有父亲才是孩子的祖先」（但这种说法并没有科学根据），*Reply to Gellius Faber*, p. 768; 参阅 his *Reply to Martin Micron*; tr. Verduin, op. cit., pp. 849 f., 886–890,906。

[1]这句话来自 *Institutes* of Justinian I. 3,4 and in his *Digest* I. 5. 5, 2 (*Corpus iuris civilis: Institutiones et Digesta*, ed. p. Krueger [*Inst., p. 2; Dig.*, p. 35]; tr. J. B. Moyle, *The Institutes* of *Justinian* (5th ed., pp. 6 f.); tr. C. H. Monro, *The Digest of Justinian* I,24 f.)。

[1]"*Genitrices.*"

[1]参阅 Menno, *Reply to Martin Micron*; tr. Verduin, *op. cit.*, pp. 896,908. 加尔文下面有关 Simons 的话也是指这作品说的。

[1]VG adds: "*et par conséquent de la race de David.*"

[e]第十四章

中保的神性和人性如何成为一个位格

（对于基督人性和神性解释，1–3）

1.两种本质却合一

[b(a)]另一方面，我们不应当将「道成肉身」（约一14）解释为道成为肉体或与肉体混合。意思反而是：既然祂选择童贞女的子宫作为祂居住的殿，所以那从前是神儿子的如今成为人子——这并不是本质的混合，而是两种本质在一个位格里的合一。我们相信祂的神性和人性联合，却在本质上各未受损保持原样，然而这两种本性等于一位基督。

1

[b (a)]我们若能将这奥秘与任何世上的事物比较，那最好最恰当的或许就是：人，由两部份构成，即灵魂和身体。[a]然而人的灵魂和身体在这联合中并不互相混合。灵魂不是身体，身体也不是灵魂。灵魂有一些与身体无关的特点；身体也有一些与灵魂无关的特点；也有一些特点专指整个人，而不能恰当地专指灵魂或身体。但有时灵魂[1]的一些特点是用来指身体，并且身体上的一些特点也是用来指灵魂。然而，这些不同的部份组成一人，而非好几个人。这些话表示人是一位却由两种部份联合组成，并且有两种不同的本性组成这人[1]。圣经也是如此描述基督：一些特点是专指祂的人性，也有时记载一些专指祂神性的特点；却有时记载一些同指基督神性和人性的特点，却不是专指其中之一。圣经有时强调基督两种本性之间的联合，甚至有时将两者互相交替。古时的神学家称这互相的交替为「属性的交通」[1]。

2.神性和人性彼此间的关系

[e (b/a)]对于基督神性和人性的描述，若无圣经多处经文的支持，就毫无说服力。[a]基督指着自己所说的这话——「还没有亚伯拉罕就有了我」（约八58）——与祂的人性并不相干。[e]我十分清楚恶人用来扭曲这经文之吹毛求疵的争论：祂在万代以先就存在，是因圣父预定祂作救赎者，也预定众信徒认识祂[1]。然而，既因基督将祂降临之日与祂永恒的本质作区分，并强调祂的权威在古时就远超过亚伯拉罕，祂无疑是在宣告关于祂神性的方面。[b]保罗宣告祂是「首生的，在一切被造的以先……祂在万有之先；万有也靠祂而立」（西一15，17）。[e]基督自己也亲口说祂是「未有世界以先，与父同有荣耀的」（约十七5 p.）；并与父一同做工（约五17）。[b]这些属性是无人拥有的。因此，这些属性和相似的属性是专指基督的神性。

然而，祂同样也被称为「耶和华的仆人」（赛四二1以及其它的经文）；圣经也记载：「基督的智能和身量……都一起增长」（路二52），祂也不「求自己的荣耀」（约八50）；[b]祂也不知道世界末日是何时（可十三32；cf. 太二四36），「不凭自己说话」（约十四10），「不按自己的意思行事」（约六38）；圣经也记载使徒们看到并摸到祂的身体（路二四39）。[a]这一切都专指基督的人性。就祂的神性而论，祂不可能在任何方面有长进，并为自己的缘故行任何事；祂无所不知；祂照自己的意旨行万事，也是人无法看见和摸到的。[e]然而，基督并不将这些属性专指祂的人性，而是视这些属性与祂中保的职份相称。

[a]保罗的这话表明基督神人两性彼此的交通：「……教会，就是祂用自己血所买来的」（徒二十28 p.），以及「荣耀的主钉在十字架上」（林前二8 p.）。使徒约翰也说：「……生命之道，就是我们……亲手摸过的」（约壹一1 p.）。其实，神没有血，不会受苦，人手也无法触及。然而，那真人和真神的基督既因被钉十字架为我们流血，那祂在人性之上所行的也被归于祂的神性，虽然这说法不妥当，却非毫无道理。还有一处相似的例子：使徒约翰教导：「主为我们舍命」（约壹三16 p.）。所以这里的神性也必定包含人性。[a]再者，基督仍在世时说：「除了从天降下、仍旧在天的人子，没有人升过天」（约三13 p.），的确，以基督所取的肉身而言，祂并没有在天上。但因同一位基督既是人又是神，为了证明两性彼此的联合，祂将祂的人性归在神性之内。

3.在中保职份上神人两性的合一

[b (a)]同时指基督双重本性的经文，大多记载在约翰福音中，也是最明确地教导基督的真本质。因这些经文都不是

专指基督的神性或人性，而是同指二者：祂从父那里领受赦罪的权柄（约一29）、随己意叫人复活、赐人公义、圣洁和救恩；祂受差派为活人死人的审判官，[b]为的是与父同得尊荣（约五21－23）。最后，祂也被称为「世界的光」（约九5，八12）、「好牧人」、「惟一的门」（约十11，9）、「真葡萄树」（约十五1）。[a]当基督降世为人时，这些称号是父早已赏赐祂的。虽然基督在创立世界以先与父一同拥有这些称号，但却不是在同样方式或意义上，而且父神不可能将这些称号赏赐给没有神性的人。

[b(a)]我们也应当在同样的意义上明白保罗的话：在审判之后「基督将把国交与父神」（林前十五24 p.）。显然，神儿子的国无始无终。然而，既然祂的神性隐藏于卑贱的肉体之中，又「虚己」取了奴仆的样式（腓二7，cf. Vg.），暂时撇下祂威严的荣光，就证明祂对父神的顺服（cf. 腓二8）。[a]在祂结束这卑微后，至终「得了尊贵荣耀为冠冕」（来二9 p. ），[e(b/a)]并被高举为至高的主，使万膝在祂面前跪拜（腓二10）。[a]祂将把自己的称号和荣耀的冠冕，以及从父那里所领受的一切交与父，「叫神在万物之上」（林前十五28）。[e]因为父神将权柄和主权交付基督，难道不就是要藉祂的手治理我们吗？因此，圣经说基督坐在父神的右边（cf. 可十六19；罗八34）。然而这只是暂时的，直到我们亲眼看见神。在此，我们也不能替古时神学家的谬误辩解，他们毫不留意中保的职份、也几乎强解约翰福音中的教导，就使自己落入网罗中[1]。正确理解中保职份的关键在于：一切关于中保职份的描述，并不是专指神性或人性[1]。直到基督再次降临审判世界，祂要作王，在受人肉体软弱限制的程度上使我们与父联合。但当我们在天上的荣耀中得见神的真体时，那时，基督既因已完成中保的职份，便不再作父神的使者，而再次享受祂在世界创立以先所享有的荣耀。

我们也只能在这意义上用「主」这称号专指基督，即当祂代表神与人之间的桥梁时。保罗的论述与此同义：「只有一位神……万物都本于祂……并有一位主……万物都是借着祂有的」（林前八6）。也就是说，父将为主的权利交付祂，直到我们面对面得见祂神性的威严。那时，祂要将主的权利交还给父神，这样祂的威严不但没有减少，反而更为明亮的照耀。那时，父神也不再作基督的头，因基督的神性将独立照耀，虽然如今被帕子蒙住。

（反驳涅斯多留（Nestorius）、欧迪奇（Eutyches），以及瑟维特（Servetus）等人的谬误，4–8）

4.神性和人性既不是混合的，也不是分开的

[b]若读者智慧地运用以上关键的原则，就能解决许多难题。但令人惊讶的是，[e(b)]有许多没有读过神学之人——甚至在神学上有某种程度的人——对提及基督时的用语没有专指祂的神性或人性而感到困扰。[b]这是因为他们不明白这些说法与祂神人两性的位格，或中保的职份并无冲突。然而，当一位有智慧的解经家以敬虔的心态查考这些经文时，这些大奥秘彼此间的[a]美妙和谐就不难看出了[1]。但这些狂热份子无所不搅扰！他们抓住基督人性的属性否定祂的神性，也抓住祂神性的属性否定祂的人性[1]；有时又抓住两种本性共同的属性，并不专指神性或人性的属性否定基督的双重本性；然而，难道这不就是在争论：基督既因是神就不可能是人；或因祂是人就不可能是神；也是在争论：既因祂同时是神和人，所以祂就不可能是人或神吗？

[b(a)]所以我们坚信：基督既然是神和人，[b]拥有[b(a)]两性的联合却不是混合的，[b]是我们的主也是真神的儿子。这是根据祂的人性却不是因为祂的人性。我们必须远离涅斯多留的谬论，他分裂基督神人的本性而不是对此作区分，以致捏造了两位基督！然而圣经的教导彻底地驳倒这异端：圣经用「神的儿子」这称呼指由童女马利亚所生的那位（路一32 p.），马利亚本身也被称为「主的母亲」（路一43 p.）。我们也当防备欧迪奇的异端；免得在证明基督两性

的联合时，反而否定祂的神性或人性。我们已引用过许多分辨基督神性和人性的经文，也有许多其它类似的经文足以塞住好争议之人的口。[e]稍后[1]我将附加另一些经文更有效地粉碎他们的捏造。现在只要引用这节经文就足够了：除非神性居住在基督的身体之内，否则基督不可能称这身体为圣殿（约二19）。因此，就如涅斯多留在以弗所教会的会议上被公义的咒诅，[e]照样，欧迪奇之后也在康士坦丁堡和迦克墩议会上被公义的咒诅[1]。因为将基督的两种本性混合或分裂都一样是错误的。

5.基督从永远就是神的儿子

[e]然而在我们的时代，也出现了一位一样致命的怪物——瑟维特，他认为神的儿子是由神的本质、神的灵、肉体，和三个末曾被造的事物所组成的[1]。首先，他主张基督是神的儿子惟一的解释是：祂是在童贞女马利亚的子宫里受圣灵的感孕而出生的。他的诡计是：在他推翻基督神人两性的区分后，他教导基督是某些属神和属人的混合体，而不是同时是神又是人。他的整个逻辑是根据：神在基督降世为人之前只是一些影像，而这些影像的实底只有在道真正开始作神的儿子时才显明。

我们相信那由童贞女所生的中保就是神的儿子。除非神将这尊荣赏赐给人子基督，否则祂就不能反映神测不透的恩典，这尊荣是祂是神的独生子又被如此称呼。教会对神的儿子所下的定义是正确的：我们之所以相信基督是神的儿子，是因为那在万代以先[1]为父所生的道，以「hypostatic」的联合方式取了人性。 古时的神学家将「hypostatic的联合」定义为：以两种本性组成一个位格的联合。这定义是专用来反驳涅斯多留等人的谬论，因为他幻想神的儿子居住在肉体中却并不是人。当我们说永恒之道在披上肉身之前就已经是神的儿子[1]时，瑟维特指控我们编造两个神的儿子——就如我们的意思不纯粹是祂在肉身显现。若祂在成肉身之前就是神，祂并末因此改变，重新做神！当我们说神的儿子以肉身显现，却因在万世之前为父所生，就永远有儿子的名分，这也并不荒谬。天使对马利亚所说的话也有这样的含意：「因此所要生的圣子必称为神的儿子」（路一35 p.）；就如说：「儿子」这称号虽然在律法时代并不十分清楚，之后却成为荣耀和众所周知的。保罗也教导：我们现在既因藉基督成为神的儿子，就坦然无惧的呼叫：「阿爸！父！」（罗八14－15；加四6）。那难道古时的族长不是神的儿子吗？他们也是神的儿子——凭着这权柄他们以神为父求告祂。然而在神的独生子降世后，我们就更明白天父这称呼。据此，保罗教导惟有属基督国度的人才有这特权。我们应当坚信：除了藉祂的独生子，神从不作天使或人的父；而且，尤其是人因自己的罪孽落在神的忿怒之下，因此，惟有因基督从永远是神的儿子，神才白白地赏赐人儿子的名份使人成为神的儿女。瑟维特毫无根据且激烈地攻击这点，说：神之所以有父亲的职份，是因祂从永远所预旨的。因神父亲的职份在旧约中并不是藉物质预表，就如公牛和山羊的血预表基督的救赎那样。除非人儿子的名份建立在元首基督身上，否则人就不能作神的儿女。故此，若说元首没有各肢体所拥有儿子的名份是不合理的。进一步说：圣经称众天使为「至高者的儿子」（诗八二6），虽然他们这高贵的身份并不依靠基督的救赎。然而，除非基督的地位在他们之上，否则无法赏赐他们这高贵的身份。我也要简要地将同样的原则运用在人身上。在天使和人受造时，神是他们共同的父。所以，若保罗的这话是真实的——即基督从创世以来就是元首，在一切被造的以先，好在凡事上居首位（cf. 西一15 ff.）——那么基督在创立世界之前就是神的儿子是合理的推论。

6.基督既是神子也是人子

[e]但如果基督儿子的名份是始于基督取肉身时，那么，就人性而论，祂也是神的儿子。瑟维特和与他同类的狂人想象：因基督降世为人所以是神的儿子，祂若没有取肉体就不可能有这称呼[1]。那么我要请他们回答我：基督是否是

根据祂的神人两性而有神儿子的名份。这是他们所胡诌的，保罗的教导与他们的截然不同。[b(a)]我们承认基督的确按着肉身被称为「儿子」；并不像信徒惟有藉收养和恩典得儿子的名份；基督因从永远是神的儿子，所以是独一无二的神子；据此，我们得知祂与其它神的儿女有别。[b]因神以儿子的称号尊荣一切重生之人，却将「真实独一的儿子」的名号只归给基督。然而，除非基督从永远就拥有我们藉神的恩赐所领受之儿子的名份，否则祂怎能在众弟兄中作神「惟一的」儿子呢？

[e(b)]而且中保的整个位格都拥有这尊荣——所以，那为童贞女所生并将自己在十字架上向父神献为祭的那位，千真万确是神的儿子。[e(b/a)]基督就祂的神性而论也是神的儿子，就如保罗说：基督「特派传神的福音。这福音是神从前藉众先知在圣经上所应许的，论到祂儿子——我主耶稣基督。按肉体说，是从大卫后裔生的……以大能显明是神的儿子」（罗一1－4，cf. Vg.）。为何保罗一方面清楚地称祂为：按肉体说是从大卫后裔生的，却又说：祂以大能显明是神的儿子，除非他的意思是这儿子的名份不仅止根据祂的肉体？保罗在另一处以同样的含意说：「他因软弱被钉在十字架上，却因神的大能仍然活着」（林后十三4 p.）。在此他对神人两性作了区分。我们的仇敌不得不承认，就如基督被称为「大卫的子孙」是因生祂的母亲，照样，因生祂的天父，祂被称为「神的儿子」。并且这儿子的名份不是指着祂的人性说的。

祂在圣经上有两种称号：有时被称为神的儿子，又有时被称为人的儿子。我们的仇敌无法在后者上制造纷争，因希伯来文通常称祂为「人子」，因祂是亚当的后裔。另一方面我确定祂按着神性和永恒的本质被称为神的儿子。因为根据祂的神性称祂为「神的儿子」与根据他的人性称祂为「人子」是一样合理的 。

综上所述，在我已引用过的这经文中——「按肉体说，是从大卫后裔生的……以大能显明是神的儿子」——保罗的意思与他另一处的经文相同：「按肉体说，基督是从犹太人出来的。祂是……永远可称颂的神」（罗九5）。既然这两处经文强调祂神人两性的区别，那我们的仇敌凭什么否认那按着肉体作人儿子的，按着神性作神的儿子呢？

7.瑟维特浅薄的反驳

[a]他们不顾一切地为自己的谬论辩护说：圣经记载神不爱惜自己的儿子（罗八32），又说天使吩咐那将为童贞女所生的要称祂为「至高者的儿子」（路一32）[1]。[b(a)]然而，为免他们在这浅薄的异议上自夸，我要请他们思考他们的推论合不合理。既然我们称出生之人为「儿子」，[b]那么基督在出生时才开始作神的儿子是合理的，照样，我们也可以证明基督也在降世为人时才开始作神的道。因约翰说祂是生命之道，「是他们亲手所摸过的」（约壹一1）。[a]先知弥迦的预言与约翰的论述相似：「伯利恒的以法他啊，你在犹大诸城中为小，将来必有一位从你那里出来，在以色列中为我作掌权的；祂的根源从亘古，从太初就有」（弥五2，太二6，conflated (Vg.)）。[b(a)]根据他们的立场，他们要如何解释这经文呢？[e]我已表明我们绝不同意涅斯多留所捏造两个不同的基督。根据我们的立场，我们因基督与我们弟兄般的关系而与祂一同作神的儿女。因基督在祂从我们而取的肉身上就是神的独生子。奥古斯丁（Augustine）智慧地教导我们：基督就是神奇妙和独特恩典的明镜；因基督已获得的尊荣就祂的人性而言是不配得的[1]。因此，基督按肉体说，从出生就是神的儿子。然而，在祂位格的联合上，我们不可妄想某种窃取基督神性的混合。而且，神和基督永恒之道既在两种本性上联合成为一个位格，所以在不同的意义上有时被称为「神的儿子」，有时被称为人的儿子，一点也不荒谬[1] 。

瑟维特的另一个毁谤也不会更难反驳：在基督成肉身之前，祂都是在比喻的意义上被称为「神的儿子」。尽管当时对基督的描述并不十分明确，却仍清楚的证明祂是永恒之神，都是因为祂是永恒之父所生的道；并且祂在中保的职份上被称为神的儿子，完全因为祂取肉身显现的神。一样清楚的是：神之所以从一开始被称为「父」，是因为祂在那时已经有儿子。「天上地上的各家，都是从祂得名」（弗三15 p.）。以上的证据充份证明：基督在律法和先知的时代中也是神的儿子，虽然祂在当时教会中的名没有现在光荣。如果我们的仇敌要在这称呼上与我们争辩，所罗门宣告神的儿子和神自己一样，都是无法测度的：「祂名叫什么？祂儿子名叫什么？」（箴三十4 p.）。我知道这见证不足以充分说服喜爱争辩的人。我用这经文只是要证明：宣称基督成为人后才开始作神儿子的人是邪恶的毁谤者。此外，最古老的神学家都明确见证基督从永远是神的儿子，所以，公然无耻地利用爱任纽（Irenaeus）和特土良（Tertullian）攻击我们是荒谬又可憎的。因这两位作者所主张的是：神的儿子原是不可见的，然而之后却以可见的方式显现[1]。

8.对瑟维特教义的详细解释和反驳

[e]瑟维特主张许多连一般人都不会认同的可怕教义。[a]然而你若进一步质问[e(b/a)]那些相信基督取肉身时才开始作神儿子的人，你会发现他们惟一的根据是：祂是圣灵在童贞女的子宫里所感孕的。古时的摩尼教徒（Manichee）也相信同样的谬论：人的灵魂出于神的灵魂[1]；因圣经记载：「耶和华将生气吹在亚当鼻孔里」（创二7 p.）。他们强调「儿子」这称号，甚至混合基督的神人两性；[e]他们混乱地胡诌取肉身的基督之所以是神的儿子，是因为祂的人性由神而生。如此，他们就否定了所罗门所记载神从永远所生的智慧（传二四14，Vg.；二四9. EV；cf. 箴言八22 ff.），并因此否定中保的神性，或否定祂的人性。

虽然在此反驳瑟维特用来自欺和欺骗别人之最严重的诡计是极有帮助的，如此敬虔的读者就能谨守并继续持守真道。然而，我无须在此反驳，因为我已在一本书中专门反驳他[1]。总之：对瑟维特而言，神的儿子从永远是某种意念，并甚至从那时起神就预定祂作人，祂将成为神的形像。瑟维特相信神的道只是某种外在的荣光。他如下解释基督的出生：神生子的意愿从永远就已酝酿，之后付诸实施，生出祂的儿子。祂也将圣灵与道混为一谈，因他教导神将眼不能见的道和圣灵分配成肉体和灵魂。简言之，瑟维特捏造基督比喻意义上的象征代替祂的出生。但他接着说：那位当时是影儿的儿子后来藉真道出生显现；因此他将生殖的能力归与道。以此类推，那么猪和狗也是神的儿子，因牠们也是藉神的道受造。他说：基督是藉三种非受造的物质使祂由神的本质而生。然而，他幻想基督是众受造物中首生的，而因此相信连石头在某种程度上神也拥有神的本质。然而为了避免被视为他在夺去基督的神性，他就宣告基督的肉体与神的本质相同[1]，并且，道成为人时，其肉体就转变为神。除非基督的肉体来自神的本质，又转化成神性，否则他想象不到基督是神的儿子，然而，如此就将道永恒的 hypostasis 贬低至虚无，并否定了圣经对那将救赎我们之大卫之子的应许。事实上，瑟维特常常强调这种思想：神以知识和预定生子，但祂最终成人是出于创世以前在神面前之三种非受造的物——即世界最初的光（创一3）、云柱、火柱（出十三21）。此外，若逐一列举瑟维特无耻自相矛盾的话，是冗长而乏味的。理智的读者可以从以上的解释中推知：这污秽之犬诡诈的回避完全除掉误信之人对救恩的盼望。因若肉体是神性本身，那它就不是神的殿。惟有那生于亚伯拉罕和大卫之后裔，并按着肉体成为人的才能作我们的救赎者。瑟维特邪恶地利用使徒约翰的话支持他的立场：「道成了肉身」（约一14）[1]。其实，这话不但反驳涅斯多留的谬论，也并不支持犹提甘恶毒的捏造，约翰在这里惟一的目的乃是要教导基督神人两性在一个位格上的合一。

[1]在这章中，就如在这卷的头几句一样，加尔文的教导完全根据正统迦克墩神学。参阅 J. S. Witte, "Die Christologie Calvins" in *Das Konzil von Chalkedon*, ed. A. Grillmeier, III. 487–529, and W. Niesel, *The Theology of Calvin*, pp. 115 ff., should be consulted. 参阅 S. Cave, *The Doctrine of the Person of Christ*, pp. 151 f.。

[1]加尔文在这里用 "animus" 取代 1536 版本中的 "anima"。

[1]奥古斯丁, *Sermons* clxxxvi (MPL 38. 999; *Enchiridion* 11. 36 (MPL 40. 250; tr. LCC VII. 361 f.). 奥古斯丁说就像人是灵魂与肉体的联合，照样，基督是道与人的联合。

[1] "ivdiwma, twn koinwni, a." 这是 *communicatio idiomatum* 教义（基督的神性与人性彼此的交替）。这教义在涅斯多留的争议中被提出几次(ca. 428–452)。在这之前此教义是 Tertullian、Origen、Gregory of Nyssa、Epiphanes，和其他早期的神学家所主张的，但从涅斯多留时代开始这教义更为普及。参阅 C. J. Hefele 的 *Concilengeschichte* II (1856). 127 f.; Hefele–Leclercq II. 1. 231 f.; tr. from the German text, *History of the Councils* III. 8, 9. 参阅 Tertullian, Of the Flesh of Christ v (CG II. 880; tr. ANF III. 525); Cyril of Alexandria, "avllh,lois a,nakrina`j ta. tw/n fu,sewn idw,mata" (citing John 3:13), *De incarnatione Unigeniti* (MPG 75. 1244); Leo the Great, Letters 28. 5 (MPL 54. 771 f.; tr. NPNF 2 ser. XII. 41 and note 7); Athanasius, *Discourses Against the Arians* 3. 31 (tr. NPNF 2 ser. IV. 410 f.); John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith* III. 3–4 (MPG 94. 993 f.; tr. NPNF 2 ser. IX. 43–49). There is a statement based on Hefele in NPNF 2 set. XIV. 208 f.。加尔文相信并解释这教义 (sec. 2)；但他不接受路德派者对此教义的解释，因他们主张基督复活后的身体无所不在。参阅 IV. 17. 29,30, and Luther, *Werke* WA XXV. 309. 瑟维特再三地攻击这教义：参阅 *De Trinitatis erroribus* I. 15, fo. 20b; III. 12 to 761b; tr. Wilbur, op. cit., pp. 18, 118. 这教义包括在第二瑞士信条中 XI. 10 (Schaff, *Creeds* III. 256; tr. p. 852; Kidd, *Documents*, pp. 113 f.)。

[1]参阅瑟维特, *Christianismi restitutio, De Trinitate* III, p. 96.

[1]他指的大概是一些接近 Eutychianism 或基督一性说的早期神学家：参阅 Cyril of Alexandria, *Expositio in Evangelium Johannis*, on John 5:19; 5:30; 8:28 (MPG 73. 757, 386 ff., 832 ff.). See OS III. 517。

[1]从此到这段的结束，加尔文所说的反应出他与 George Blandrata 和其他当时在波兰反对三位一体之神学家的歧见 (1558)。参阅 *Responsio ad nobiles Polonos et Franciscum Stancarum Mantuarum* (CR IX. 354 ff.); Ad quaestiones Georgii Blandratae responsum (CR IX. 332); the second confession of Valentine Gentile (CR IX. 392).

[1]奥古斯丁, *Enchiridion* 11. 36 (MPL 40. 250; tr. LCC VII. 361 f.).

[1]瑟维特, *De Trinitatis erroribus* I, fo. 2b ff.; II, fo. 58ab (tr. Wilbur, *op. cit.,* pp. 6–11, 90 ff.); *Dialogues on the Trinity* I, fo. A 6b–7b (tr. Wilbur, *op cit.*, pp. 195 ff.).

[1]下面的第六到第八段。

[1]涅斯多留否定了基督神性和人性的联合，并因此在以弗所教会会议中受 Cyril 的影响而被咒诅。Eutyches 效法 Cyril 的教导，却极端到否定基督的人性。他在康士坦丁堡教会会议被咒诅(448)。这两个人的教义在迦克墩议会所拟定的信经中被判定为异端 (451)。参阅 IV. 5. 6; IV. 7. 1,9, and see the documents and references in Ayer, *Source Book*, pp. 504–521.

[1]参阅瑟维特, *Christianismi restitutio, De Trinitate, dial.* II, pp. 250 f.

[1]“*Ante saecula.*” In the Niceno－Constantinopolitan Creed the phrase is *ante omnia saecula*, “before all ages.”

[1]瑟维特, *De Trinitatis erroribus* I. 54 ff., fo. 38a ff. (tr. Wilbur, op.cit., pp. 59 ff.).

[1]加尔文在这里指的是瑟维特、反对三位一体的意大利人 George Blandrata (Giorgio Blandrata), Valentine Gentile, and John Paul (Gianpaulo) Alciati。参阅 I. 13. 20－25 and notes appended; also CR VIII. 651 f. (second letter of 瑟维特 to 加尔文 from *Christianismi restitutio*, p. 580); IX. 392 f. (Gentile’s second confession); XVII. 169 ff. (letter of Blandrata to 加尔文). 若欲进一步了解这些作者的立场和观点，请参阅 E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism: Socinianism and Its Antecedents*, pp. 302 ff., 308－321。

[1]瑟维特. *De Trinitatis erroribus* I. 9. fo. 6a; tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 11f.

[1]奥古斯丁, *City of God* X. 29. 1 (MPL 4I. 308; tr. NPNF II. 199).

[1]瑟维特, *Christianismi restitutio*, pp. 577 ff. (first letter of Servetus to Calvin, also in CR VIII. 649 ff.), 580 (second letter; CR VIII. 580).

[1]瑟维特, *De Trinitatis erroribus* II. 5, fo. 48ab; tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 76 ff.; Tertullian, *Against Praxeas* 2, 3, 15 (MPL 2. 156－159; CCL II. 1178 ff.; E. Evans, *Tertullian’s Treatise Against Praxeas*, text, p. 207; tr. p. 151; tr. ANF III. 598, 610 f.); Irenaeus, *Against Heresies* III. 16. 6; III. 21. 10 (MPG 7. 925,954 f.; tr. ANF I. 442,454). 参阅 CR VIII. 507 ff., 522, 535, 574; IX. 394 ff. 奥古斯丁, *On True Religion* 16. 30 (MPL 34. 134 f. LCC VI. 239); John’s Gospel 3. 18 (MPL 35. 1403; tr. NPNF VII. 24); Against the Letter of Manichaeus Called Fundamental 37. 42 (MPL 42. 202; tr. NPNF IV. 198); *On the Trinity* II. 9. 15 (MPL 42. 854 f.; tr. NPNF III. 44).

[1]“*Ex traduce Dei.*” 参阅 I. 15. 5; II. 1. , note 10, and see the references given in OS III. 181, 469; Smits, II. 29, 37.

[1]这是加尔文的 *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate* (1554) (CR VIII. 457－644; tr. H. Cole, *Calvin’s Calvinism*, pp. 25－206)。

[1]“o`moousi,on.”

[1]加尔文在这段中斥责瑟维特在他的 *Christianismi restitutio* 中的教导。Barth 和 Niesel 在他们的 OS III. 470 f. 中引述加尔文对瑟维特这作品的斥责。页数（根据加尔文在这里的次序）如下：578, 92 f., 679 f., 205 f., 591 f., 683, 164, 202 f., 355, 145, 159, 162, 269, 263, 590, 150, 680, 683, 205, 250, 159, 119 f., 265 f.。On *homoousios and hypostasis*, see especially p. 269 (*De Trinitate* II)。

[e]第十五章

为了明白父神差遣基督的目的，即基督所赏赐我们的，最主要的是必须查考基督的三种职份：先知、君王、祭司

（i. 基督救赎之工的三种职份：第一是先知的职份，1–2）

*1.明白这教义的必要性：指基督先知职份的经文**

[e]就如奥古斯丁（Augustine）恰当的论述：尽管异端者也传扬基督的名，但却与信徒没有共同的信仰，这信仰惟属于基督的教会。我们若认真思考有关基督的教义，就会发现这些异端者是有名无实的基督徒[1]。虽然如今天主教徒常说：「神的儿子，世人的救赎者」，然而因他们只满足于这外在的称号，也就夺去了基督的大能和尊荣，保罗的这话正适合他们：「他们不持定元首」（西二19 p.）。

所以，为了使我们的信心在基督的救恩上有根有基，并专靠祂，我们必须立定这原则：父神赋予基督三种职份——先知、君王、祭司[1]。然而，我们若只知道这些称号而不明白它们的目的和用途，对我们几乎没有什么益处。天主教徒也使用这些称号[1]，却是形式化和毫无果效地使用，因他们对于这些头衔的意义全然无知。我们说过[1]，尽管神一直借着赐给以色列人先知，赐给他们足以获得救恩的教义，然而，当时的敬虔人总是深信：惟有在弥赛亚降临时，他们才能获得全备的知识。甚至连撒马利亚人也笃信不疑，虽然他们从未明白何谓真基督教。就如撒马利亚妇人所说的：「祂来了，必将一切的事都告诉我们」（约四25 p.）。犹太人却不是轻率地相信这点；而是在受到圣经清楚的教导之后，他们才开始相信。先知以赛亚的这话是众所周知的：「我已立祂作万民的见证，为万民的君王和司令」（赛五五4）。以赛亚在另一处称祂为「谋略奇妙的使者」（赛九6；赛二八29；耶三二19）[1]。为此，使徒赞美福音教义的完美，说：「神在古时借着众先知多次多方的晓喻列祖」（来一1）。又说：「就在这末世借着祂儿子晓喻我们」（来一2 p.）。然而，因众先知的职份是要坚定教会盼望中保的降临，所以，在旧约时代，当信徒被放逐时，他们抱怨他们丧失了这最基本的福份：「我们不见我们的标帜，不再有先知；我们内中也没有人知道这灾祸要到几时呢！」（诗七四9）。虽然如此，然而到了基督即将降临前夕，神命令但以理「封住异象和预言」[1]（但九24），不但是为了确立但以理当时所宣告之预言的权威，也是为使众信徒忍耐渡过没有先知的一段时期，因旧约中所有的预言即将应验。

2.对我们而言，先知职份的含意为何？

[e(b)]我们应当留意「基督」这称号包含三种职份[1]：因为我们晓得在律法时代先知、祭司、君王都是以圣油受膏。[e]所以，「弥赛亚」（受膏者）这光荣的称号也赐给旧约所应许的中保。就如我在另一处已讨论过的[1]，我承认基督特别根据祂君王的职份被称为弥赛亚。然而，祂受膏作先知和祭司的职份，我们也不可忽视。以赛亚在这经文中特别提及基督先知的职份：「主耶和华的灵在我身上，因为耶和华用膏膏我，叫我传好信息给谦卑的人，差遣我医好伤心的人，报告被掳的得释放，被囚的出监牢；报告耶和华的恩年」（赛六一1－2；cf. 路四18）。可见，圣灵膏祂是要祂宣扬父神的恩典，并为之见证。这并不是普通的宣扬——因先知的职份使祂有别于其它教师。另一方面我们必须留意：祂受膏不仅为了使自己担任教导的职份，也是为了祂所有的肢体，好使圣灵的大能随着传扬福音的人。我们可以确定的是：基督所传扬完美的教义终止了一切的预言。所以，一切因不满足于福音而在之上添加信息的人，便是藐视基督的权威。那如雷的声音从天宣告:「这是我的爱子，我所喜悦的。你们要听祂！」（太十七5；cf. 三17），就高举祂超乎一切先知。就如先知约珥的预言，这恩膏从元首基督遍及祂的肢体:「你们的儿女要说预言……少年人要见异象」（珥二28 p.）。然而，当保罗说神使基督成为我们的智慧（林前一30），以及在另一处说：「所积蓄的一切智能知识，都在祂里面藏着」（西二3 p.）时，他的含意稍有不同。也就是说，在基督之外没有什么值得明白的事，所有藉信心参透基督的人就拥有天国一切丰盛的福份。因这缘故，保罗在另一处记载：「我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架」（林前二2 p.）。这是真实的，因神不允许我们越过福音单纯的信息。而且，基督至高先知职份的威严告诉我们：祂所教导的教义使人获得完美的智慧。

（ⅱ. 君王的职份是属灵的，3–5）

3.基督主权的永恒性

[e]我现在要讨论君王的职份。读者们若不明白这职份是属灵的，那我所谈论的一切就都是徒然的，这就告诉我们：这职份对我们而言是有功效和有益的，也告诉我们：祂的大能和永恒性。在但以理书中，天使将这永恒性归给基督的位格（但二44），在路加福音中，天使则将之归在百姓的救恩上（路一33）。然而这永恒性是双重的，或必须从两方面来思考：第一方面是在乎整个教会；第二方面是在乎教会中的每一肢体。以下这经文是指前者说的：「我一次指着自己的圣洁起誓：我决不向大卫说谎！他的后裔要存到永远；他的宝座在我面前如日之恒一般，又如月亮永远坚立，如天上确实的见证」（诗八九35–37 p.）。神确实在此应许藉祂儿子的膀臂永远保护祂的教会。惟有基督才能使这预言应验，因为在所罗门离世之后，以色列国就丧失了大半的主权，这主权就转移到大卫家族以外的人身上，使大卫家族蒙羞（王上十二）[1]。之后这主权就越来越削弱，直到最终可悲的结局（王下二四）。

以赛亚的宣告也有同样的含意：「至于他同世的人……从活人之地被剪除」（赛五三8 p.）。他在此宣告：基督将复活，使祂所有的肢体与自己联合。所以，当我们读到基督握有永恒的主权时，这就提醒我们教会的永恒性[1]在基督的护卫下。因此，虽然教会不断遭受暴力的攻击，以及无数的患难，却仍旧平安。大卫嗤笑仇敌的胆量，因他们企图甩掉神和祂受膏者的轭，并说：「世上的君王一齐起来，臣宰一同商议……那坐在天上的必发笑；主必嗤笑他们」（诗二2，4 p.）。如此他使敬虔之人确信神必永远保守教会，并鼓励他们在教会受逼迫时仍存有盼望。大卫在另一处代替神说道：「你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳」（诗一一〇1）。他在此宣告：不论多少强大的仇敌阴谋毁灭教会，他们的力量仍不足以胜过神永不更改的预旨，神藉此预旨差遣祂的儿子作永恒的君王。这一切证明魔鬼即使采用世上一切的资源，却仍不能毁灭教会，因教会是建立在基督永恒的宝座上。

至于这教义如何运用在每位信徒身上——同样的「永恒性」应当激励我们盼望永生的福份。由此我们得知地上的一切都是属世的也是暂时的，甚至是转瞬即逝的。因此，基督为了使我们盼望天堂，而说：「我的国不属这世界」（约十八36）。总之，当我们听到基督的王权是属灵的，就当激励我们寻求永生的盼望；这盼望既因受基督的保守，我们就当耐心等候这来世必定成就的恩典。

4.基督君王的职份使我们得福

[e]我们说过，只有当我们确信基督君王的职份是属灵的，我们才能领会这职份的权能和宝贵。并且，我们一生必须背负十字架、遭受众多患难，就证明这点[1]。那么，我们被召聚在天国君王的统治下有何益处呢？除非我们确信在来世能享受这国的福份。因此，我们应当确信：基督所应许我们的快乐并不在乎外在的利益——譬如：过快乐平安的生活、拥有众多财富、脱离一切危难，以及享受一切肉体所渴慕的乐趣。基督所应许我们的快乐反而是属天的！世上任何民族的兴旺和幸福部份依赖众多的财富和国家的安定，也部份依赖强大的军事力量抵御外来的侵略。照样，基督丰盛的赏赐祂百姓灵魂永恒救恩的需要，并赐他们力量抵挡属灵仇敌的攻击。[e(b)]因此我们知道：基督对我们[e]内在和外在的统治，[e(b)]多半是为了我们而不是为祂自己。[e]为此，神照我们的需要为我们装备属灵的恩赐，就是我们生来所没有的。从这些属灵恩赐初熟的果子上，我们就能领悟我们已经与神联合并拥有完全的福乐。我们也当依靠这圣灵的力量，坚信我们必要战胜魔鬼、世界，以及一切的患难。这就是基督答复法利赛人的含意：因为神的国就在我们心里，神的国来到不是眼所能见的」（路十七20–21）。大概因基督宣称自己是赏赐神至高福份的君王，所以，法利赛人嘲笑地要求基督证明给他们看。然而，基督却吩咐他们省察自己的良心，「因为神的国在乎公义、和

平，并圣灵中的喜乐」（罗十四17）。基督如此行是要拦阻那些过于体贴属世之事的人渴望世俗的荣耀。这经文简洁地教导我们基督的国度赏赐我们的是什么。[e(b)]因这国既不属世也不属肉体，也因此必不衰残，反而是属灵的，就使我们仰望永生。

[e]这样我们就能忍耐地渡过今生的痛苦、饥饿、寒冷、被人藐视和辱骂，以及其它的困苦。因为我们深信这一件事：我们的君王永不离弃我们，也必看顾我们一切的需要，直到战争结束我们与祂一同得胜。在这统治之下，基督与我们分享父神所赐给祂的一切。祂如今以祂的大能装备我们，以祂的美善和荣耀妆扮我们，以祂的财富厚待我们[1]。[e(b)]在这些祝福之下，基督徒有很多欢喜快乐的理由，并也有完备的信心无畏地与魔鬼、罪恶，以及死亡作战。最后，我们因穿上基督的义，就能勇敢面对世人一切的羞辱；既因基督丰盛恩待我们，我们就当多结果子回报祂并因此荣耀祂。

5.基督君王职份的属灵性：基督和父神的主权

[e(b)]因此，这君王的受膏并不用油或香物。反而，祂被称为神的「受膏者」（christus）是因为「智慧和聪明的灵，谋略和能力的灵，知识和敬畏耶和华的灵住在祂身上」（赛十一2 p.）。这就是诗篇所说「喜乐的油」，神用这油膏祂胜过膏祂的同伴（诗四五7），因若基督不是如此优越，我们就都是贫乏和饥饿的。以上谈过[1]，基督的富足并不是为了祂自己的缘故，而是因祂要将这富足赏赐给饥渴的人。圣经说：「父赐圣灵给子是没有限量的」（约三34 p.）。其理由是：「使我们从祂丰满的恩典里领受，而且恩上加恩（约一16 p.）。从这泉源里涌出保罗所描述的那丰盛：「我们各人蒙恩，都是照基督所量给各人的恩赐」（弗四7）。这些经文确切证明了我的观点：基督的国在乎圣灵，并不在乎世俗的欢愉或浮华。因此，我们若想在基督的国度里有份，我们就必须弃绝世界。

这圣洁膏抹可见的象征是在基督受洗时，就是圣灵以鸽子的形像降临在祂身上（约一32；路三22）。[e(b/a)]圣经以「恩膏」这词称呼圣灵和祂的恩赐并不是新事，我们也不当视为荒谬（约壹二20，27）。因为这是我们获得力量的惟一方式。尤其就属天的生命而言，一切的活力都是圣灵赏赐的。因圣灵选择基督作祂的根基，使天上的富饶透过基督的丰盛临到贫乏之人。众信徒凭着他们君王的力量，不致被击败，而且满有丰盛属灵的富饶。因此，他们被恰当地称为基督徒（「徒」原文作「人」）。

[e]保罗的这话与我们所说的永恒并无分歧[1]：「再后……基督就把国交与父神」（林前十五24）。以及：「子也要自己服那叫万物服祂的，叫神在万物之上，为万物之主」（林前十五28，cf. Vg.）。祂的意思只是在那完美的荣耀中，国度的治理不像现今。[e(b/a)]父神将一切的权柄交给子，并藉子的手管理、滋养、扶持、眷顾，以及帮助我们。所以，虽然我们生来远离神，基督却站在我们中间亲自引领我们逐渐与神紧密联合。

[e]而且，当我们说基督坐在父神的右边时，也就是在说祂是父的代理人，基督握有神国度一切的权柄。神喜悦透过基督统治和保护教会。保罗在以弗所书第一章中解释：「神叫基督坐在自己的右边……使祂为教会作万有之首……教会是基督的身体」（20－23 p.）。他也同样教导：「神……赐给祂那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的，和地底下的，因耶稣的名无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父神」（腓二9－11 p.）。保罗在此的意思是：因我们的软弱，基督现今的治理方式是必须的。如此，保罗正确地推论：那时父神将亲自成为教会惟一的元首，因基督保护教会的职份已完成。[e(b/a)]因同样的缘故，圣经常常称基督为「主」，因父使基督作我们的元

首，好借着祂的儿子统治我们。尽管世上有许多被称为主的（林前八5，cf. Vg.），「然而我们只有一位神，就是父——万物都本于祂；我们也归于祂——并有一位主，就是耶稣基督——万物都是借着祂有的；我们也是借着祂有的」（林前八6）。我们当因此明白：祂是同一位藉以赛亚的口宣告自己是教会的元首和颁布律法之神的那位（赛三三22）。虽然子多次称祂所握有的一切权柄是父神的赏赐，但祂的意思只是指祂以神的权柄作王。祂为何担当中保的职份呢？祂从父的怀中和测不透的荣耀中降世，接近我们。这事实使我们一切属祂的人定意热心顺服神的旨意！基督担任甘心乐意顺服神之人的君王和牧者；另一方面，圣经也告诉我们：祂将用铁杖打破祂的仇敌；必将他们摔碎如同窑匠的瓦器（诗二9 p.）。并告诉我们：「祂要在列邦中刑罚恶人，尸首就遍满各处；祂要在许多国中打破仇敌的头」（诗一一〇6 p.）。我们如今也可以看到这事实的许多实例，然而，在审判之日将被完全充分证明。这也是基督为王的最后作为。

（ⅲ.祭司的职份：使信徒与神和好并为信徒代求，6）

6.e现在我们要简要论及基督祭司职份的目的和意义

基督既因是纯洁、毫无玷污的中保，就以祂的圣洁使我们与神和好。然而，神公义的咒诅拦阻我们亲近祂，并因祂审判官的职份上向我们发怒。所以，人的罪必须被除掉，好让基督在祭司职份上获得神对我们的恩惠并平息祂的烈怒。故而，基督为了担任这职份必须向神献祭。在律法时代中，神吩咐祭司必须带着血进入至圣所（来九7），使信徒确知，即使祭司在神面前替他们辩护，但若他们的罪未被除去，就不能平息神的忿怒（利十六2－3）。使徒在希伯来书中，几乎用第七章至第十章的篇幅详尽讨论这教义。总论就是：祭司的职份惟属于基督，因基督藉祂的死涂抹我们的罪刑并除掉我们一切的罪行（来九22）。神决不后悔的起誓，就告诉我们这是极为重要的：「祢是照着麦基洗德的等次永远为祭司」（诗一一〇4；cf. 来五6；七15）。无疑，神喜悦藉这经文告诉我们：这是我们救恩的根基。因我们或我们的祷告无法接近神，除非基督作我们的大祭司洗净我们的罪、成圣我们、为我们获得神的恩典，因为我们的过犯和罪恶使我们与这恩典隔绝。可见，若基督没有死，祂祭司职份的功效和益处于我们而言是无用的 。

我们由此得知基督永远为我们代求：我们藉祂的代求蒙恩。这就成为敬虔之人祷告中的信心和良心的平安，他们坦然无惧依赖神父亲般的怜悯，也确信中保一切所成圣的人都蒙神悦纳。尽管神在律法时代吩咐人向祂献祭物，然而，基督祭司的职份是崭新和截然不同的，因基督既是祭司又是祭物。这是因为除了基督之外，没有另一个神所悦纳的祭物，也没有另一位配得向神献上神所悦纳的祭物（祂的独生子）。[e(b/a)]基督担任祭司的职份不但藉永恒和好的律平息神对我们的忿怒，也接纳我们一同参与这伟大的职份（启一6）。因我们本身虽然污秽，却在基督里作祭司[1]、将自己和所有的一切献给神，并坦然无惧进入天上的会幕，使我们一切向神献上的祷告和赞美成为馨香之气，蒙神悦纳。[e(b)]这就是基督在以下这经文的教导：「我为他们的缘故，自己分别为圣」（约十七19）。基督藉祂自己使我们分别为圣归向神，我们因此能作圣洁之人讨神喜悦，虽然我们生来是神所憎恶的。[e]这就是为何但以理书提及至圣者（所）受膏（但九24）。我们应当注意基督的受膏与旧约当时预表的受膏之间的对照。就如天使所说：「当影儿被驱散，真实祭司的职份将在基督身上彰显出来。」这就更显出那些不满足基督祭司的职份而企图重复献上基督之人的可憎！天主教徒在弥撒中天天都行这恶，重复献基督为祭。

---

[1]Augustine, Enchiridion 1. 5 (MPL 40. 233; tr. LCC VII. 339).

[1]若欲进一步了解加尔文对基督先知、祭司、君王这三种职份的教导，请参阅 J. F. Jansen, *Calvin’s Doctrine*

of the Work of Christ. Jansen 在这作品中记载一些有关加尔文对基督三种职份之教导的背景很有参考价值的数据 (pp. 20 – 38)。他认为加尔文忽略基督先知的职份。然而在大多数改革宗信仰的作品中，就基督为中保的教义而论，这三种职份均占极为重要的位置。参阅 Heppe RD, pp. 452 – 487; C. Hodge, *Systematic Theology* 459 – 609; W. Cunningham, *Historical Theology* II. 238 ff.; E. D. Morris, *Theology of the Westminster Symbols*, pp. 322 – 343; Westminster Confession VIII; Larger Catechism 43 – 45; Shorter Catechism 24 – 26; T. F. Torrance, *The School of Faith*, Introduction, pp. lxxvii – xcv, ciii f.

[1]参阅 Aquinas, *Summa Theol.* III. 22. 2：「就人而论，这人是立法者，那人是祭司，另一人是君王，然而，基督却同时担任这三种职份，因祂是众恩典的源头」。

[1]II. 6. 2 – 4.

[1]法文版本作: “*Ange ou ambassadeur du haut conseill.*” 在 Comm. Isaiah 9:6 中，加尔文说正确的翻译是：「奇妙、谋士、全能的神、永在的父……」。

[1]“*Prophetam.*” VG 作 “*prophetie*”（ 预言），但拉丁文版本与圣经的希伯来文含意相同。

[1]参阅 Bucer: “*Rex regum Christus est, summus sacerdos, et prophetarum caput.*” *Enarrationes in Evangelia* (1536), p. 607. Benoit 认为加尔文的这观念可能是来自 Bucer 的这句话 (Benoit, *Institution* II. 267, note 8)。

[1]II. 6. 3.

[1]加尔文所指的大概是以色列的十个支派归向耶罗波安（王上 12 章），以及（王下 24 章）所记载的灾难。参阅 CR XXXVIII. 401, 409.

[1]真教会将坚忍到底是改革宗信仰不可或缺的教义。See Heppe RD, p. 664; McNeill, “The Church in Post-Reformation Reformed Theology,” *Journal of Religion* XXIV (1944), 102 f. K. Barth 在他的 *Kirchliche Dogmatik* I. 2. 771 – 774 中公开表明：教会蒙保守是出于真道不断更新教会的力量，而这是神的 *creatio continua*. 巴特说：「若没有圣经，教会就不可能坚忍到底」。(Tr. G. T. Thomson, *Doctrine of the Word of God*. I. 2. 688 – 691.)

[1]这是典型的加尔文所说的话。参阅 Comm. Matthew 25:34: “The life of the godly is nothing but an exile full of sorrow and misery,” 「敬虔之人的生活如同被放逐之人的生活，充满忧伤、痛苦」，然而神赐给他「力量和喜乐的心使他能在一切的争战中得胜有余」。加尔文的作品充满这类的话。Mcneill 在他的 *The History and Character of Calvinism*, pp. 222 f. 中列举了一些这类加尔文的话。

[1]参阅 *“Spirituales eius divitiae,”* section 5.

[1]上面的第二段。

[1]上面的第三段。

[1]加尔文 很少有对基督徒祭司职份的教导，也比较没有系统，然而，从他其它方面的教导可以看出他在这教义上的立场与 Martin Luther 大同小异。

第十六章

基督如何担任救赎者的职份为我们获得救恩。

对基督的死、复活和升天的讨论

（我们因罪与仍爱我们的神隔绝，却藉基督与神和好，1–4）

1.救赎者

[e(b/a)]我们以上所论及基督的一切，总之都是为这目的：人因被定罪、死亡和失丧，就应当在基督里寻求义、释放、生命和救恩，就如彼得的这名言：「除祂以外，别无拯救；因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救」（徒四12）。基督被取名为「耶稣」并非无故或是巧合，也不是出于人意，而是神藉天使宣告的救恩预旨[1]所取的。圣经也告诉我们原因：神差派基督为要「将自己的百姓从罪恶里救出来」（太一21；cf. 路一31）。我们应当留意这句如以上所教导的话[1]：神将救赎者这职份交付基督使祂成为我们的救主。[e]然而，若基督没有引领我们到达救恩的最终目标，我们的救赎也必失败。既因我们的救恩建立在基督里，因此，一旦我们稍微偏离祂，我们的救恩就会逐渐消失。所以，一切不专靠基督的人就是甘愿丧失一切的恩典。伯纳德的劝勉值得留意：「基督的名不但是光也是粮食；也是油，没有这油灵魂的一切粮食必干枯；也是盐，没有这盐我们的食物将是乏味的；最后，它也是口中的蜜、耳中的音乐 、心中的欢乐，以及医治我们的良药。总之，没有提到基督之名的言论是乏味的。」[1]在此我们当热切思考基督是如何为我们成就救恩的。如此行不但能使我们深信基督是救恩的源头，也能使我们的信心有根有基，并能拒绝引诱我们偏离基督的一切。人一旦在神面前真正省察自己[1]就不可能不察觉到神对他的烈怒和憎恨。因此，人必须迫切寻求平息神忿怒的途径——这就少不了赎罪，而且人必须确定他的罪已被赎，因为除非他得赦免，否则神的烈怒和咒诅常在他身上。既然神是公义的审判官，祂必不容许人违背祂的律法而不受罚，反而报应所有的罪人。

2.意识到神的烈怒，使人感激祂在基督里的爱

[e]但在我们继续讨论之前，我们必须略提从永远怜悯我们的神，若非基督使我们与祂和好，祂必是我们的仇敌。另一方面，若神没有预旨以祂白白的恩惠接纳我们，那祂怎能在独生子里赏赐祂爱我们的凭据呢？既然这似乎听来互相矛盾，我要解释一下。[c]圣灵在圣经上常常这样说：「……我们作仇敌的时候，借着神儿子的死，得与神和好」（罗五10 p.）。直到基督赎我们脱离律法的咒诅，众人都在这咒诅之下（加三10，13 p.）。「他们从前与神隔绝……但如今神借着基督的肉身受死，叫你们与自己和好」（西一21－22 p.）。这类经文是为了屈就我们的软弱，使我们更清楚明白人在基督之外是何等悲惨和绝望。因若圣经没有清楚记载：神的烈怒、报应和永死临到我们，我们就不会明白人在神的怜悯之外有多悲惨，也会轻看神释放我们的恩典 。

譬如，假设有人被告知：「若神在你仍做罪人时恨恶你，并照你所应得的弃绝你，你必将遭遇可怕的灭亡。但因神乐意施恩给你，并出于自己白白的恩典不许你远离祂，祂便因此救你脱离这危险」。这等人必定会经历和感受到祂对神怜悯的亏欠。另一方面，假设他从圣经的教导上学到，他因罪与神隔绝、是可怒之子、在永死的咒诅下、没有救恩的盼望和神任何的祝福、作撒但的奴隶、被罪掳掠、即将遭遇可怕的灭亡并正在灭亡中；正当此时，基督为他的罪代求，并亲自担当神对众罪人公义的审判；基督以自己的宝血洗净他一切激怒神的罪；基督藉除罪祭满足了父神的公义；祂以中保的职份平息了神的忿怒；神与人的和睦立在这根基之上；因这一切，基督成就了神对人的慈爱。难道这一切生动描述基督救人脱离何等灾难报应的证据不会使人更感动吗[1]？

总之，既然除非我们深刻惧怕神的忿怒和永死，否则我们不会迫切抓住永生或心存感恩，因此圣经教导我们：在基督之外神与我们为仇，并预备毁灭我们；也劝我们惟独在基督里接受神父亲般的爱 。

*3.神对罪恶的震怒；祂的爱先于我们在基督里与祂和好**

[c]虽然这教导是屈就我们软弱的理解力，却完全是真实的。神既因是完美的公义，就无法爱祂在我们里面所看到的不义。所有人的心里都有应得神憎恶的事。根据人败坏的本性和所产生邪恶的生活，我们都毫无例外地激怒神，都被定罪并生来当受地狱的咒诅[1]。但因主断不喜悦失去在人里面属祂的一切，所以，出于祂的仁慈，仍在人里面找到可爱之物。虽然我们一切的过犯都怪罪自己，我们却仍旧是神的受造物。虽然我们所面临的死亡完全是自取的，然而，神却创造我们为了得永生。因此，神出于纯洁和白白的爱悦纳我们蒙恩。既然义与不义是永远对立的，只要我们仍是罪人，神就不可能悦纳我们。所以，为 了除掉一切导致神对我们敌意的罪，并使我们完全与祂和好，祂以基督的死这挽回祭除掉我们一切的罪；好让我们这些从前污秽不洁的人在神面前成为毫无瑕疵的义人。因此，父神以慈爱预定我们在基督里与祂和好。事实上，「因神先爱我们」（约壹四19），之后祂也使我们与祂自己和好。然而，直到基督以祂的死救赎我们，那应得神对我们震怒的不义仍在我们心中以及神的咒诅之下。所以，只有基督才能使我们完全与神联合。我们若要确定自己在神的喜悦和恩待下，就必须惟独仰赖基督。因只有在基督里，神才不将我们的罪归给我们——而至终免受神的震怒。

4.救赎之功乃出于神的爱，而非产生神的爱

[c]据此，保罗说：神在创立世界以前所接纳我们的爱是建立在基督里（弗一4－5）。这是明确、合乎圣经的教导，并与一切宣告神差遣祂的独生子死的经文一致（约三16）；也与其它教导神藉基督的死悦纳我们之前作我们仇敌的经文一致(罗五10)。然而，为了使那些特别看重古时教会见证的人更确信这教导，我要引用奥古斯丁对此的教导：他说「神的爱是测不透和不改变的，因为神并不是在祂藉祂儿子的血与我们和好后才开始爱我们，反而，祂在创立世界以前我们尚未受造时就爱我们，好使我们与祂的独生子一同作祂的儿女。基督的死之所以使我们与神和好，并不表示基督叫我们与父神和好是为了使神开始爱祂从前所恨恶的人。而是表示我们已经与爱我们的神和好了，虽然我们从前因罪与神为仇。保罗能证明我所说的是否真实：『基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了』（罗五8）。所以，就连在我们敌对祂和作恶时，祂仍爱我们。故此，神以某种奇妙和属神的方式，在祂恨恶我们时爱我们。因为祂恨恶的是在我们身上祂所没有创造的部份；然而，因我们的邪恶并没有完全败坏神奇妙的事工，神知道如何同时恨恶我们自己所捏造的邪恶，却爱祂自己创造的作为。」[1] [d]这是奥古斯丁亲口说的 。

（基督的顺服和死的果效，5–7）

5.基督以祂一生的顺服救赎了我们

[e(b/a)]或许有人会问：基督如何除去人的罪、拆去人与神之间的隔墙，并为人获得义使神重新悦纳、恩待我们？我们的答复是：基督以祂一生的顺服成就了这事[1]。这是保罗亲口所证实的：「因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了」（罗五19 p.）。的确，保罗在另一处经文中证实：基督的一生救我们脱离律法的咒诅：「及至时候满足，神就差遣祂的儿子，为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来」（加四4－5）。因此，基督在祂受洗时也宣告：祂藉洗礼顺服父的命令满足了神的义（太三15）。简言之，自从基督降世取了奴仆的样式，祂便开始偿付释放人的代价，为了救赎我们。

然而，为要使人更精要地明白救恩之道，圣经特意将之归于基督的死。基督宣告：祂「舍命，作多人的赎价」（太二十28 p.）。保罗教导基督为我们的罪受死（罗四25）。施洗约翰宣告基督来是要「除去世人罪孽」，因祂

是「神的羔羊」（约一29 p.）。保罗在另一处经文中教导我们：「如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白的称义。神设立耶稣做挽回祭是凭着耶稣的血」（罗三24－25 p.）。以及：「我们靠着祂的血称义……借着神儿子的死，得与神和好」(罗五9－10)。再者：「神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义」（林后五21）。我不打算引用所有相关的经文，因为不胜枚举，而且稍后我也将再列举一些。同理，使徒信经以最佳顺序叙述基督的生平，从祂的诞生至祂的复活，因为我们全备的救恩都在乎这一切。然而，圣经也没有忽略基督一生中其它的顺服。保罗的这论述囊括基督一生的顺服 ：「反倒虚己，取了奴仆的形像……存心顺服，以至于死，且死在十字架上」（腓二7－8 p.）。事实上，就连基督的死本身，主要的是祂甘愿顺服，因为勉强的献祭不能满足神的公义。因此，当主见证祂「为羊舍命」（约十15 p.）时，他恰当地接着说：「没有人夺我的命去」（约十18）。在这意义上，以赛亚也说：「祂像羊在剪毛的人手下无声」（赛五三7；徒八32）。福音书叙述：祂走上前去迎接捉拿祂的士兵（约十八4），并在彼拉多面前祂没有为自己辩护，而是顺从他的判决（太二七12，14）。这并不是说祂毫无挣扎；因祂亲自担当我们的软弱，并藉此考验了祂的顺服！这也充分证明基督对我们无比的爱：祂在恐惧中挣扎，并在无数残忍的折磨下，为了我们，完全不顾自己的安危。我们必须持定这原则：除非基督不顾自己的安危完全顺服父神的旨意，否则神必不悦纳祂的献祭。在这原则下，使徒恰当地引证诗篇中的经文：「『我的事在经卷上已经记载了』（来十7）。『我来了为要照祢的旨意行』（来十9）。 『我乐意照祢的旨意行；祢的律法在我心里』（诗三九9，Vg.）。那时我说 ：『神啊，我来了』（来十7）」。但不安的良心惟独藉献祭和除罪的洁净才能得安息，这是圣经所强调的；圣经教导基督的死使我们获得生命。

（彼拉多定基督的罪）

[e(b/a)]我们的罪所导致的咒诅在神的审判台前等候我们。因此，圣经首先叙述基督在犹大巡抚本丢彼拉多面前被定罪，教导我们自己所当受的刑罚被归在这义人身上。[e]无人能逃脱神可怕的审判。为了救我们脱离这审判，基督容许自己被必死的人定罪——甚至在邪恶、亵渎神之人面前被定罪。[e(b)]「巡抚」[1]这头衔被提及，不但要证明当时的史实，也是要我们明白以赛亚的预言：「因祂受的刑罚，我们得平安；因祂受的鞭伤，我们得医治」（赛五三5 ）。为了免去我们的死罪，基督仅只为我们受死是不够的：基督必须藉某种受死的方式作为救赎我们的挽回祭，即祂必须同时亲自担当我们的咒诅和刑罚，才能救我们。[b]祂若被强盗或在暴动中被谋杀，这样的死无法作挽回祭。但基督作为罪犯被提到审判台前，被指控而法官宣判祂有罪，处以死刑——这一切就证明祂代替罪人受刑。我们在此必须留意先知所预言的两件事，这将极大地安慰和坚固我们的信心。当圣经告诉我们基督从审判台前被带去处决、悬挂在两个强盗中间时，就应验了马可所引用的预言：「祂被列在罪犯之中」（可十五28，Vg.；cf. 赛五三12）。有何意义呢？显然是要代替罪人死，而不是义人或无辜之人。祂受死不是因为无罪而是因为罪。另一方面，当圣经记载亲自定祂罪的彼拉多同时也说祂无罪（因彼拉多不止一次不得不公开宣称基督无罪（太二七23），这使我们想起另一位先知的预言 ：「我没有抢夺的，要叫我偿还」（诗六九4）。如此看来，基督是代替罪人，然而祂的纯洁无瑕告诉我们祂担当的是别人的罪而不是自己的。基督在巡抚彼拉多手下受难，也藉巡抚的判决被列为罪犯。然而，祂却非罪犯——当彼拉多说：「我查不出祂有什么罪来」（约十八38），[c]因此就称基督为义。这是我们被称义的根据：我们该受处罚的罪刑已经归在神儿子的身上（赛五三12）。我们必须终生牢记基督的替死，免得我们一生战兢忧虑——就如神儿子所亲自担当神公义的报应仍然笼罩我们。

6.「钉十字架」

[b]基督之死的方式也是某种极大的奥秘。[b(a)]十字架不但被人看来是某种咒诅，神的律法也是如此记载(申二一23)。

因此当基督悬挂在十字架上时，祂就在神的咒诅之下。这事必须如此，为要使整个咒诅——就是我们的罪所应得的并即将临到我们的——能从我们身上归到基督身上。这也是律法上所预表的。旧约中的献祭和除罪祭被称为“Ashmoth”[1]，是希伯来文表示「罪」的单字。圣灵以比喻意义使用这字，有意表明这些献祭是除罪祭[1]，就是担当我们的罪和承受罪所应得的咒诅。摩西的献祭所预表的在基督身上应验了，因为基督是一切预表的实体。所以，为了完全除掉罪，祂献上自己的性命为 “Asham”[1]，就是先知所称为除罪祭的（赛五三10，cf. 5），藉此我们的罪污和刑罚就得以抹去，不再归于我们。使徒更明确的证明：「神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义」（林后五21）。神的儿子，虽然完全无罪，却亲自担当我们的罪所应受的羞耻，并以祂的纯洁作我们的衣裳。保罗在谈到罪时也有同样的教导：「祂在肉体中定了罪案」（罗八3）。当罪的咒诅转移到基督身上时，父神就摧毁了罪的权势。所以，在此这单字的意思就是：基督以死作为除罪祭献给神，以这献祭作挽回祭除掉罪，使我们不再惧怕神的忿怒。如此，先知的这预言就很清楚了：「耶和华使我们众人的罪孽都归在祂身上」（赛五三6）。也就是说那位既将除净一切罪孽污秽的救赎者担当了众人稼接给祂的罪，祂被钉十字架也是这教义的象征，正如保罗的见证：「基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅；因为经上记着：『凡挂在木头上都是被咒诅的。』这便叫亚伯拉罕的福，因基督耶稣可以临到外邦人」（加三13－14；申二一23）。[e]彼得也有同样的教导：「祂被挂在木头上，亲身担当了我们的罪」（彼前二24），这咒诅的象征使我们更清楚明白：那原先在我们身上的重担被归到基督身上。然而我们不可以为基督被这咒诅击垮了；祂反而因亲自担当这咒诅——就毁坏和击碎了这咒诅的权势。信心因此在基督被定罪上看见自己被判无罪，也在基督受咒诅上看见神的祝福。[e]所以，保罗有极好的根据宣告基督在十字架上所获得的胜利，就如充满羞耻的十字架最终成为得胜的战车！保罗说：「基督涂抹了在律例上所写、攻击我们、有碍于我们的字据……将一切执政的、掌权的掳来，明显给众人看，就仗着十字架夸胜」（西二14－15 p.）。就如另一位使徒[1]说：「基督借着永远的灵，将自己献给神」（来九14）。在此十字架的咒诅成为祝福。我们当不断默想献祭和除罪，好让这真理根植于我们心中，因为，除非基督成为祭物，否则我们就不能确信祂是我们的救赎、赎价，以及挽回祭[1]。所以，每逢圣经提到基督救赎的方式时，同时也提到祂的血。基督所流的宝血不但成为挽回祭，也是洗濯盆（cf. 弗五26；多三5；启一5）为要洗净我们的污秽。

7.「受死和埋葬」

[e]使徒信经接着说：「基督受死和埋葬了」。在此我们又看到基督在各方面代替我们付出救赎我们的赎价。死亡以它的轭紧紧掳掠我们；基督将自己交给死亡的权势代替我们，为要将我们从这权势中释放出来。使徒的这话也有同样的教导：「祂为人人尝了死味」（来二9 p.）。祂的死证明我们必不死，或基督藉祂的死救赎我们得生命。然而，基督在以下这方面与我们不同：祂容许死亡吞灭祂，并非使自己陷入无法自拔死亡的深渊，而是要除灭死亡（cf. 彼前三22，Vg.），免得死亡吞灭我们；祂容许自己伏在死亡的权势之下，并不是要被它的权势吞没，而是在死亡威胁我们并因我们堕落的光景夸耀时摧毁它。基督最终的目的是「要借着死败坏那掌死权的，就是魔鬼，并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人」（来二14－15）。[b]这是基督之死所带给我们的第一个益处。

基督之死的第二个益处是：我们因与基督的死有份，祂的死便治死我们地上的肢体，免得它们和从前一样；祂的死也治死我们里面的老我，免得他发旺结恶果。[b(a)]基督的埋葬有同样的果效：我们因与基督的埋葬有份就与祂一同被埋葬向罪是死的。[b]使徒保罗教导：「我们在祂死的形状上与祂联合」（罗六5，KJV），并且与祂一同埋葬归入死（罗六4）；也教导我们因基督的十字架「就我们而论，世界已经钉在十字架上；就世界而论，我们已经钉在十字架上」（加二19，六14 p.）；又教导我们与祂一同死了（西三3）。保罗的这些陈述不但劝我们活出基督的死，

也宣告祂的死是有功效的，所以，也应当从所有基督徒身上表现出来，除非我们要叫基督的死落空。

如此看来，基督受死和埋葬使我们享有双重的祝福：释放我们脱离从前捆绑我们的死亡，以及治死我们的肉体。

（解释降在阴间的教义8–12）

8.「降在阴间」

[e]然而，我们不应当忽略降在阴间这教义，因这教义对基督的救赎而言并非无关紧要。[e(b/a)]古时神学家们的著作告诉我们：这教义从前在教会中不常提到[1]。但在教导教义的总纲时，我们不可忽略这教义，因它包括人不可藐视的奥秘。[b]至少古时的某些神学家没有遗漏这教义[1]。据此我们推测：那时的教会虽有加入这教义，却没有马上开始教导，而是过了一段时期才开始逐渐地教导。可以确定的是：这教义是众敬虔之人共同的信念；因为所有的教父在他们的著作中都有提及基督降在阴间的教义，尽管他们的解释有所不同。至于这教义何时被纳入使徒信经则无关紧要。然而，值得一提的是：使徒信经是我们信仰完整详细的总纲；并其所教导的一切都是来自神圣洁的话语，[e]若有人对信经是否包括这教义有疑问[1]，[e(b)]接着我就要证明这教义对于我们救赎的重要性：若遗漏这教义，基督受死的功效多半会落空。另一方面，有些人认为这教义并没有什么新的教导，只是以另一词重复埋葬的教义，因圣经常用「阴间」来代表坟墓。[1]我同意他们提出关于阴间这词的含意是对的：「阴间」常指「坟墓」。然而有两件事实与他们的观点不符，所以我不支持他们。原本并不深奥的教义已用明白易懂的言词陈明，之后若再以模糊的言词赘述是不智的！在同一上下文中，若以两种不同的词组用来指同一件事时，后者应当是对前者的解释。但若有人说：「基督被埋葬」意思是「祂降在阴间」，这是什么样的解释呢？其次，这种毫无意义的覆述怎可能被置入这总纲中呢？因为总纲的目的乃在于以最精简的言词概括我们信仰的要点。我相信所有谨慎查考这问题之人都会赞同我的立场。

9.基督在地狱里吗？

[e(b/a)]另一些人对此有不同的解释：基督降至在律法时代死亡之族长的灵魂中，为了宣告已成就的救赎，并将他们从阴间释放出来[1]。他们错误地引证诗篇的话作为这解释的根据：「祂打破了铜门，砍断了铁栓」（诗一〇七16）。也引用撒迦利亚的预言：「我将你中间被掳而囚的人从无水的坑中释放出来」（亚九11 p.）。但这诗篇是预告神将释放那些被掳掠到遥远之地受奴役的人；而撒迦利亚是将以色列人被掳掠到巴比伦的大灾难喻作深渊，并同时教导教会的救恩乃是从阴间得释放。故而，之后世人由于某种原因认为阴间是在地下的某处，也因此将之称为「Limbo」[1]。尽管一些伟大的神学家多次采用这种说法，甚至今日也有不少人为之热心地辩护[1]，[a]却仍只是人的传说。死人的灵魂被关在监牢里是幼稚的说法。况且，何必要基督的灵魂下到那里释放他们呢？

[e(b/a)]我承认基督以其圣灵的大能光照他们，使他们能明白他们在世上所预尝的恩典[1]。彼得以下的话大概就是此意：「基督曾去传道给那些在监狱里的灵听」（彼前三19，cf. Vg.）。根据其上下文的意思是：当时死去之信徒与我们享有同样的恩典。彼得在此乃颂赞基督受死的大能甚至扩及已死之人；同时也教导：当时敬虔之人正在享受已死之义人在世时所等候圣灵的降临所带来的福份。另一方面，已死的恶人也藉此更清楚明白他们与救恩无份。虽然彼得没有明确地区分义人和恶人，我们却不能因此推断他所说的对象包括义人和恶人。他的意思只是指这两种人在死后都被启示有关基督的死。

10.「降在阴间」也解释为基督代替我们所受属灵上的折磨

[e]我们必须比信经更详细解释[e]基督降在阴间这教义。圣经对此教义的解释不但是圣洁的，也是众信徒极大的安慰。若基督只在肉体上死，[b(a)]这就没有什么功效。基督同时也必须承受神严厉的报应，为了平息祂的烈怒和满足祂公义的审判。为此，祂必须与地狱的军队和永死的恐惧直接交锋[1]。以上[1]我们引用了先知的这预言：「祂为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤。因祂受的刑罚，我们得平安；因祂受的鞭伤，我们得医治」（赛五三5 p.）。以赛亚在这经文中的意思是基督替罪人担保——伏在神的咒诅之下——担当一切他们所当受的刑罚。基督只在一方面与他们不同：「祂原不能被死拘禁」（徒二24 p.）。难怪圣经说基督降在阴间，因祂承受了神对罪人的烈怒！[e]有人认为，若说基督在死后遭受祂在死前所受的苦是荒谬的，也是颠倒事实，但这是肤浅和愚昧的异议[1]。我的重点是：经记载基督在人面前所受的苦，也接着提到基督在神面前所受那看不见、测不透的审判，使我们明白：基督不但为了救赎我们献上自己的身体，祂的灵魂也遭受了神所咒诅和离弃之人所当受可怕的折磨，而这是更大的代价。

*11.圣经对这解释的支持**

[e]彼得说：「神却将死的痛苦解释了，叫祂复活，因为祂原不能被死拘禁」（徒二24 p.）。彼得不是只有提到死本身，而是明确地表示：来自神的咒诅和烈怒（叫人死的缘由）之死的痛苦拘禁了神的儿子。若基督所面对的只是肉体上的死，这对祂而言没有什么可怕的！然而，基督既因甘愿遭受祂所惧怕的死，就充分证明祂无限的怜悯。无疑，使徒在希伯来书中也有同样的教导：「基督因祂的惧怕蒙了应允」（来五7 p.）。（「惧怕」其它译本译作「敬畏」或「敬虔」，[1]然而，根据这教义本身和句子的文法，这是极不妥当的翻译。）因而，基督「既大声哀哭，流泪祷告……就因祂的惧怕蒙了应允」（来五7 p.）；祂并没有求神免去死亡，而是祈求不致于像罪人那样被死吞灭，虽然祂代替罪人死。[b]的确，没有比被神离弃和祈求不被神垂听更可怕的了。这就如神亲自策划了你的灭亡。[a]圣经记载基督被弃不得不极度痛苦的呼求：「我的神，我的神，祢为什么离弃我？」（诗二二1；太二七46）。[b]有些人却将之解释为基督所表露的是别人的感受而不是自己的[1]。然而，这完全不可信，因祂的确是出于内心极度的痛苦而说的。[b(a)]但我们也不是说神无时无刻恨恶基督或向祂发怒。[a]祂怎能向祂「所喜悦的」爱子发怒呢（cf. 太三17）？若神恨恶基督，那么祂怎能平息父对他人的烈怒呢？这是我们的重点：既然基督被神的手「鞭打和压伤」（赛五三5），并亲历神一切对罪人的震怒和报应，这就证明基督担当了神严厉的刑罚。因此希拉流（Hilary）推论：祂降在阴间使我们得以战胜死亡。他在另一处的论述也与我们的看法一致，他说：「祂的十字架、死亡、地狱——成为我们的生命。」又说：「神的儿子降在阴间，人却高升入天堂。」[1] [e]我也无须引用人的见证，因使徒在回想这胜利的战果时，也同样宣告：「基督释放那些一生因怕死而为奴仆的人」（来二15 p.）。基督必须战胜那生来不断折磨和压迫一切必死之人的恐惧。祂必须面对才能战胜。[b]可见，基督所表露的不是一般的忧伤，也不是琐碎小事所造成的烦恼。基督与魔鬼的权势、死亡的恐惧，以及地狱的痛苦面对面交战，并战胜它们，好让我们死后不致惧怕一切已被我们的王所吞灭的仇敌（cf. 彼前三22，Vg.）。

12.反驳对这教义的误解和谬论

[e]在此有些无知、可恶之人出于胜过他们无知之恶毒的驱使喧嚷：我的说法可怕地得罪基督。他们认为基督对自己灵魂的救恩感到恐惧是不妥当的。他们甚至更难听的毁谤：我说神的儿子如此绝望与信心不相称[1]。首先，这些人在基督的恐惧上邪恶的般弄是非，虽然福音书已载明这恐惧。因在死亡临近时，基督「心里忧愁」（约十三21）并充满痛苦，当死亡更临近时，祂便更为战兢恐惧（cf. 太二六37）。若如我们的仇敌所说：基督是在装模做样，这是邪恶的回避。所以，正如安波罗修（Ambrose）的教导，我们当确信基督的忧伤是真实的，否则我们就是以十字架为耻了[1]。显然，除非基督的灵魂一同受刑，否则祂所救赎的就只是人的身体。然而，祂争战为了挽救那些死在罪

中的人。祂的良善——就是我们从末恰如其份地赞扬的——在这世上显明：祂毫不退缩地担当我们的软弱。这事实并不减损祂在天上的荣耀。并且，我们的痛苦和忧伤也在此得抚慰：这位中保亲历了我们的软弱，为了在我们的痛苦中更好地救助我们（来四15a）。

他们声称将某种不吉利的东西归给基督是不妥当的。就如他们比圣灵更有智慧，因为圣灵解释罪与软弱并无冲突！「祂曾凡事受过试探，与我们一样，只是祂没有犯罪」（来四15b）。我们毫无理由对基督的软弱感到不安。因祂不是为暴力所迫或是不得已，而是因对我们的爱和怜悯担当了我们的软弱，但祂一切自愿所为我们受的苦并末丝毫减损祂的全能。然而这些吹毛求疵之人在这点上受骗上当了：他们没有明白基督的软弱是纯洁无瑕的，因祂在这软弱中仍旧顺服神。我们堕落的本性是暴力和极端情绪化的。所以，我们的仇敌也以人堕落的本性来衡量神的儿子。但因基督的本性是纯洁的，祂能节制一切的情感。所以，祂在忧伤和恐惧上如同我们（cf. 来二17），却因祂的无罪而与我们不同。

当我们的仇敌在这事上被反驳时，就又立即抓住另一个谬论：虽然基督惧怕死亡，但祂却没有惧怕神的咒诅和忿怒，因祂知道祂必将平安无事。然而，敬虔的读者应当思考：基督比一般人更懦弱难道是尊荣吗？强盗和其它的罪人都狂傲地面对死亡；许多人高傲地藐视死亡；又有人平静地接受死亡。若说神的儿子极其恐惧死亡，我们怎能说祂是节制和伟大的呢？一般人认为圣经对基督惧怕的描述是难以相信的：因祂受凶残的折磨，面上流血如汗（路二二44）。祂并非为了做给人看，而是暗自向祂的父叹息。神必须差遣天使从天降下安慰鼓励基督，这就驱散了一切人对基督是否惧怕的疑惑（路二二43）。若基督惧怕肉体之死以致流血如汗，甚至需要父差遣天使协助他，这是何等羞耻的懦弱呢！难道基督重复三次心痛的祷告——「父啊！倘若可行，求祢叫这杯离开我」（太二六39）——不就证明基督的争战比面对肉体之死更厉害吗？

由此看来，这些与我争辩吹毛求疵之人大胆地胡诌他们所不知道的，因他们从末真正思考：我们从神的审判下被赎出来是什么意思。然而，这才是我们的智慧：真实地明白神的儿子为我们所付出的赎价有多大。

假设有人现在问：当基督求告神使祂避免死时，祂是否已降在阴间[1]。我要回答：这是基督遭受残忍可怕折磨的开始，因祂当时知道祂为我们的缘故站在神审判台前被定罪。虽然当时在祂身上圣灵的大能暂时被隐藏，好显露祂肉体的软弱，我们必须明白：祂所遭受的痛苦和惧怕的试炼与信心并无冲突。这就应验了彼得的宣告：「祂原不能被死拘禁」（徒二24 p.）。当祂感觉到被神离弃时，祂对神良善的确信并没有因此动摇。祂在极度痛苦中的这呼求也证明这点：「我的神，我的神，祢为什么离弃我？」（太二七46）。虽然基督遭受无限痛苦，但就连在父离弃祂时，祂仍没有停止称父为祂的神。这就反驳亚波里拿留（Apollinaris）和所谓基督一性派（Monothelite）的谬论。亚波里拿留宣称基督有永恒的精灵而非灵魂，所以祂只能算是一半的人[1]。就如为我们的罪作挽回祭除了顺服父神之外还有另外的途径！然而，顺服神的意愿或意志若不是出于灵魂是来自哪里呢？我们知道这是祂灵魂忧愁的缘故：为了驱除我们的惧怕并带给我们灵魂的和睦和安息。为了反驳基督一性派[1]，我们只需提出：基督人性的意愿和神性的意愿是不同的。我略过这事实不谈，即基督以相反的情感胜过我们以上所提到的惧怕。这看来显然是极大的似非而是论：「『父啊，救我脱离这时候』；但我原是为这时候来的，」（约十二27－28）。然而，在这人性与神性的争战中，祂并没有表现任何激烈的争扎，不像我们在抑制自己时所表现的。

（基督的复活、升天，以及天上的团聚，13–16）

13.「第三天复活了」

[e]以下我们要谈基督的复活。若略过这点，我们以上所谈的一切就不完整。[b]因基督的十字架、死亡，以及埋葬只表现祂的软弱，而我们的信心必须越过这一切才得以完全。基督的死完成了救恩，因祂的死使我们与神和好、满足了神公义的审判、除去了神的咒诅，以及付清了罪的代价。然而，圣经说：「父神重生了我们，叫我们有活泼的盼望」并不是指藉基督的死，而是藉「基督从死里复活」（彼前一3 p.）。既然基督复活时胜过了死亡，照样，我们的信心能胜过死亡也完全在乎基督的复活[1]。保罗更清楚地描述复活的性质：「耶稣被交给人，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义」（罗四25）。他的意思就如：「基督以祂的死除掉罪；又以祂的复活使人重新称义。」若祂自己被死所胜，祂怎能将我们从死里释放出来呢？若祂在这场争战中失败了，祂怎能使我们获胜呢？因此，我们如下将救恩的功效归于基督的死和复活：基督的死除灭罪和死亡；祂的复活使我们重新称义并获得生命，如此看来，基督的复活使祂的死亡在我们身上发挥功效。因而保罗陈述：「基督因从死里复活，以大能显明是神的儿子」（罗一4 p.），因祂当时在复活上彰显祂属天的大能，这既是反映祂神性的明镜，又是我们信心坚固的支柱。保罗在另一处也有类似的教导：「祂因软弱被钉在十字架上，却因神的大能仍然活着」（林后十三4 p.）。在这相同的意义上，保罗也在另一处论述了基督徒将来的完美：「使我认识基督，晓得祂复活的大能」，他也立刻接着说：「并且晓得和祂一同受苦，效法祂的死」（腓三10 p.）。彼得的这话也与此相近：「神叫祂从死里复活，又给祂荣耀，叫我们的信心和盼望都在于神」（彼前一21 p.）。这并不是说基督的死所扶持的信心会动摇，而是说复活特别彰显那保守我们信心之神的大能 。

因此，我们要留意：当圣经只提到基督的死时，同时也包括祂的复活所成就的一切。并且，当圣经只提到基督的复活时，也包括与祂的死相关的事。然而，基督因从死里复活赢得胜利的冠冕——就是使一切属祂的人与祂一同复活和得生命——保罗力辩：我们若不深信基督的复活，我们的信和福音本身便是徒然的（林前十五17 p.）。照样，在另一处经文中——在保罗因基督的死胜过灭亡的恐惧而夸耀之后——他强调说：的确「基督耶稣已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求」（罗八34 p.）。

[b]此外，就如我们以上所说：基督徒之所以能治死肉体，完全仗着与祂的十字架有份[1]，照样，基督的复活也使我们获得相应的益处。使徒说：「所以，我们借着洗礼归入死，和祂一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督借着父的荣耀从死里复活一样」（罗六4 p.）。[b]照样，在另一处保罗推论基督徒既因与基督一同受死（西三3），就必须治死他在地上的肢体（西三5）。他也从我们与基督一同复活上推论：我们必须思念上面的事，不要思念地上的事（西三1－2）。据此，保罗不但劝勉我们效法基督的复活，叫我们一举一动都有新生的样式；[b(a)]也教导基督的大能重生我们行义。

我们在基督的复活上也获得另一个益处：基督的复活给我们某种凭据，确信自己将会复活。[e]保罗在哥林多前书十五12－26节中有更详细的讨论。

[b(a)]我们必须顺便留意圣经记载：基督「从死里复活」。这句话证明基督之死和复活的真实性，就如说：祂受了一般人所受的死亡；并在祂同样所取必死的肉体上获得永生。

14.「升天」

[e]接着，圣经顺理成章地教导基督的升天。[b]基督以祂的死脱离了卑贱必死的生命以及十字架的羞辱，又以复活更进一步地彰显祂的荣耀和全能。但基督在祂升天之后才真正开始祂天上的国度。使徒见证基督是「远升诸天之上，要充满万有的」（弗四10，cf. Vg.）。[e]尽管这看来似乎矛盾，保罗却证明二者有奇妙的一致性。但基督离开是要使我们比祂在肉身上与我们同在时更获益。因此在使徒约翰记载那著名的呼召：「人若渴了，可以到我这里来喝」（约七37）后，接着说：「那时还没有赐下圣灵」给信徒，「因为耶稣尚未得着荣耀」（约七39）。基督也亲口对祂的门徒说：「我去是于你们有益的；我若不去，保惠师就不到你们这里来」（约十六7 p.）。基督在祂的身体即将离开他们时，安慰说祂必不撇下他们作孤儿，反而必会以看不见却更美好的方式再来（cf. 约十四18－19；十六14）。因当圣灵降临时，他们将更确实体验到：基督的权威和大能足以使信徒快乐地行事为人以及安然离世。[b]事实上，显然在基督升天之后祂就更丰盛地浇灌祂的圣灵，祂的国也更广泛地扩张，在帮助祂的百姓和驱散仇敌上祂施展了更大的权能。[b(a)]所以，基督升天之后，虽然我们无法再看到祂的形体（徒一9），但这并不表示基督不再与信徒在世上的历程中同在，而是要以更大的能力统治天地。祂的升天也应验了祂从前的应许：祂将与我们同在直到世界的末了。[b]就如祂的身体被高举超乎诸天之上，照样，祂的能力也扩及天地的边界。我宁可引用奥古斯丁的这解释：「基督的死使祂升到父神的右边，之后，祂将降临审判活人死人。按正统教义和圣经真道：祂将以可见的形体施行审判，因祂与信徒属灵的同在将在祂升天之后才开始。」[1]他在另一处更清楚详细地解释：「祂将以测不透、不可见的恩典应验这句话：『我就常与你们同在，直到世界的末了』（太二八20）。根据道所取的肉身、根据祂是童贞女所生、又根据祂被犹太人捉拿、挂在树上、从十字架上被取下、被麻布所包裹、摆在坟墓中、在复活上显明自己，就应验了这话：『你们不常有我』（太二六11）。为何呢？因祂在复活后以肉身与门徒们一同生活四十日，并在他们与祂同在一处时，祂离开他们升到天上（徒一3，9），并不在世上：因祂已到天上坐在父神的右边（可十六19）；但祂却仍然与我们同在，因祂的神能并没有离开我们（cf. 来一3）。因此，就祂的神能而论，我们常有基督；但就祂肉身而言，祂对门徒所说的这话是真实的：『你们不常有我』（太二六11）。因基督在肉身上与教会同在不过几日；而如今教会虽肉眼不能看见基督，却以信心常有基督。」[1]

15.「坐在父的右边」

[b]奥古斯丁接着解释：「坐在父神的右边」。这形容出自在君王两侧辅佐君王的大臣，君王交付他们管理和统治国家事务。[b(a)]圣经以同样的意义说：父神因喜悦在基督身上高举自己，并藉基督的手作王，就接纳基督坐在祂右边。也就是说，父交付基督统管天地的主权，并基督庄严地行使父所交付祂统治的权柄——祂将握有这权柄直到审判之日祂再次降临。保罗如此阐释基督的这权柄：「神叫祂在天上坐在自己的右边，远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的，和一切有名的；不但是今世的，连来世的也都超过了」（弗一20－21；腓二9）。[b(a)]并说：「万物都服在祂的脚下」（林前十五27），「使祂为教会作万有之首」（弗一22）。可见，「作」的目的是：使一切天上地上的受造物都赞扬祂的威严、受祂统治、听从祂的吩咐，以及服从祂的权能。这就是使徒们常常提到基督坐在父神右边的意义所在；父神将万事交在祂手中（徒二30－36；三21；四；来一8）。[b]因此，认为基督坐在父神右边只是代表基督的蒙福，这是错误的。在使徒行传中，司提反宣称他看到基督站在父神的右边（徒七55）。然而，关键不在于站或坐的姿势，而是在于祂权柄的威严。故而，「坐」的含意只是指在天上的审判台前施行审判[1]。

*16.基督升天赏赐我们信心的益处**

[b(a)]因基督的升天，我们的信心领受许多的益处。首先使我们明白：主已升天打开了从前已被亚当关闭的天国之

门（约十四3）。既然基督带着人的肉身升天，这就如以我们的名升天，也如保罗说：我们在某种意义上已经「与基督耶稣一同坐在天上」（弗二6），使我们不至空盼天国，而是在我们的元首里已拥有天国。

其次，我们的信心告诉我们，基督与父同住是我们极大的益处。因在祂进入非人手所造的帐幕后，祂在父面前一直作我们的中保和代求者（来七25；九11－12；罗八34）。如此，就使父转眼不看我们的罪而看基督的义。祂如此使父的心与我们和好，甚至祂的代求为我们预备使我们得以进到父宝座前的道路。基督使可憎的罪人原先所惧怕之神的宝座成为施恩和怜悯的宝座 。

再次，信心信靠基督的大能，而这成为我们的力量、财富，并使我们能向地狱夸胜。「祂升上高天的时候，掳略了仇敌」（弗四8，cf. Vg.；cf. 诗六八18），因击败仇敌就使祂的百姓富裕，并天天厚赐他们属灵的福份。所以，祂坐在天上将祂的力量赐给我们，使我们重生得属灵的生命、以祂的圣灵成圣我们、以各样恩赐装扮教会、保护教会脱离一切危害、以祂膀臂的力量制止祂十字架和我们救恩的仇敌，总之，基督拥有一切天上地下的权柄。祂如此行，直到击败祂一切的仇敌（也是我们的仇敌）（林前十五25；cf. 诗一一〇1），并完成建造教会的事工[1]。这是祂国度真实的光景；也是父神交给祂的权柄，直到基督再来审判活人和死人，完成祂最后的事工。

（基督将施行审判，17）

17.「祂将要审判活人死人」

[b]基督向祂的百姓证实祂所拥有的权柄。然而，现今因信徒仍在肉身之内，基督的国乃隐藏的，因此，神要我们靠信心默想基督在世界末日将向我们显现肉眼能见的同在。[b(a)]因祂怎样往天上去，还要怎样再来（徒一11；太二四30）。基督将以祂国度测不透的威严、永生的光辉、神性无限的大能，以及天使的护卫，向众人显现。圣经吩咐我们等候我们的救赎者降临，在那日祂将分别绵羊和山羊，选民和被遗弃的人（太二五31–33）。死人或活人都不能逃脱祂的审判。主的号角声将从地的四极吹响，传讯所有人聚集到祂审判台前，包括当时活着的人和已死的人（帖前四16–17）。

[b]有人将「活人和死人」另作解释。有些古时的神学家不知如何对此加以解释[1]。但既因我们以上的解释是清楚的，并与信经相近，而且拟写使徒信经的目的就是要使一般的老百姓都能明白，所以我们应当相信以上的解释是正确的。这也与保罗所说的一致：「按着定命人人都有一死」（来九27）。因在最后的审判中，虽然当时活着的人不会以自然的方式死亡，但因他们所将遭受的变化与死无异，也就被称为「死亡」。「我们不是都要睡觉，乃是都要改变」（林前十五51）。这是什么意思呢？他们必死的生命将结束，并「霎那间」被吞吃，且立刻化为另一种性质（林前十五52）。没有人能否认这肉体的结束就是死亡；然而，神仍将传讯活人和死人到审判台前。「那在基督里死了的人必先复活。以后我们这活着还存留的人必和他们一同被提到云里，在空中与主相遇」（帖前四16–17）。这话极可能出自于路加所记载彼得的讲道中（徒十42），和保罗写给提摩太严厉的劝勉（提后四1）。

（使徒信经的总结以及基督的充足性，18—19）

18.审判官就是救赎者！

[b]这就成为我们极大的安慰：审判在那预定我们与祂一同享有审判世界这尊荣之基督的手中（cf. 太十九28）！

祂必不登上审判台定我们的罪！我们慈爱的主宰怎会毁灭祂的百姓呢？头怎会分裂祂的肢体呢？我们的辩护律师怎会定祂当事人的罪呢？既然使徒敢宣称有基督为我们代求，就无人能定我们的罪（罗八33，34），那么基督我们的代求者就更不可能定父交托祂保护之人的罪。这是极大的确据——我们将被带到我们救赎者的审判台前，就是将使我们蒙救恩的基督！[1]而且，如今祂在福音上所应许永恒的福份，将来必在审判中得应验。所以，父神将一切审判的权利交给子（约五22），尊荣祂，为了使祂关心祂百姓的良心，因他们惧怕受审。

[e]至此，我已按照使徒信经的秩序阐释了我们的救赎，因这信经以寥寥数语总结了救赎的要点，故而这信经可作为我们的碑，使我们能逐条清楚了解我们所应当留意关于基督的事。[b(a)]我将之称为使徒信经，也不在乎作者是谁。古时的神学家多数相信这是众使徒的作品，或是众使徒一同撰写和颁布的，或是他人忠实收集使徒们教导的总纲，而因此得名。我不怀疑在教会初期，就是使徒时代，这是众信徒所公认的信条——[b]不管它出自何处。此信经不太可能是由一个人所写的，因从仍可考证的时代起，一切敬虔之人都视之拥有圣洁的权威。我们惟一所当在乎的是：这是我们信仰整个历史详细和有序的总纲，而且它所有的教导都确实有圣经的根据。由此看来，怀疑或争论作者是谁是毫无意义的。除非我们说拥有圣灵确实的教导仍不够，我们也需要知道是藉谁的口说的或藉谁的手写的[1]。

19.信经上所有的教条都在乎基督†

[a]故而，我们的整个救恩和一切的部分都在基督里（徒四12）。所以，我们不应在基督之外解释其中的任何部份。[b]我们若寻求救恩，基督之名本身教导我们这救恩出于祂（林前一30）。若我们寻求圣灵任何的恩赐，它们也都来自基督的膏抹。我们若寻求力量，这力量乃在基督的管辖中；若求圣洁，这在祂的感孕孕中；若寻求温柔，这在祂的诞生中。基督在出生上凡事与我们相似（来二17），为了体会我们的痛苦（cf. 来五2）。我们若寻求救赎，这在祂的受难中；若寻求释放，这在祂的定罪中；若求免除神的咒诅，这在于祂的十字架（加三13）；若寻求赎罪，这在于祂的献祭；若求洁净，这在于祂的宝血；若求和好，这在于祂降在阴间；若求治死肉体，这在于祂的坟墓；若求新生命，这在于祂的复活；若求永生，也在于祂的复活；若求天国的基业，这在于祂的升天；若求庇护、平安、一切丰盛的福份，这在于祂的国度；若求在审判中坦然无惧，这在于父交给祂和我们共同审判的权柄。[b(a)]总之，既然在祂里面充满各样的美善，我们就当惟独饮这泉源得饱足。[b]有些人因拒绝只满足于基督，就在各样的私欲中飘摇；即使他们主要在乎基督，却因在基督之外另有渴望，就偏离了正路。然而，只要人曾尝过基督丰盛的福份，就断不会使疑惑趁虚而入。

---

[1]这是天使报给马里亚的信息中有关救恩的「预旨」，路一 28 - 33。

[1]II. 6. 1.

[1]Bernard, *Sermons on the Song of Songs* 15. 6 (MPL. 183. 340 f.; tr. S. J. Eales, Life and Work of St. Bernard IV. 83 f.).

[1]参阅 I. 1. 2; I. 5. 3, 以及所有的脚注。

[1]加尔文的这句话似乎与 Abailard 对挽回祭的观念一样，即基督的死彰显神对人的爱，而且救恩的功效依靠人对这信息的反应。然而，其实加尔文的教导与 Abailard 截然不同。E. Brunner 强调加尔文对挽回祭的教导与安瑟伦之基督代替的死的教导一样：The Mediator (tr. O. Wyon), pp. 438 f., 458, 507。

[1]“Gehennae.”

[1]奥古斯丁, *John’s Gospel* cx. 6 (MPL 35. 1923 f.; tr. NPNF VII. 411).

[1]Pannier 说使徒信经的「由童贞女马里亚所生」，这句话虽然看来是信经有关基督最超自然的教条，然而加尔文认为这教条主要教导的是基督的人性而不是祂的神性，因为基督藉此出生成为亚当的后裔 (Pannier, *Institution* II. 382, note a on p. 98.) See also T. F. Torrance, *The School of Faith*, Introduction, pp. lxxx f.

[1]"*Nomen praefecti.*" 参阅上面的 "*praeside Judaeae*"。其实，彼拉多的称号反而是"*procurator Judaeae*"。

[1]"mwmXa"

[1]"kaqarma,twn."

[1]"~Xa"

[1]加尔文在这里用「使徒」，似乎暗示他认为希伯来书的作者是保罗。但他在别处也再三强调希伯来书不是保罗的作品。参阅 Comm. Heb., "Argument," and ch. 13:93.

[1]"avpolu,trwsin kai. Avnti,lutron kai. I`kasth,rion." 参阅 Luke 21:28; Romans 3:24; Colossians 1:14; 1 Timothy 2:6; Hebrews 9:5; Hebrews 11:35.

[1]加尔文在这里是参考 Erasmus 的 *Explanation of the Apostles' Creed* (1533), published with the Basel edition of his works, *Omnia Opera D. Erasmi* (Basel, 1540). V. 967 f.。A. Vacant and E. Mangenot 解释此教义不是教会早期的教义，也告诉我们这教义是在什么情况下被纳入使徒信经，*Dictionnaire de théologie Catholique, article* "Descent de Jesus aux enfers," Vol. IV. 此教义可能是在 359 年的 Nice in Thrace 教会会议中所拟定的 "Dated Creed" 中第一次被提出的。这教会会议的内容记载在 Socrates 的 Ecclesiastical History 2. 37 (MPG 67. 280; tr. Ayer, *Source Book*, p. 318; H. Bettenson, *Documents of the Christian Church*, p. 61)。

[1]奥古斯丁在他向要理问答班学员解释使徒信经的讲道中省略此教义（*De symbolo ad catechumenos*）(MPL 40. 627－656; tr. NPNF III. 369－375). 在加尔文 之前的一些大胆的神学家早就怀疑或否定降在阴间的教义。Reginald Pecock 在 1440 年所编辑的使徒信经中省略这教义。参阅 J. Lewis, *Life of the Learned and Right Reverend Reynold Pecock*, pp. 210, 221－225, 316, 325.

[1]这句话是在 1559 年版本中加上的。这可能是因为当时这教义受到很大的攻击。在 John à Lasco 写给 Bullinger 的一封信中（June 17, 1553），他说 Walter Deloenus（当时伦敦之德国难民教会的牧师）建议省略此教义，因为它是主所没有栽种的植物（参阅太十五 13）。Deloenus 虽然受责备而悔改，但他的信引起对教会有害的争论 (À, Lasco, *Opera*, ed. A. Kuyper, 1I. 677 f.). 参阅 OS III, *Addenda*, p. 517, and on Deloenus (Devlin or Delvin), see *Original Letters Relative to the English Reformation*, edited for The Parker Society II. 575, 588.

[1]这是 Bucer (*Enarrationes in Evangelia*, 1536, pp. 511 f., 792 ff.)也大概是 Beza 的立场。

[1]阿奎那在 *Summa Theol.*「基督降在阴间以祂受难的大能释放众圣徒脱离被排除于荣耀生命的惩罚……。」

[1]阿奎那在 *Summa Theol.* III. Supplementum lxix. 4－7 中解释 limbus patrum，也将之（Art. 6）与 *limbus puerorum* 作区分。他说成人信徒死后被关在 limbo 中等候基督的释放，并且有永生的盼望，也享有安息。但在 limbo 中的婴儿「没有永生的盼望」参阅 A. Vacant and E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie Catholique, article* "Limbes".

[1]参阅 Irenaeus, *Against Heresies* IV. 2; V. 31 (MPG 7.976 ff., 1068 ff.; tr. ANF I. 463 f., 504 f.).

Servetus, *Christianismi restitutio*, pp. 621 f. (first letter of Servetus to Calvin, also in CR VIII. 682 f.); Peter Martyr Vermigli, *Loci communes* III. 16. 8.

[1]也许这是指 Zwingli 之 *Exposition of the Faith* 中的 "Christ the Lord" (Zwingli, *Opera*, ed. M. Schuler and J. Schulthess, IV. 49; tr. LCC XXIV. 252). 参阅 Peter Martyr 对基督降在阴间的解释，*Loci communes* III: "Simple Exposition of the Articles of the Creed" 20 and III. 16. 8 – 25 (1576 edition, pp. 476, 814 – 825)。

[1]参阅上面的第 8、9 段，以及脚注 17 和 20。加尔文先在他的 *Psychopannychia* (1534, published 1542: CR V. 224; tr. Calvin, *Tracts* III. 628) 如此解释基督降在阴间的教义。然而 阿奎那 对这教义的解释是当时最受欢迎的。在他之前 Lombard 和 Albertus Magnus 对此的教导太混乱，而 阿奎那 的教导比较清楚。See *Summa Theol.* III. 52. 2,4 – 6, 8. Pannier 告诉我们 加尔文 的解释「不完全是独创性的」(Pannier, *Institution* II. 883, note a on p. 107). Nicolas of Cusa (e.g., in Sermon on Psalm 30:11), followed by Pico della Mirandola 之前对这教义的解释与 加尔文 的相似。路德反而相信基督以神人的职份真正地下到阴间去了。天特总会的要理问答在 49 段中记载基督降在阴间时拯救了旧约时代的教父和其他圣徒脱离 limbo。这与 阿奎那 的教导一致。J. A. Dietelmeier, *Historia de descensu Christi ad inferos literaria*, pp. 160 – 191，解释教会对这教义复杂的历史（这作品也列举其它值得参考的书）。

[1]上面的第 5 段。

[1]加尔文在 1544 年（三月份）写信给 Viret，说 Sebastian Castellio 耻笑他对基督降在阴间的解释，即基督降在阴间表示祂在十架上为了人的救赎所受的痛苦 (CR XI. 688; tr. Calvin, *Letters* I. 409)。这大概是因为 Castellio 主张 加尔文 在这里所反驳的立场。参阅 CR XI. 675; Herminjard, *Correspondance* IX. 158, 185.

[1]Vulgate: "Exauditus est pro sua reverentia."

[1]Cyril, De recta fide, Oratio 2. 18 (MPG 76. 1555 ff.)

[1]Hilary, On the Trinity IV. xlii ("mortera in inferno perimens"); III. xv ("Dei filius in inferis est; sed homo refertur ad coelum") (MPL 10. 128, 24; tr. NPNF 2 ser. IX. 84, 66).

[1]参阅上面的第 8 段，脚注 17，以及第 10 段，脚注 25。Barth 和 Niesel 认为加尔文 在这里不太可能是在反驳 Castellio 对他的批评。他们虽然不知道除了 Castellio 之外反对 加尔文 的解释，然而他们仍认为 加尔文 所反驳的对象也许是某种路德会徒的批评家。(OS III. 497, note 1.) 这教义之所以在英国开始被热烈讨论是由于剑桥大学的一位 Christopher Carlisle 在他的一篇文章中否定此教义，1552 (Dietelmeier, op. cit., pp. 205 ff.). Carlisle 的文章在 1582 年出版了：Touching the Descension of Our Savior Christ Into Hell. 一年以后，我们以上所说的伦敦德国难民教会受同样观念之牧师的搅扰（上面第 8 段，脚注 17）See also Herminjard, Correspondance IX. 158, note 3; CR XI. 675. 之后 Robert Parkes 从 Article 3 of the Thirty-nine Articles 的立场攻击这教义。他的攻击导致一位加尔文主义者 Andrew Willet 的反驳 (Limbomastix, 1607)。

[1]Ambrose, *Exposition of Luke's Gospel* 10. 56 – 62 (MPL 15. 1910 ff.).

[1]这大概指的是 Castellio 的观点：参阅 section 10, note 25。

[1]Apollinaris (ca. 360) 教导神的道「住在童贞女马里亚身上，也是她的灵魂」(Lietzmann). See C. E. Raven, *Apollinarianism*, and H. Lietzmann, *From Constantine to Julian (A History of the Early Church*, Volume III), pp. 209 f.

[1]基督一性派（The Monothelites）在第七世纪兴起，他们想基督一性派所造成的分裂。基督一性派教导基督只

有一种本性（他们拒绝迦克墩议会（451）的决定），但基督一性派受皇帝 Heraclius 妥协之 Ecthesis (638) 的影响，虽然相信基督的两种本性，却主张祂只有一个意志(qe,lhma)。第三次康士坦丁堡会议咒诅他们的教义，681, session 13. (Mansi XI. 1054; Ayer, Source Book, pp. 671 f.; Bettenson, *Documents of the Christian Church*, p. 130.)。

[1]Pannier 指着加尔文的这句话说加尔文主义之所以是得胜的信仰是因为它对基督之复活的解释。为了证明这点他引用 加尔文的 *Instruction et confession de foy* (1537). See OS I. 402; Fuhrmann, *Instruction in Faith*, p. 50; Pannier, *Institution* III. 383, notes b and c on p. 108.

[1]上面的第 7 段。

[1]在此加尔文将奥古斯丁同一作品中分开的两句话合并成一句引用奥古斯丁, *John's Gospel* lxxviii. 1 (MPL 35. 1835; tr. NPNF VII. 340 f.).

[1]奥古斯丁, *John's Gospel* 1. 13 (MPL 35. 1763; tr. NPNF VII. 282).

[1]奥古斯丁, *Faith and the Creed* 7. 14 (MPL 40. 188; tr. LCC VI. 360 f.).

[1]加尔文热切期待教会荣耀的得胜，却不相信这胜利会在今世发生。参阅 Pannier, *Institution* II. 384, note a on p. 114.

[1]奥古斯丁, *Faith and the Creed* 8. 15 (MPL 40. 188; tr. LGC VI. 361).

[1]Ambrose, *De Jacobo et Vita beata* I. vi (MPL 14. 637 f.).

[1]在文艺复兴前所有的人都相信使徒信经是基督的使徒所写的。然而 Lorenzo Valla (ca.1440) (*Contra calumniators . . . apologia, Opera* 1540, p. 800) 和 Erasmus (*Ratio verac theologiae*, 1518, *Opera* 1540, V. 77) 否定这传统的立场。See Schaff, *Creeds* I. 23; F. Kattenbusch, *Das Aposto Usche Symbol* I. 1–15; OS III. 506 f.

[e]第十七章

我们说基督的功劳使我们获得神的恩典和救恩是恰当的也是正确的

1.基督的功劳并没有排除神白白的恩典，而是先于这恩典

[e]我们也要顺便解释这点。有些邪恶诡诈的人[1]——虽然他们承认我们靠基督得救恩——却无法忍受听到「功劳」这词，因他们以为这就抹去了神的恩典。故而，他们希望基督仅只是神的器具或使者，而不是如彼得所说生命的主和王（徒三15）。其实我承认，我们若单从神的公义思考基督的人性，祂就不可能有任何的功劳。因人无法使神亏欠祂。事实上，奥古斯丁真实的描述 ：「人子基督耶稣，我们的救主，就是神的预定和恩典最显明的证据。因祂出于祂的人性，并在祂原有的信心和功劳之外，成就了神所预定的恩典。就基督的人性而论，祂怎配称为神的独生子，又怎配得和那与父同永恒之道在位格上联合呢？我们必须承认我们的元首就是恩典的根基——这恩典照祂所预定给各肢体的作分配。人从开始相信就是基督徒，并且他的信心是出于那同样使神的道成为基督之恩典」[1]。他在另一处的论述也与此相似：「没有比中保更能证明神的预定。因那使大卫的这子孙在一切功劳之外成为义的，断不致于使祂再成为不义，并使所有这元首不义的肢体也成为义」[1]。在我们谈到基督的功劳时，我们并不以为功劳的起始在于祂，而应追溯到神的预旨。因惟有神出于祂自己的美意，预定祂作中保成就我们的救恩。

因此，我们若使基督的功劳与神的怜悯互相敌对是荒唐的。这是普遍的原则，即位低的不能与位高的有冲突。据此，没有任何理由可以拦阻我们宣称：人惟有藉神的怜悯白白的称义，同时基督的功劳，次于神的怜悯也参与我们的救恩。神白白的恩典和基督的顺服都与我们的功劳无关。基督在神的美意之外不可能有任何的功劳；但祂的确有功劳，因祂被预定以献祭平息神的烈怒，并以祂的顺服涂抹我们一切的过犯。综上所述：既然基督的功劳完全依赖父神的恩典，而且神也预定这救恩的方式，那么基督的功劳就如神的恩典一样，与一切人的义无关。

2.圣经记载神的恩典和基督的功劳密不可分

[e]圣经中有许多经文都支持以上的教导：「神爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切信祂的不至灭亡」（约三16）。可见，神的爱是我们救恩最初的起因；而信靠基督是近因。若有人反对说基督只是形式上的起因，这不但缺乏约三16的支持，也贬低基督的大能。我们既因信靠祂得以称义，那么祂就是我们救恩的根基。许多的经文都清楚的证明这一点。「不是我们爱神，乃是神爱我们，差祂的儿子为我们的罪作了挽回祭[1]，」（约壹四10）。这处经文清楚说明了这事实：神差遣基督叫我们与祂自己和好，为了避免任何事物拦阻祂对我们的爱。「平息」[1]这词是极为重要的。因神以某种奇妙的方式同时爱我们和向我们发怒，直到祂在基督里使我们与祂自己和好。这就是以下经文的教导：「祂为我们的罪作了挽回祭」（约壹二2）；「父借着祂在十字架上所流的血成就了和平，便借着祂叫万有一无论是地上的、天上的——都与自己和好了」（西一19－20）；「神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上」（林后五19，Comm. and Vg.）；「祂的恩典是祂在爱子里所赐给我们的」（弗一6）；「祂藉十字架使两下归为一体，与神和好了」（弗二15－16，cf. Vg.）。以弗所书第一章就解释了这奥秘。在保罗教导神在基督里拣选了我们之后，又说神在同一位基督里悦纳我们（弗一4－5）。怎么说神开始喜悦祂在创立世界之前所爱的人呢？惟一的解释是：使我们与神和好之基督的宝血显明神的爱。神是一切义的源头。因此，只要人仍是罪人，他必以神为仇敌和审判官。故而，爱的起始乃是义，正如保罗的描述：「神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义」（林后五21）。意思是：我们生来是可怒之子（弗二3，cf. Vg.）的人也因罪与神疏远，但藉基督的献祭得以白白的称义，平息神的忿忿。当圣经提到基督的恩典与神的爱之关系时也教导这点。这就证明基督赏赐我们祂已成就的。否则，将恩典这功劳归于基督（表示是祂的也是出于祂）而不是归给父神，就是不妥当的。

3.圣经见证基督的功劳

[e]基督的确以祂的顺服这功劳在父面前为我们获得恩典。圣经中有许多经文都证实这一点。若基督为我们的罪作挽回祭，若祂付我们所欠的代价，若祂以祂的顺服平息神的忿怒——总之，若基督为义的代替不义的受苦，那么祂就是以自己的义为我们获得救恩，就证明这救恩是祂的功劳。然而，保罗说：「我们借着神儿子的死，得与神和好」（罗五10－11 p.）。若之前没有过犯，和好就不存在。因此，这话的含意是：我们虽然因罪在神面前是可恨的，然而，祂儿子的死使祂的怒气平息而悦纳我们。我们也必须认真留意保罗接下来所作的对比。「因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了」（罗五19）。意思：我们因亚当的罪与神疏远并注定灭亡，照样，因基督的顺服，我们[5a]被称义蒙神悦纳。虽然这动词的时态是未来式，然而根据上下文，这并不表示我们现在没有被称为义。因为保罗先前说过：「恩赐[6]乃是由许多过犯而称义」（罗五16）。

4.基督的替死

[e]当我们说基督的功劳使我们蒙恩时，我们的意思是：基督的宝血洗净了我们，并祂的死除去我们一切的罪。「耶

稣的血洗净我们一切的罪」（约壹一7）。「这是我的血，为多人流出来，使罪得赦」（太二六28；cf. 路二二20）。若基督流血的结果是神不将我们的罪归在我们身上，这就证明这代价满足了神公义的审判。施洗约翰所说的与这相和：「看哪！神的羔羊，除去世人罪孽的」（约一29）。他将基督与律法时代一切的献祭互相对照，教导我们那些象征所预表的惟有在基督里得以应验。摩西的这话是我们熟知的：「一年一次赎罪……赦免罪孽、过犯，和罪恶」（cf. 出三四7；利十六34）。总之，旧约的预表巧妙地教导我们：基督的死大有能力。在希伯来书中，使徒也巧妙地运用这原则解释这点：「若不流血，罪就不得赦免了」（来九22）。他以此总结：「基督把自己献为祭好除掉罪」（来九26）。以及：「基督一次被献，担当了多人的罪」（来九28）。他先前过：「并且不用山羊和牛犊的血，乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事」（来九12）。他如此推论：「若山羊和公牛的血，并母牛犊的灰，散在不洁的人身上，尚且叫人成圣，身体洁净，何况基督的血岂不更能洗净你们的心，除去你们的死刑」（来九13－14 p.）。这就充分证明：除非我们承认基督的献祭拥有除罪、平息神，以及作挽回祭的大能，否则就是贬低基督的恩典。使徒接着又说：「祂作了新约的中保，既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过，便叫蒙召之人得着所应许永远的产业」（来九15 p.）。

保罗的这描述特别值得我们思考：「基督为我们受了咒诅」（加三13）。除非基督担当人的咒诅有为人付清赎价并获得义，否则祂担当人的咒诅就是多余的。以赛亚的预言也十分清楚：「因祂受的刑罚我们得平安；因祂受的鞭伤，我们得医治」（赛五三5）。除非基督为罪作了挽回祭，否则圣经就不会说基督担当了我们所应受的刑罚而平息神的忿怒。以下的这经文也与此相似 ：「神因祂百姓的过犯鞭打祂」（赛五三8 p.）。彼得的解释能消除我们一切的疑惑：「祂被挂在木头上，亲身担当了我们的罪」（彼前二24）。他的意思是基督已担当我们所当受的咒诅，释放了我们 。

5.基督的死成为我们的赎价

[e]众使徒明确记载：基督付了赎价救我们脱离死刑，「如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白的称义。神设立耶稣做挽回祭[7]，是凭着耶稣的血，借着人的信」（罗三24－25 p.）。保罗因基督的功劳称赞神的恩典：神以基督的死付出了赎价（罗三24）；之后也吩咐我们投靠基督的宝血以致称义，使我们在神审判台前坦然无惧（罗三25）。彼得的这话也有同样的含意：「你们得赎……不是凭着金银等物，乃是凭着基督的宝血，如同无瑕疵、无玷污的羔羊之血」（彼前一18－19）。除非基督以祂的宝血作我们的挽回祭，否则以上的陈述就毫无意义。这就是为什么保罗说：「你们是重价买来的」（林前六20）。除非我们应受的刑罚归在基督身上，否则保罗所说的另一句也是毫无意义：「只有一位中保……祂舍自己做赎价」[8]（提前二5－6）。因此，使徒将基督宝血的赎价称为「罪过得以赦免」（西一14）。就如他说：「我们在神面前得以称义，因基督的血成为我们的挽回祭」。这经文也有同样的含意：「基督的十字架涂抹了在律例上所写、攻击我们、有碍于我们的字据」（西二14 p.）。他指的是那涂抹我们罪刑的赎价。保罗的这话也极有说服力：「义若是借着律法得的，基督就是徒然死了」（加二21 p.）。我们由此得知，我们必须从基督那里寻求若人遵守律法所必得的义；或从另一个角度来看，基督的恩典赏赐我们父神在律法上向遵守之人所应许的义：「人若遵行，就必因此活着」（利十八5，cf. Comm.）。保罗在安提阿的讲道也一样清楚地教导这点，他宣称藉信基督：「靠摩西的律法在一切不得称义的事上……就都得称义了」（徒十三39；cf. Vg. 十三38）。若义在乎遵守律法，谁会否认当基督替我们遵守律法而因此叫我们与神和好，就如我们自己遵守律法一样，这就是基督为我们所赢得的功劳呢？他之后对加拉太信徒的教导也有同样的目的：「神差遣祂的儿子，为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来」（加四4－5 p.）。难道基督遵守律法的目的不是为我们

赢得义，付清我们不能付的代价吗？这就是保罗所说在行为之外被神算为义（罗四6）。因为神将惟有基督所拥有的义归给我们。的确，基督称自己的肉身为我们的食物（约六55），是因我们的生命在于祂。生命的力量只能来自于神的儿子被钉十字架，作为我们称义的代价这事实。就如保罗说：「基督为我们舍了自己，当作馨香的供物和祭物，献与神」（弗五2）。也在另一处说：「耶稣被交给人，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义」（罗四25）。我们因而得知：父神不但藉基督赏赐我们救恩，也藉基督的恩典悦纳我们。无疑，基督应验了神藉以赛亚的口所宣告的这预言：「因我为自己的缘故，又为我仆人大卫的缘故」必成就这事（赛三七35）。使徒约翰最清楚见证这点：「你们的罪借着主名得了赦免」（约壹二12）。虽然他没有提到「基督」这名，但约翰按照他的习惯用代名词 auvto,j 指祂。主自己也这样说：「我因父活着；照样，吃我肉的人也要因我活着」（约六57 p. ）。保罗的陈述也与此一致：「你们蒙恩，不但得以信服基督，并要为祂受苦」（腓一29）[9]。

6.基督的功劳不是为了自己

[e]然而，我们若像伦巴都和其它当时的经院哲神学家[10]一样问：基督是否为自己赢得功劳，就是和他们一样表现愚昧的好奇心。并且他们回答：是，也是轻率的。难道神的独生子需要从天降下为了获得什么新的吗？神所向我们启示祂的计划驱除了我们一切的疑惑。因圣经并没有说父藉祂儿子的功劳满足儿子的需要；而是将祂交给死亡，并没有爱惜祂（罗八32），因神「爱世人」（约三16 p.；cf. 罗八35，37）。我们也应当留意众先知的描述：「因有一婴孩为我们而生」（赛九6）。「锡安的民啊，应当大大喜乐……看啊，你的王来到你这里！」（迦九9，cf. Comm.）。而且若非如此，则保罗对基督之爱的颂赞也归徒然：基督为祂的仇敌受死（cf. 罗五10）。因此我们知道基督并没有在乎祂自己；就如祂清楚的宣告：「我为他们的缘故，自己分别为圣」（约十七19）。基督将圣洁的果实赏赐他人就证明祂在这事上并没有获益。这确实值得一提：为了专事于救赎我们，基督在某方面完全不顾自己。然而，他们却荒谬地将保罗以下的见证运用于此：「所以，神将祂升为至高，又赐给祂那超乎万名之上的名」（腓二9 p.）[11]。基督为人的功劳怎能使祂成为世界的审判官和天使的元首、获得神至高的权柄，并有神至高的威严居住在祂里面呢？因人和天使所有的力量和美德都不足以获得这一切的千分之一。然而，我们有一个圆满的解释：保罗在这经文中并非在讨论神高举基督的理由，而是表明基督在自卑后被高举，劝我们效法这榜样。并且，这在另一处也被提到：「基督这样受害，又进入祂的荣耀，岂不是应当的吗？」（路二四26 p.） 。

---

[1]他指的大概是 Laelius Socinus (d. 1562)。See Calvin’s *Responsio ad aliquot Laelii Socini quaestiones* (1555) (CR X. 1. 160-165). Socinus 的作品已经绝版了，然而我们借着 加尔文 的答复就能知道他的问题。加尔文的第一个答复是：「原则上，一个东西与它所依赖的东西不会互相矛盾。所以，基督的功劳与神出于自己的怜悯白白称罪人为义毫无冲突」。

[1]奥古斯丁, *On the Predestination of the Saints* 15. 30, 31 (MPL 44. 981 f.; tr. NPNF V. 512).

[1]奥古斯丁, *On the Gift of Perseverance* 24. 67 (MPL 45. 1034; tr. NPNF V. 552).

[1] “I`lasmo/n.”

[1] “Placatio.”

[5a] katastaqh,sontai（罗五 19）

[6] “ca,risma”

[7] “I`kasth,rion.”

[8] “a`nti,lutron.”

[9] “u`pe.r criston/.”

[10] 伦巴都, *Sentences* III. 18. 1 (MPL 192. 792 ff.); 阿奎那, *Summa Theol*. III. 59. 3 (tr. English Dominican Fathers, *Summa Theol.* III. second number, pp. 455 f.). Bonaventura, In sententias III. xviii, 1, 2 (*Opera omnia*, ed. College of St. Bonaventura, III. 379 f.). 参阅 Augustine, *John’s Gospel* civ. 3 (MPL 35. 1903; tr. NPNF VII. 395).

[11] 法文版中的误植，被当作对索邦神学家的攻击。

第三卷

我们领受基督之恩的方式：
我们从这恩典获得何益处，
以及这些益处所产生的结果如何

[e]第一章
圣经记载关于基督的事是藉圣灵隐秘的运行使我们获益

1.圣灵使我们与基督联合

[e(a)]我们现在要讨论另一个问题：我们如何领受父神赏赐祂独生子的恩赐呢？因为神并没有将这些赐给基督为了祂个人的益处，而是要祂使贫乏之人成为富足。首先，我们必须明白，只要我们仍与基督无关、与祂隔绝，那么基督为了人类的救恩所遭受、所行的一切，对我们就没有任何益处。因此，为了与我们分享父所赐给祂的，祂必须成为人并与人同住。为此，祂被称为「我们的元首」（弗四15），以及「在许多弟兄中作长子」（罗八29）。圣经也说我们被接在基督里（罗十一17），并且「已披戴基督了」（加三27）；因就如以上所说，直到我们与基督成为一体，否则祂所拥有的一切与我们无关。的确，我们以信心获得这一切。然而，既然并不是每一个人都接受福音所提供我们与基督的交通，因此我们要竭力考查圣灵秘的力量，因我们藉此力量开始享受基督和祂一切的祝福。我在前面讨论过圣灵永恒的神性和本质[i]。我们明白这点就当满足：基督「借着水和血而来」，就如圣灵所见证的（约壹五6–7），免得我们错失神藉基督所赏赐的救恩。因就如圣经记载：在天上作见证的有三位—父、道、圣灵——照样，在地上也有三位：水、血、圣灵（约壹五7–8）。在此重复「圣灵的见证」并非没有道理。我们感受到这见证就如印记刻在我们心上，印证基督的洁净和献祭。彼得也因同样的缘故说：信徒是「被拣选，借着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督，又蒙祂血所洒的人」（彼前一2 p.）。他藉此解释圣灵隐秘地浇灌洁净我们的灵魂，免得基督所流的宝血落空。保罗在谈到洁净和称义时也说：「你们奉主耶稣基督的名，并借着我们神的灵」（林前六11）被洁净和称义。总之，基督藉圣灵有效地使我们与祂自己联合。我们在上一卷所教导关于基督的膏抹也与此有关[ii]。

*2.神如何并为何将圣灵赏赐基督**

[e(a)]然而，为了对这非常值得考查的问题有更清楚的认识，我们必须牢记神将圣灵赐给基督有特殊的目的：使我们离弃世界，并赏罚我们得永远基业的指望。基督之所以被称为「成圣的灵」（帖后二13；彼前一2；罗一4） 是因祂不但以某种一般的力量赏赐人类和其牠的活物生命并滋养他们，也因祂是我们属天生命的根。因此，众先知对基督国度极赞赏的其中一点是：当基督的国度降临时，圣灵将更丰盛地浇灌教会。约珥书中的这处经文是对此最巧妙的描述：「以后，我要将我的灵浇灌凡有血气的」（珥二28 p.）。虽然先知似乎将圣灵的恩赐局限于先知的职份，但这预言表示：在神赏赐圣灵时，必将使那些从前贫困和对天国之道完全无知的人成为祂的门徒。

再者，父神为祂儿子的缘故将圣灵赏赐我们，并将圣灵一切的丰盛赐给子，让子随己意分配。因而圣灵有时被称为「神的灵」，也有时被称为「子的灵」[iii]。保罗说：「如果神的灵住在你们心里，你们就不属肉体，乃属圣灵

了。人若没有基督的灵，就不是属基督的」（罗八9）。神如此激励人盼望完全的更新，因「那叫基督耶稣从死里复活的，也必借着住在我们心里的圣灵，使我们必死的身体又活过来」（罗八11 p.）。一方面赞美恩赐是父的赏赐，一方面又说恩赐来自基督，这并没有冲突，因神将这些恩赐交付基督透过圣灵赏赐祂的百姓。为此，基督呼召一切干渴之人到祂那里去喝（约七37）。保罗也教导神将圣灵赏赐给各人「都是照基督所量给各人的恩赐」（弗四7）。我们也应当晓得，祂被称为「基督的灵」，不但是因神永恒的道与父神和圣灵彼此的联合，也是因祂中保的职份。若基督没有这圣灵的大能，祂到我们这里来便是枉然的。在这意义上，祂被称为「末后的亚当」，就是神所差遣「叫人活的灵」（林前十五45）。神的儿子将这独特的生命赏赐自己的百姓[iv]，使他们与祂合而为一。保罗在此将这生命与恶人所共有自然的生命作对比。照样，他为信徒求「基督的恩典和神的慈爱」，同时也求「圣灵的感动」（林后十三14），因为若没有圣灵，无人能尝到神父亲般的慈爱或基督的恩惠；就如他以下所说的：「所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里」（罗五5，cf. Vg.）。

3.圣经对圣灵的称呼

[e(a)]在此列举圣经对圣灵的称呼有很大的帮助，因我们探讨的是救恩的起源和对我们的更新。首先，祂被称为「儿子的灵」，因祂向我们见证神白白的恩典，神藉此恩典在祂的爱子里悦纳我们，为了作我们的父，使我们得以坦然无惧地来到祂面前。祂也赏赐我们祷告的言词，使我们毫无畏惧地呼叫「阿爸、父！」（罗八15；加四6）。

祂也被称为「我们得基业的凭据」（林后一22；弗一14），因祂从天上将生命赐给我们这在地上作客旅、甚至被世人视为死人的人，使我们确信我们的救恩在神永恒的看顾下是稳妥的。祂也因赐给人义而被称为「生命」（罗八10）。

[e(b)]圣灵以祂隐秘的浇灌使我们丰盛的结义果。因此，祂常被称为「水」，就如在以赛亚书中：[b]「你们一切干渴的都当就近水来」（赛五五1）。以及，「我要将水浇灌口渴的人，将河浇灌干旱之地」（赛四四3）。[e(b)]我们在上面所引用基督的话[v]，与此相似：「人若渴了，可以到我这里来喝」（约七37）。祂有时也因祂洁净的能力被称为水，就如在以西结书中，神应许「祂将用清水」洁净祂的百姓，使他们脱离一切的污秽（结三六25）。有时祂也被称为「油」和「恩膏」（约壹二20，27），因祂将恩典的泉源浇灌在人身上，使他们获得生命的活力。

[b(a)]另一方面，[b]祂也恰当地被称为「火」，因祂不断炼净我们的恶欲，并以神的爱[vi]燃烧我们的心，使我们热切地事奉神（路三16）。

[e]简言之，祂也被称为「泉源」（约四14），因为天上一切的丰盛从祂那里浇灌给我们；祂也被称为「神的膀臂」（徒十一21），因神藉圣灵发挥祂的大能。[b]神以圣灵的大能赏赐我们祂自己的生命，使我们不再靠自己行事，而是被圣灵的运行和感动所统治。可见，我们一切的良善都是圣灵恩典的果子；并在圣灵之外，我们的才能不过是黑暗和邪恶（cf. 加五19－21）。

[e(b)]如前面明确的解释，除非我们的心体贴圣灵的事，否则基督就与我们无关，因我们只从远处并冷漠地观望祂——事实上就是远离祂[vii]。我们也知道基督作谁的「元首」（弗四15）就祝福谁，祂作谁的长兄就祝福谁，（罗八

29），谁「披戴基督」（加三27）祂就祝福谁。基督惟独作与祂联合之人的救主。也惟独作那藉圣洁的婚姻成为祂的骨肉之人的救主（弗五30）。然而，基督惟独藉圣灵使我们与祂联合。我们也藉同一位圣灵的恩典和大能成为基督的肢体，使基督统治我们并使我们拥有祂。

4.信心是圣灵的工作

[e]然而，信心是圣灵主要的事工。因此，常用来描述圣灵的大能和运行的术语都与信心有关，因惟有借着信心圣灵才能带领我们进入福音的光明中，正如约翰的教导：神赏赐信基督之人作祂儿女的特权，这等人不是从血气生的，乃是从神生的（约一12－13）。使徒在此将神与人的血气互相对照，为了证明信心是神超自然的恩赐，使那些从前不信之人以信心接受基督。基督的回答也与此相似：「这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的」（太十六17）。我所略提的这些事情在前面已充分讨论过[viii]。保罗也说以弗所信徒：「受了所应许的圣灵为印记」（弗一13）。保罗教导圣灵是人心的教师，使我们明白救恩的应许，免得我们听却听不见。同样，当保罗说帖撒罗尼迦信徒借着圣灵的成圣和信靠真道被神拣选（帖后二13）时，他在向我们强调信心惟一的源头就是圣灵。约翰更清楚地解释道：「我们所以知道神住在我们里面，是因祂所赐给我们的圣灵」（约壹三24）。以及，「神将祂的灵赐给我们，从此就知道我们是住在祂里面，祂也住在我们里面」（约壹四13）。因此，基督应许祂的门徒「真理的圣灵，乃是人不能接受的」（约十四17），使他们能领受天上的智慧。并且，基督交付圣灵这职份，即提醒信徒祂亲口的教导。因为，除非使人醒悟的灵（伯二十3）打开人的心眼，否则神的光照是徒然的。[b]因此，祂被恰当地称为打开天国宝藏的钥匙（cf. 启三7）；并且祂的光照成为我们的悟性。[e(b)]保罗之所以高举圣灵的职事（林后三6），是因为除非基督我们内心的师傅[ix]，藉祂的灵吸引父所赐给祂的人归向祂（cf. 约六44；十二32；十七6），否则一切人的教导都是徒然的。我们说过神完美的救恩都在基督里。所以，基督为了使我们领受这救恩，就「用圣灵与火给我们施洗」（路三16），使我们拥有信福音的真光，并重生我们成为新造的人（林后五17）；将我们献给神，洗净我们一切世俗的污秽，作神圣洁的殿（林前三16－17；六19；林后六16；弗二21）。

---

[i]I. 13. 14－15.

[ii]II. 15. 2.

[iii]参阅加尔文注释书对(John 1:13)的解释：「信心源自重生」，而后有着「生命的更新和圣灵的其他恩赐」。加尔文不像一些现代的神学家区分神的灵和圣灵。参阅 N. Ferre, *The Christian Understanding of God*, pp. 250 f.; N. Bulgakov, Le Paraclet, pp. 145 ff. G. S. Hendry 说在新约圣经中圣灵的意思「绝对是基督的灵」：*The Holy Spirit in Christian Theology*, p. 26; 参阅 pp. 44 ff., 19. H. P. Van Dusen 说保罗将圣灵、基督的灵、神的灵，这些词以同样的意义交替使用，也说圣灵主要的事工是「叫人变成基督的形状」：Spirit, Son, and Father, pp. 66 f.

[iv]*"Singularera quarn suis vitara inspirat filius Dei."* 拉丁文的 *"suis"* 法文译作 *"à ses fidelès."* Cadier 解释加尔文不但用 *fidèles* 翻译拉丁文的 *fideles* 和 *pii*，他有时也用之译 *"sui"*，当这代名词指的是属基督的人或神的选民（*electi*）时。Cadier, *Institution* 3. 2, note 2.

[v]Sec. 2, above.

[vi]*"Corda nostra incendit amore Dei et studio pietatis"* 加尔文在他的徽章上以伸出来的手捧着一颗火热的心，当作他的座右铭：*"Cor meum quasi immolatum tibi offero, Domine."* 参阅路德在他的 *Preface to Romans* (1522) 序言中说，信心使心火热 "sets the heart aflame [*cor inflammat*]"，并且约翰韦斯利在他 May

24, 1738 年五月 24 日的日记中也记载着相同的经验：「当我在阅读路德的罗马书序言……的时后，我的心是异常的温暖。」 难以计数的文章来自神秘主义者，有部份来自 Aquinas 表达了与加尔文在此相似的语言。然而这种相似之例，通常只是留于口语，而无实质上的意义。比如说 R. C. Perry’s 在论 *Incendium amoris* of Richard Rolle (d. 1349) 引述了 504 个例子(150 13. 210－213)。

[vii]Sec. 1, above.

[viii]2. 2：18－21 论人思想的限制。

[ix]类似论及圣灵的用法先前已使用过。加尔文的心里常存着基督是唯一的老师的想法。在他的福音书的注释马太福音十七 5 里，他说「你们要听祂！」就是要教会回想起基督是独一无二的老师，*“ad unicurn doctorera Christum.”* 参阅 Comm. John 15:14: *“Ordinatus est ecclesiae magister et doctor unicus”*，并且在约翰福音 15:20; 20:30 的注释里，在 *Sermons on Daniel* 46 (on Daniel 12:5－7), CR 42. 150. 也有相似的用法；基督是道、是导师、是老师的观念是由 Clement of Alexandria 在他的‘O Paidagwgo>vz. 所发展出来的。

[e]第二章

信心的定义和其性质的解释

（信心的对象是基督，1）

1. e 我们若对信心下定义 1

使读者明白信心的力量和性质，就会比较容易明白这一切的教导。[e(a)]我们若在此回想前面的解释是有帮助的[2]：首先，神通过律法向我们吩咐祂的旨意；我们若没有遵守律法的任何部份，这律法所宣告永死可怕的刑罚必临到我们。[a]其次，完全遵守律法不只是困难，甚至是超乎我们的能力；所以，我们若只倚靠自己，[e(a)]并因此以为我们配得什么，我们就没有任何盼望；反而将被神弃绝，并伏在永死的刑罚之下。最后，前面解释过，惟一能救我们脱离这悲惨灾祸的途径是：基督我们救赎者的降临，因天父出于祂无限的慈爱和怜悯，喜悦以基督的膀臂救助我们；[b(a)]只要我们以坚定的信心迎接这怜悯，并藉不摇动的盼望投靠这怜悯。

但现在我们应当查考[e(b)]那使人得神儿子名分并拥有天国之信心的性质如何，[b]因我们确知没有任何逻辑或人的说服力能成就这大事。我们也必须更虚心详细考察信心的真本质，因现今已有许多人误入歧途。事实上，当大多数人听到信心这一词时，对这词的理解只是停留在接受福音历史上的事实[3]。[e(b)]其实，当信心在神学院中被讨论时，他们只说神是信心的对象，并藉一些虚妄的臆测误导人，就如我们以上说过的[4]，而没有引领悲惨的人达到信心正确的目标。既因神「住在人不能靠近的光里」（提前六 16），我们就需要基督做我们的中保。因此，基督称自己为「世界的光」（约八 12），也称自己为「道路、真理、生命」；因为若不借着基督没有人能到「生命的源泉」父神那里去（约十四 6；诗三六 9），也因为惟有子和子所愿意指示的人才认识父（路十 22）。保罗因而夸耀惟有基督才是值得认识的（林前二 2）。保罗在使徒行传二十章中叙述他讲道的主题是「信基督」（21）。在另一处经文中他引用基督的话说：「我差你到外邦人那里去，要叫他们……得蒙赦罪，和一切成圣的人同得基业」（徒二六 17－18）。保罗也向我们见证，在基督的身上我们得见神的荣耀，或得知神荣耀的光显在基督的面上（林后四 6）。

的确，信心只仰望一位神。然而也必须加上「认识祢所差来的耶稣基督」（约十七 3）。若基督的荣光没有照耀我们，神便永远向我们隐藏[5]。因这缘故，父神将祂喜悦启示的一切交付祂的独生子，使基督藉赏赐父的祝福彰显父荣耀的本体（cf. 来一 3）。[b]前面说过[6]，我们必须被圣灵吸引才会寻求基督；照样，我们也要强调，惟有在基督的面上我们才能寻见那看不见的父神。[d]奥古斯丁已巧妙地谈论过这问题：在讨论信心的对象时，他教导我们必须晓得我们的目的，以及达到这目的的途径。他也立刻接着教导，惟一正确并抵挡一切谬论的途径就是那位既是神又是人的基督：因祂是神，祂就是我们前进的目标；祂的人性则是引领我们达到目的的途径。两者都在基督里[7]。[e]在保罗劝人信靠神时，他并无意推翻他常对信心的教导：即信心惟有在基督里才坚稳。彼得最为清楚解释这难题，他说我们借着基督相信神（彼前一 21）。

（信心包括知识；神学家们以「潜在的信心」抹杀了信心纯正的教义 2–5）

2.信心建立在知识上，而不是在假敬虔的无知之上

[b]这邪恶就如其它无数的邪恶一样，要归在神学家们身上。[e]因他们用帕子蒙住基督。但除非我们直接仰望基督，否则我们必将在没有尽头的迷宫中徘徊。

[b]他们不只削弱人的信心，也以他们模糊的定义几乎毁灭人的信心，甚至捏造了「潜在信心」这谬误的术语。他们利用这术语掩饰自己极大的无知，又可怕地误导可怜、悲惨的人们[8]。[b]我们应当坦白指出事实的真相，这术语不但掩盖了真信心，甚至完全毁坏了真信心。难道全然无知的人只要顺服教会，就算是有信心吗？信心乃建立在知识上，而不是建立在无知上。而且这知识不但是对神的知识也是对祂旨意的知识。人不会因接受教会的教条，或因将寻求和认识神的责任交给教会而得救。救恩反而是知道惟有基督才能使我们与慈悲的父和好（林后十五），并知道神使基督成为我们的公义、圣洁、以及生命。我们是藉这知识而不是顺服教会得以进天国。因当保罗说：「人心相信就可以称义，口里承认就可以得救」（罗十 10，cf. Vg.）时，他的意思是人潜在地的相信他所不明白，或甚至也不去考察的事是不够的。反而，他要求我们要具体地认识那使人称义之神的良善 。

3.天主教对「潜在的」(implicit)信心的教义是错误的

[b]其实，我并不否认——所有的人都被无知所困——多数的事情向我们是隐藏的，并直到我们脱去肉体，我们才能接近神。在这些事上，我们最好不要靠自己作最后的决定，而要接受教会的教导。然而，我们若因此将所谓谦卑的无知称为「信心」，这是极其荒谬的！因信心在乎认识神和基督（约十七 3），并不在乎敬畏教会。他们利用这「潜在的信心」给自己建造庞大的迷宫！任何的教导，只要是出于「教会」的权柄——有时甚至是最可怕的谬误——无知之人也会毫不分辨 地将之奉为圣言。这种无知的天真虽然将他们带到毁灭的边缘，然而他们却仍为其辩护；他们毫无疑问地相信「这就是教会的信条」[9]。如此，他们幻想他们在谬误中拥有真理；在黑暗中拥有光明；在无知中拥有真知识。

然而，我们无须多费时间反驳他们；我们只要劝读者将这些教条与我们的互相对照。真理本身就足以驳倒他们一切的谬误。[e]他们从不问信心是否被重重的无知包裹[10]，反而视真信徒为麻木之人，甚至以这无知为傲，只要他们将自己所不明白的事交付教会的权柄和判断力。就如圣经不是常常教导知识对于信心是不可或缺的！

4.甚至就连真信心也总是被谬误和疑惑所困扰

[e] 我们当然承认，只要我们仍在世上寄居，潜在的信心是的确存在的；不但因许多的事情仍向我们隐藏，也是因被谬误的密云所笼罩，我们便无法明白万事。对于最敬虔的信徒而言，最有智慧的道路就是以安静、谦卑的心前进[11]。所以，保罗劝勉信徒：若有人在任何的问题上彼此不同意，就当等候神的指示。经验告诉我们，若不脱去肉体，我们的前进是有限的。而且，在我们每日研读圣经时，我们都会遇到许多不明白的经文，这都证明我们的无知。神以这将缰绳约束我们，并照祂自己的美意分给各人信心的大小（罗十二 3），甚至连最有智能的教师也需要不断学习。

在基督的使徒获得完全的光照之前，他们就是这潜在信心极好的例子。我们在圣经上看到，他们连在学最初步的知识上也极为吃力，也在最小的事上摇动，虽然时常在主身边聆听祂的教训，却仍进度缓慢。当他们被妇女告知时，他们奔向坟墓，主的复活对他们而言仍如梦幻（路二四 11－12；cf. 约二十 8）。既然基督先前亲自见证他们的信心作，所以若说他们毫无信心是错误。事实上，若非他们相信基督将从死里复活，他们一切的热忱早已令他们放弃了。妇女们也不是出于迷信以香料膏她们所不期望复活的死人。尽管他们相信祂所说的，因他们知道祂是信实的，然而，仍占据她们心灵的无知也如黑暗蒙住她们的信心，从而使他们面对基督的复活时仍惊讶得难以相信。圣经也记载直到基督复活成为事实，他们才相信基督的教训是真实的。这并不是说他们从那时才开始相信，而是从前埋在他们心中这信心的种子在那时以新生的活力生长出来！虽然因为是埋在他们心内所以是潜在的，但却是真实的信心，这都是因他们敬畏地接受基督为他们惟一的教师。并在接受祂的教训之后确信祂是他们救恩的根源。最后，他们也相信基督是从天而来，祂能借着父的恩典将他们聚集到祂那里。在这事上最明显的证据是，在所有信徒身上信心总是参杂不信。

5.「潜在信心」是真信心的先决条件

[e] 我们也能将那只预备人相信神的，称为潜在信心。福音书叙述有不少人因看见基督所行的神迹奇事而被吸引相信，却只是相信基督是那被应许的弥赛亚，虽然他们从来没有听过福音的教训。这种敬畏的态度使他们甘心乐意顺从基督，就被称为「信心」；然而它不过是信心的起始。这样，那[12]相信基督有关治愈他儿子之应许的大臣（约四 50），在回到家时再次相信基督的应许（约四 53），因他先接受基督亲口所说的话为圣言，之后服从基督的权柄接受祂的教训。然而，我们必须知道，在前段经文中，如此愿受教导的接受表示某种信心，而到了下一段经文中就被称为基督的门徒。约翰也在撒马利亚人身上举类似的例子，因他们深信一位妇女的见证便迫切地奔向基督，但在听到基督的话时，对那妇人说：「现在我们信，不是因为你的话，是我们亲自听见了，知道这真是救世主」（约四 42）。这些例子使我们清楚地知道，连那些未曾领受最初信心的人却愿意留意基督的话而被称为「信徒」；这并不是在真实的意义上，而是因神出于祂的慈爱喜悦尊荣这敬虔的情感，而称之为信心。然而，这愿受教导的心与无知本身截然不同，这无知就是天主教徒所盲目倚靠而称之为「潜在信心」的。既然保罗严厉地斥责那些「常常学习，终久不能明白真道」（提后三 7）的人，那么那些承认自己完全无知的人更当被严厉斥责！

（信心与真道彼此的关系和信心简要的定义，6–7）

6.信心建立在神的真道上

[b] 若接受父神向我们启示的基督，这才是对基督真实的认识：即，[e(b)] 穿戴着福音的基督。就如神命定基督作为

我们信心的对象，照样，除非福音先引领我们，否则我们无法走上引到基督的正道。并且，福音向我们呈现神丰盛恩典的宝藏；因若这宝藏是隐藏的，基督对我们就没有益处。[e]因此，保罗以这话证明信心与教导是密不可分的：「你们学了基督，却不是这样。如果你们听过祂的道，领了祂的教，学了祂的真理」（弗四 20–21 p.）。但当我将信心局限于福音的范围之内时，我并不是否认信心的根基是建造在摩西和众先知所传的教训上。而是因福音更完整地彰显基督，保罗称福音为「真道的话语」（cf. 提前四 6）。为此，保罗在另一处经文中说：当因信得救的道理被彰显时，律法就被废去了（罗十 10；cf. 加三 25）。保罗所指的福音是指基督既新又与众不同的教导，在祂成为我们的教师后，祂藉此教导更清楚彰显父神的怜悯，也更明确地教导救恩之道。

然而，我们若按照顺序先讲一般的教导再谈具体的教导，就会更易于明白。[e(b)]首先，我们必须提醒自己，信心和真道之间有永不可分的关系。而且，我们不能分开这两者，就如我们不能将太阳的光线和太阳分开一样。[e]因而，神在以赛亚书中宣告：「侧耳而听，就必得活」（赛五五 3）。约翰也在以下这句话中指出信心同样的源泉：「但记这些事要叫你们信」（约二十 31）。先知为了劝百姓相信神，说道：「惟愿你们今天听祂的话」（诗九五 7；九四 8，Vg.）。「听」在圣经上一般是指「信」。简言之，神在以赛亚书中以这标记将祂的儿女与外邦人分开并非毫无道理：祂必教训祂的儿女（赛五四 13； cf. 约六 45），使他们向祂学习（约六 45）。因为若神想毫无分别地赏赐福份给所有的人，那么祂为何只将祂的话赏赐给少数人呢？与此相似的是福音书通常将「信徒」和「门徒」当作同义词来使用。路加在使徒行传中尤其喜爱这样的用法：事实上，他在使徒行传九章 36 节中甚至用这称呼指妇女（徒六 1–2，7；九 1，10，19，25–26，38；十一 26，29；十三 52；十四 20，28；十五 10；以及十六至二一章）。[e(b/a)]因此，只要信心稍微偏离它所当奋进的目标，它就失去了自己的本质，[b(a)]反倒成为轻信和思想中模糊不清的谬论。神的真道也是支持和维持信心的根基；若偏离真道它必垮掉。[b]所以，若夺走神的道，信心将荡然无存。

我们在此并不讨论人传扬神的真道为了叫信心生长是否是必须的。我们将在别处探讨这点[13]。我们在此说的是，神的真道本身无论是用何方式传给我们的，就都如使人藉信心看见神的明镜。那么，无论神在这事工上使用人的帮助，或惟独用祂自己的大能，祂总是透过祂的真道向祂喜悦吸引的人彰显祂自己。[e]因这缘故，保罗将信心定义为人对福音的顺服（罗一 5），并在腓立比书中赞美信心（腓一 3–5；cf. 帖前二 13）。[b(a)]信心不只是知道神的存在，也特别包括知道神对我们的旨意如何[14]。[b]因我们应当在乎的不是神本身是谁，而是祂喜悦向我们作怎样的神。

因此，我们对信心的定义就是：我们从神的真道中得知神对我们的旨意如何。[b(a)]然而，这信心的根基乃是要先确信神的道是真理。只要人心里仍怀疑神的道是真理，他必定会质疑这道的权威，或根本不相信这道。事实上，就连相信神是信实的（cf. 罗三 3）、不能说谎的（cf. 提一 2）仍是不够，除非同时毫无疑惑地确信神口里所出的一切话都是圣洁和不可违背的真理[15]。

7.神在基督里施恩的应许产生信心

然而，既然不是圣经的每一个字在人心里产生信心，我们必须查考信心在神的真道上所仰望的是什么。神对亚当所说的是：「你必定死」（创二 17）。神对该隐所说的是：「你兄弟的血有声音从地里向我哀告」（创四 10）。这些话不但无法在人心里产生信心，反而只能叫人的信心摇动。同时，我们并不否认当神说话时，不管是在何时，或说什么，或如何说，信心都接受这话。然而，我们在此所讨论的是信心在神的真道上所能找到的依靠是什么[16]。

若我们的良心只感觉到神的震怒和报应时，它怎能避免战兢和惧怕；或不拒绝他所惧怕的神呢？然而，信心寻求神，而不是逃避或拒绝祂。

到目前为止我们尚未对信心下一个完整的定义，若人只知道关于神旨意的一些事情并不能称为信心。但若人只知道神的慈爱和怜悯而不知道神的旨意，[e] 因为知道神的旨意常使人感到忧伤和恐惧，[b] 这样算是信心吗？这样至少更接近信心的性质；因当人发现救恩出于神才开始被吸引寻求祂。当神宣告祂在乎和关心我们时，我们就更相信救恩出于祂。因此，我们需要恩典的应许，因这见证父神是慈悲的；也因恩典是我们亲近神惟一的方法，而且是人心惟一的依靠。

[e] 同样，诗篇常将怜悯和真理放在一起，就如它们是密不可分的（诗八九 14，24；九二 2；九八 3；一〇〇5；一〇八 4；一一五 1 等）；因为即使我们知道神是真理，但除非我们同时也知道神怜悯地吸引我们归向祂，否则这知识对我们毫无帮助，而且若神的怜悯不是随着祂的真道而来，我们也无能接受这怜悯：「我已陈明祢的信实和祢的救恩；我在大会中未曾隐瞒祢的慈爱和诚实……愿祢的慈爱和诚实常常保佑我！」（诗四十 10–11，Comm.）。以及：「祢的慈爱上及诸天；祢的信实达到穹苍」（诗三六 5，Comm.）。「凡遵守祂的约和祂法度的人，耶和华都以慈爱和诚实待他」（诗二五 10）。「因为祂向我们大施慈爱；耶和华的诚实存到永远」（诗一一七 2；一一六 2，Vg.；cf. Comm.）。「我要为祢的慈爱和诚实称赞祢的名」（诗一三八 2）。我就不再列举先知书中同样的见证，即神的应许表明祂是仁慈和信实的。除非神向我们启示祂的慈爱并使我们笃信之，否则我们相信神的慈爱是没有凭据的。然而，我们已经知道神爱人惟一的凭据是基督，若无基督，我们只会看到神对人的恨恶和震怒。

[b] 除非我们对神良善的认识使我们倚靠这良善，否则我们就不会看重这认识。并且，仍心存疑惑的认识是不够的，因疑惑和认识是互相矛盾的。然而人心既因盲目和黑暗，就不能参透神的旨意！而且人心也因摇摆不定，即使参透神的旨意也不会倚靠祂！因此，神必须光照并刚强我们，使我们确信祂的真道。如此，信心正确的定义就是：知道和确信神对我们的慈爱，并这知道和确信建立在神在基督里白白赏赐我们之应许的真实性上，而且这应许是圣灵向我们启示并印记在我们心中的。

（对「信心」这术语各种错误的观念，8–13）

8.「形成」和「未形成」的信心

[e] 在我们接着讨论之前，我们有必要略为解释一些可能拦阻读者明天的障碍。首先，我们必须反驳 [e(b)] 某些神学院对形成和未形成之信心所作毫无价值的区分 [17]。[e] 他们幻想某些不敬畏神、不敬虔之人仍相信为了得救所必须知道的一切。就如圣灵藉光照我们、赐我们信心，不是我们得儿子名份的见证！他们任意妄为地将不敬畏神的确信 [e(b)] 称为「信心」，虽然这与整本圣经的教导相背。[b] 我们无须再与他们争论信心的定义；我们只要解释圣经对信心之性质的教导，因这将使我们确知他们只是在愚昧地喧嚷而非为信心下定义。

[e(b)] 我已讨论过他们一部份的问题 [18]；以后我将在恰当的时候插入其它部份。我现在只要说没有比他们的谬论更荒唐的就够了。他们教导信心是某种空洞的相信，以及任何藐视神的人都可以领受圣经上的应许 [19]。然而，他们应当先查考人是否靠自己的努力获得信心，或圣灵透过信心对人儿子的名份作见证。他们一直幼稚地问爱所产生的信

心与一般的信心是否相同；亦或爱所产生的信心是一种新的现象。从这幼稚的询问中我们可以明显看出，他们从未想过信心是圣灵赏赐人独特的恩赐。因为信心的开端已包含使人亲近神的和睦。若他们深思保罗的这话：「人心里相信就可以称义」（罗十 10），他们就会停止捏造这种冷漠的信心。

只要我们有以下这理由，就足以反驳他们：「相信本身——就如我以上所略提并之后更详细所覆述的——在乎人心胜过在乎人的思想，在乎意向胜过知识[20]。[b]因此，信心被称为：「信服真道」（罗一 5），而这是最蒙神悦纳的顺服——这是理所当然的，因对神而言没有比祂的真理更宝贵的了。根据施洗约翰的见证，信徒印证神的真道就如在上签字一样（约三 33）。既然我们对这事毫无疑问，我们用一句话就可充分证明，「形成」的信心为相信加上敬虔的倾向是愚昧的说法[21]。因为就连相信也是根基于敬虔的倾向——至少这是圣经所启示的相信！

然而，我们还有比以上更有顺服力的证据。[a]既然信心接受父神所提供我们的基督（约六 29）——即父神赏赐基督不但[b(a)]使人称义、赦罪，和得平安，也使人成 圣（林前一 30），并作生命之水的源头（cf. 约七 38 ；cf. 四 14）——无疑，没有人能真正认识祂却没有同时领受圣灵的成圣。[b]若有人要求更清楚的解释，那就是：信心倚靠对基督的认识。而且人若没有圣灵的成圣，就不可能认识基督。由此得知，信心绝不能与敬虔的意向分开。

9.哥林多前书十三章 2 节——对于「形成」和「未形成」之信心间不同的证据

[a]他们习惯利用保罗的这话：「我若有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么」（林前十三 2 p.），从信心中除掉爱而扭曲信心。但他们却没有考虑保罗在这经文中所说的是怎样的「信心」[22]。保罗在前一章中讨论圣灵不同的赏赐之后——包括各种方言、异能和预言（林前十二 4－10）—也劝勉哥林多信徒「要切切的求那更大的恩赐」，好使教会的整个身体更获益，他又说他将「最妙的道指示我们」（林前十二 31）。这一切的恩赐，不论他们本身有多奇妙，若非出于爱就算不得什么。因圣灵赏赐这些恩赐乃要造就教会，若不造就教会就不是恩赐。为了证明这点，保罗详细地覆述他从前所列举的那些赏赐，只是以不同的称呼来形容。而且保罗使用「异能」和「信心」形容同样的赏赐，即行神迹的能力。所以，这种异能或信心是神特殊的赏赐，而且连恶人也都可能拥有和滥用这赏赐，就如说方言、预言和其它的赏赐一样。怪不得赏赐能与爱分开！[b]这些人的整个谬论在于：虽然圣经提到「信心」时有不同的含意[23]，但他们却不留意，反而坚称信心这词只有一种含意。另一处他们所利用来支持他们谬论之雅各布书中的经文（雅二 21），我们将在别处讨论。

[b(a)]虽然我们承认为了教导的缘故有不同种类的信心。然而，若我们的目的是要知道恶人对神的认识如何——根据圣经的教导，他们所拥有的不是信心。当然大部份的人都相信神的存在，也认可福音的历史以及圣经其它部分的教导。这种信心与我们通常对于听到别人叙述已发生过的事或与我们亲眼所看过的事的相信一样。[b]此外，也有人相信圣经是无法反驳的圣言；他们不完全忽略神的命令，并在某种程度上被神的警告和应许所感动。这类人也被误称为是有信心的人[24]，只因为他们没有公开地亵渎、否认、藐视神的道，而拥有某种表面上的顺服，然而，如此评判是错误的。

10.他们所谓「未形成」的信心只是一种对信心的幻想

[a]这种对信心的幻想根本不值一提，不配被称为信心，[b]我们稍后将证明这种幻想与真实信心之间的差距有多大，

我们现在只要简要指出两者之间的差别。圣经记载：连西门也相信了（徒八 13），不久却又显露了他的不信（徒八 18）。我们对于圣经所说他信了这句话的解释与某些人不同。他们说：他谎称相信，心里却是不信。我的解释是：他当时被福音的威严所慑服，便表示出某种信心，并承认基督为生命和救恩的主，以致于甘愿作他的门徒。另外，路加福音记载有些人暂时相信福音（加八 13），然而他们心中真道的种子在结果之前被挤住了，或在扎根之前就枯死了（路八 6－7） 。

我们并不怀疑这类人因尝到真道的甘甜而受吸引，就热切地接受圣经，也开始察觉圣经属神的大能；如此他们不但说服别人也说服自己他们有信心。因他们说服自己对圣经的敬畏就是敬虔本身，因他们以为对圣经公开的批判或藐视才算不敬虔。不论这是怎样的相信，却没有在人心里扎根。虽然它有时看来似乎已扎根，但却不是有生命的根。人心有许多虚妄和诡诈的隐身处，也充满狡诈的虚伪，甚至常常自欺。[b(a)]然而，那些以这种虚幻的信心为傲的人当明白，他们在这方面并不比魔鬼强！如西门一类的人的确远不如魔鬼，因他们愚昧的听并且明白一些甚至连魔鬼都战兢的事（雅二 9）。如路加福音中的一类人在这方面也如魔鬼，即不论他们刚开始对圣经有什么感受，但至终却成为他们的恐惧和惊惶。

11.被遗弃之人也有「信心」吗？

[e]我知道说被遗弃之人也有信心对某些人来说是难以接受的，因保罗宣称信心是神拣选的结果（cf. 帖前一 4－5）。然而，这难题是易于澄清的。因虽然惟有神所预定得救的人才蒙信心真光的照耀，并真实地感受到福音的力量，然而，我们的经验告诉我们，被遗弃的人有时也几乎与选民有同样的感觉，甚至他们自己也觉得他们与选民没有什么差别（cf. 徒十三 48）。所以，使徒说他们尝过天恩的滋味并不荒谬（来四 4－6）——并且，基督也说他们有暂时的信心（路八 13）；这并不表示他们确实感受到恩典的大能和经历到信心的真光，而是神为了更定他们的罪使他们更无可推诿，就在某种程度上感动他们，使他们尝到祂的良善，却没有领受得儿子名份的圣灵[25]。

若有人反驳说：这样，信徒就没有比这些非信徒对儿子的名份有更大的确据。我的解释是：虽然神的选民和拥有暂时信心的人有极大的相似性，然而，惟有选民拥有保罗所称赞的确信，以致他们能大声呼喊「阿爸！父」（加四 6；cf. 罗八 15）。所以，既然神惟独以不朽坏的种子重生祂的选民（彼前一 23），使得撒在他们心中的生命种子永不枯萎，所以，神便在他们心中印记祂收养的恩赐，使这恩赐坚定不移。

但这并不表示圣灵不在被遗弃之人的心中有所运行。同时，圣经劝信徒当仔细和谦卑地省察自己，免得肉体的自信潜入取代信心的确信。此外，被遗弃之 人惟一所领受的只是对恩典迷惑的意识，所以，他们所抓住的是幻影而不是信心确实的本体。因为圣灵惟独在选民身上印记赦罪之恩，使他们以这特殊的信心确信自己的罪已得赦免。然而，若说被遗弃之人相信神怜悯他们，这是对的，因他们领受与神和好的恩赐，虽然是迷惑的。这并不是说他们与神的儿女有同样的信心或重生，而是说他们下意识自欺地认为自己有与神的儿女相同信心的原则。我也不否认神光照他们并使他们认得祂的恩典；然而，神给他们的光照与祂对祂选民的光照截然不同，所以，他们并没有获得这恩典所带给信徒全备的果效。祂并没有怜悯他们，将他们从死亡中救出并收养他们，而只是暂时向他们启示祂的怜悯。祂惟独视祂的选民配得领受信心活泼的根源，使他们坚忍到底（太二四 13）。我们如此答复他们的反驳：即若神真正向人彰显祂的怜悯，这怜悯必是永恒的。因为没有什么能拦阻神决定光照一些人，使他们暂时意识到祂的恩

典，之后又使这意识消失。

12.真假信心

[e]再者，虽然信心是关于神对我们慈爱的知识并对这慈爱的确信，然而某些人也感受到神的爱并这感受虽然与信心相似却与之截然不同而且至终消失。这意识 即使与信心极为接近，却是大为不同的。我承认神的旨意是不改变的，并祂的真理永远前后一致。然而，我否认被遗弃之人能参透神惟独赏赐选民之隐秘的启示。因此，我否认他们明白神那不改变的旨意，或坚信这旨意的真实性，因他们的知识是稍纵即逝的。他们就如浅植的树无法生根。几年后它或许会开花和长树叶，甚至结果；然而，一段时间后就枯萎死亡。总之，就如亚当因他的悖逆失去神的形像，照样，神以祂恩典的光辉照耀恶人，之后却又挪去这照耀，也不足为奇。也没有什么能拦阻祂赏赐一些人有关福音少许的知识，却赏赐其它人对福音深刻的认识。同时我们应当明白：神选民的信心无论多贫乏或软弱，他们都有圣灵所赐儿子名份确实的证据（弗一 14；cf. 林后一 22），并不致失去信心；但在恶人身上的光照却会渐渐消失。因神并没有赏赐生命给撒在他们心中的种子，使这种子如同在选民心中永不朽坏，所以并非是圣灵所撒的种子没有果效。

此外，根据圣经的教导和我们的经验，恶人有时因意识到神的恩典而受感动，同时也在他们心中激发彼此相爱的欲望。这样，扫罗的心中也暂时兴起爱神敬虔的冲动。他视神为他的父亲，而且神的良善在某方面吸引他（撒上九－十一）。但因被遗弃之人不会确信神父亲般的爱，所以他们就不会如神的儿女回报祂的爱，而是像雇工一样。父神将赐爱的圣灵赏赐给基督，惟独要祂将之赏赐给祂的肢体。显然，保罗的这话惟独指选民：「所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里」（罗五 5，cf. Vg.），这爱产生以上所提到的信心，使圣徒求告神（cf. 加四 6）[26]。

从另一方面来看，神虽然不会停止爱祂的儿女，却以奇妙的方式向他们发怒；并不是因祂有意恨恶他们，而是要他们感到祂的烈怒而惧怕，为了使他们从肉体的骄傲中谦卑下来，除去他们的懒惰，并驱使他们悔改。如此，他们同时感受到神因他们的罪向他们发怒和怜悯他们。他们因此毫不虚假地求神收回祂的烈怒，却同时坦然无惧地投靠神。事实上，以上的证据都揭示某些没有真信心的人并没有伪装有信心；而是出于某种热切冲动的驱使，下意识地自欺自己有信心。无疑，懒惰充满他们的心，使他们不正确地省察自己。很可能在约翰福音中基督所拒绝交托自己的就是这类人，虽然他们相信基督。「因为祂知道万人……也知道人心里所存的」（约二 24－25）。若不是许多人从这一般的信心中堕落了（我称之为「一般」，乃是因暂时的信心与永活的信心有极大的相似性），基督绝不会对祂的门徒说:「你们若常常遵守我的道,就真是我的门徒,你们必晓得真理,真理必叫你们得以自由」(约八 31－32)。祂所谈论的对象是那些已接受过祂教导的人。基督也在劝他们在信心中长进，免得因自己的懒惰熄灭神所赐给他们的亮光。因此，保罗说惟有神的选民才有信心（多一 1），意即有许多人因没有生根就从信心中堕落。基督在马太福音中也有同样的教导：「凡栽种的物，若不是我天父栽种的，必要拔出来」（太十五 13）。

另有一些人则无耻地辱骂神和他人，就更显露他们的假冒伪善。雅各布严厉地斥责这种人，他们诡诈地宣称自己有信心，却是亵渎信心（雅二 14－26）。若非有许多人大胆宣称拥有他们所没有的信心，而欺哄他人甚至自欺，否则保罗不会要求神的儿女存「无伪的信心」（提前一 5）。因此，保罗将无愧的良心比作藏有信心的宝库。因为有许多人从无愧的良心中堕落「就在真道上如同船破坏了一般」（提前一 19，cf. 三 9）。

13.「信心」在圣经中不同的含义

[e]我们必须明白「信心」这词的含意是笼统的。有时信心的意思只是引领人行善的真道（译者注：中文和合本圣经经常将原文「信心」译作「真道」）[27]，就如我们刚才所引用的经文；并在同一书信中当保罗劝执事：「要存清洁的良心，固守真道的奥秘」（提前三 9）也有同样的意思。同样，他也在另一处教导必有人离弃真道（提前四 1）。同样，他也说提摩太向来「在真道的话语上得了教育」（提前四 6）。以及，他也说有许多人因「世俗的虚谈和那敌真道、似是而非的学问」而离弃真道（提前六 20－21；cf. 提后二 16）；他在另一处称这些人为「在真道上是可背弃的」（提后三 8）。再者，他也吩咐提多劝他们在真道上纯全无瑕（多二 2；一 13），保罗使用「纯全无瑕」这词仅只表示纯正的道理，他如此劝他们是因人善变的心常常败坏神的真道。也就是说，因在信心所倚靠的基督里「藏着所积蓄的一切智能知识」（西二 3），所以，信心包括一切属天的教义，也与这教义密不可分。

另一方面，信心有时局限于某一特定的对象，就如马太记载，基督称那些将瘫 子从屋顶缒下的人有信心（太九 2）。并且，基督也说祂在以色列中没有遇见过如百夫长那么大的信心（太八 10）。然而，百夫长很可能只在乎他的儿子得医治（约四 47 ff.），并且这盼望占据他的心；但既然他满足于基督简单的答复和安慰，并不要求基督亲自到他家里，所以基督大大称赞他的信心。

先前[28]我们解释过，保罗将「信心」视为行神迹的赏赐，而且某些未曾被圣灵重生或不热心敬拜神的人也有这赏赐。而在另一处经文中，保罗则说信心是使信徒在真道上坚固的教导。因当他说信心将逐渐消失时（林前十三 10；cf. 罗四 14），是指教会教导的事工，就是今世用来刚强信徒的。这些不同的现象都用信心这词[29]来称呼是可以理解的。我们将「信心」这词用在没有信心之人身上，不会比将「敬畏神」这词用在不敬虔之人身上更不合理。譬如，圣经也记载在撒马利亚和以色列邻近的外邦人敬畏假神并以色列的神（王下十七 24－41）。表示他们将天地混为一谈。

然而，我们现在要考虑的信心是：分别神的儿女与非信徒、使我们求告神为父、使我们出死入生，并使基督永恒的救恩和生命住在我们心中的，是怎样的信心？我相信以上我已清楚简要地解释过信心的力量和性质。

（详细解释第 7 段中对信心的定义：信心与知识的关系，14–15）

14.信心是更高层次的知识

[b]现在我们要详细解释信心的定义。在我们详细解释之后，我们对信心之定义的疑惑将一扫而空。当我们将信心称为「知识」时，我们并不是指人通常凭着感官所获得的那种知识。因信心远超过感官，甚至人必须在自身之外才能获得信心。即使人在获得信心之后，也不能完全明白之。然而人确信他所不完全明白的，这现象就证明信心的这知识是超过人凭己力所能参透的。因此，保罗巧妙地描述信心是「能明白基督的爱是何等长阔高深，并知道这爱是过于人所能测度的」（弗三 18－19）。他的意思是我们凭信心所领会的在各方面是无限的，并且这种知识远超过任何其它的知识。神「向祂的圣徒显明」祂旨意的奥秘，「就是历世历代所隐藏的奥秘」（西一 26；二 2）。所以，信心常被称为「认知」（recognition）[30]是极有道理的，（弗一 17；四 13；西一 9；三 10；提前二 4；多一 1；门 6；彼后二 21），而使徒约翰却称它为「知识」[31]。因他宣称信徒知道自己是神的儿女（约壹三 2）。并且这种知道

并非来自理智上的证据，而是来自神真道的说服力。保罗也证明这点：「我们……晓得我们住在身内，便与主相离。因我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见。」（林后五 6－7）。保罗的这话表明我们凭着信心所知道的是现今不存在和眼不能见的。我们以此推断信心的知识在乎确信而不在乎属世的辨别力。

*15.信心包括确据**

[b]我们要加上「确定」这词来表达信心是坚定不移的确据。信心不是某种充满疑惑和善变的观点，也不是某种模糊和混乱的概念；它反而是完全的确信，就如人所亲自经历的那样。因不信在人心里根深蒂固，甚至我们难以说服自己众信徒所公认神是信实的。尤其当我们受试探而动摇时，特别显出我们心里的罪。因此，圣灵以高贵的称号将权威归给神的道并非毫无理由。圣灵想藉此医治人的疑惑，使我们满心相信神的应许。戴维说：「耶和华的言语是纯净的言语，如同银子在泥炉中炼过七次」（诗十二 6，cf. Comm.，诗十一 7，Vg.）。以及，「耶和华的话是炼净的；凡投靠祂的，祂便作他们的盾牌」（诗十八 30，cf. Comm.）。而且，所罗门几乎以同样的话语肯定这真理：「神的言语句句都是炼净的」（箴三十 5）。但既因诗篇一一九篇几乎整篇都证明这点，我们就无需再列举其它经文来证明。的确，神越劝我们相信祂的话，就越间接地责备我们的不信。神惟一的目的是要从我们心中根除邪恶的疑惑。

[b]也有不少信徒因误解神的怜悯而几乎不能从中得到任何安慰。当他们怀疑神的怜悯时，就被焦虑所占据。他们以为自己确信神的怜悯，实际上却是将神的怜悯局限于狭窄的范围内。他们在其它信徒面前承认神的怜悯是伟大丰盛、浇灌在多人身上，也是为众信徒所预备的；但他们却怀疑这怜悯是否会临到自己身上。他们这种半途而废的相信不但没有使自己从中获得安慰，反而使自己的心充满疑惑和不安。然而，圣经总是描述信心为人心里的确据[32]。这信心使人确信神怜悯我们（西二 2；帖前一 5；cf. 来六 11；十 22）。但除非我们感受并经历到这怜悯的甘甜，我们就不可能确信之[33]。为此，保罗从信心中获得确信，并从确信中获得勇气[34]。「我们因信耶稣，就在祂里面放胆无惧，笃信不疑的来到神的面前」（弗三 12 p.，Vg.）。保罗这话显然表明真信心使我们能坦然无惧的站在神面前。这种勇气只来自确信神的慈爱和救恩。[b]如此，我们常用「信心」来代表确信是非常正确的。

（确信与惧怕的对照，16–28）

16.确信

[b]关于信心最关键的是：我们不将神怜悯的应许只运用在别人身上；而是从内心接受它们使之成为自己的。如此，就产生保罗在另一处所称为「平安」的确信（罗五 1），虽然保罗的意思可能是这确信带给人平安。这样的确信使人的良心在神的审判台前安稳。没有这确信，人的良心必定惊慌，并几乎崩溃，或站时因忘记神和自己而沉睡。这沉睡的确是暂时的，因它不会长久享受这可悲的健忘，因神的审判将不断浮现在他脑海中，并强烈地震撼它。总之，惟有确信神是慈悲良善的父，并按祂的慷慨应许万事，这才是真正的信徒。因这人依赖神恩待他的应许，就毫不怀疑地持守对救恩的盼望。这就是使徒以下的教导：「我们若将可夸的盼望和胆量坚持到底」（来三 6，cf. Vg.）。因此，使徒深信惟有出于确信而夸耀天国基业的人，才能在主里有美好的盼望。惟有那因依靠救恩的确据而胜过那恶者和死亡的人才是信徒；保罗伟大的结论教导我们这真理：「我深信无论是死，是生，是天使，是掌权的，是有能的，是将来的事，是现在的事，是高处的，是低处的，是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主耶稣基督里的」（罗八 38－39 p.）。保罗在另一处也说，除非我们知道神呼召我们并赏赐我们永恒基业

的盼望，否则我们就没有真正地被光照（弗一 18）。保罗所有的教导都表明，除非我们从神的良善中获得确据，否则我们就不会确实明白祂的良善。

17.在诱惑争战中的信心

[b]然而，或许有人会说：「信徒们的经历却非如此。他们虽然确信神对他们的恩典，却仍心里不安受试探，也不断地被可怕的恐惧所震撼。所搅扰他们的试探是如此强烈，以致于似乎与确据极不相称。」因而，为了证实以上所教导的教义，我们必须先解决这难题。虽然我们教导信心应当是坚定不移的，然而，我们想象不到任何不被疑惑或焦虑所攻击的确信。另一方面，信徒也一直不断地在与自己的不信争战。我们以上所教导的，并不是说信徒无愧的良心不会受任何争战的搅扰。然而，我们仍要说：无论信徒遭受怎样的患难，他们都必不致丧失神的怜悯所赐给他们的确据。

[e]圣经中所记载的信心没有比戴维的更辉煌或值得效法的，特别当我们查考他一生中信心的历程。然而，他常以无数的叹息宣告他心里的不安。我们只需列举几个他叹息的例子。当他责备自己内心受搅扰时，不就是在对自己的不信发怒吗？他说：「我的心哪，你为何忧闷？为何在我里面烦燥？应当仰望神」（诗四二 5，11；四三 5）。的确，这深深的忧郁是他不信的明证；就如戴维以为神已离弃了他。戴维甚至在另一处更清楚的告白：「至于我，我曾急促的说：我从祢眼前被隔绝」（诗三一 22，cf. Comm.）。在另一处经文中，他也与自己焦虑和痛苦的困惑挣扎；他甚至开始怀疑神的属性：「难道神忘记开恩，难道主要永远丢弃我吗？」（诗七七 9，7；Comm.）。他接着所说的这话更为明显：「我便说：这是我的懦弱，但我要追念至高者显出右手之年代」（cf. 诗七七 10）。在绝望中，他责备自己是该死的，不但承认自己内心的疑惑，也就如他在这场争战中扑倒了，感到自己无路可走。他以为神已离弃了他，并用从前扶持他的膀臂丢弃了他。因此，他不得不劝自己的心归向神的安息（诗一一六 7），因他已亲历过在暴风大浪中颠沛流离。

然而，奇妙的是在如此众多的攻击中，信心仍扶助敬虔之人的心，并使他得胜如发旺的棕树（cf. 诗九二 12，Vg.），因他在各种逆境中仍然得胜。如此，即使当戴维似乎即将崩溃而自责时，却仍没有停止仰望神。人若与自己的软弱争战，在极度忧虑中仍投靠信心，就近乎完全得胜。这经文使我们明白这点：「要等候耶和华！当壮胆，坚固你的心！我再说要等候耶和华！」（诗二七 14，cf. Comm.）。这经文显露戴维胆怯的心，他所重复的话也证明他常经忧患。同时，他不只因这些软弱恼怒自己，也极力想要克服它们。

我们若将戴维和亚哈斯公平的比较，那么他们之间的不同是明显的。神差派以赛亚去安慰在忧虑中邪恶和假冒为善的王。以赛亚对他说：「你要谨慎安静，不要害怕，也不要心里胆怯」（赛七 4）。亚哈斯的反应如何呢？圣经先是说王的心跳动，好像林中树叶被风吹动一样（赛七 2）。他虽然听见神的应许，却仍然战兢。这是不信的工价和惩罚：因不投靠信心而开启神的应许之门，就惧怕到转离神。另一方面，信徒虽然被诱惑击打并几乎击垮，却仍然得胜，虽然不无艰辛和困苦。他们因深知自己的软弱就与先知一同祷告说：「求祢叫真理的话总不离开我口」（诗一一九 43，cf. Comm.，诗一一八 43，Vg.）。这经文教导我们，信徒有时无法提醒自己神的真理，就如信心已失丧了一般；然而他们却不致失败或背弃神，而是在争战中坚忍到底。他们藉祷告刺激自己的惰性，免得放纵自己而变得冷淡。

18.*信徒心中的争战*

[b] 为了明白这点，我们有必要再谈以上关于肉体和灵魂的对比[35]。肉体和灵魂在这点上的差别是显然的。敬虔的人感到内心的争战，他一方面因体会到神的良善而快乐，另一方面则因意识到自己的灾难而痛苦忧伤；一方面依靠福音的应许，另一方面在自己罪孽的确证下战兢；一方面因盼望得生命而欢喜，另一方面因面对死亡而战抖。这些挣扎都是因信心不足而产生，因在今生我们不会成圣到完全摆脱自己的不信而充满信心和被信心全然占据。信徒之所以有这些争战就是，因仍在人肉体中的不信兴起攻击圣灵在人心里所运行的信心。

然而，既然在信徒心中的确据混有疑惑，难道我们不应当说：信心不在于关于神对我们旨意之确实清楚的知识，乃在于对这旨意模糊混乱的知识吗？当然不是。因我们即使被各种争战搅扰，却不致于全然丧失信心。或即使我们四围受不信的，却不致因此陷入不信的深渊。我们若受击打，也不会被打倒。因这争战的结局总是：信心至终必胜过围攻它的仇敌。

19.*软弱的信心也是真信心*

[b] 综上所述，只要圣灵在我们心中运行些微的信心，我们就会开始相信神以平安和恩典待我们。我们虽然只从远处望见神，却已清楚到确信这是真实的。而后，我们越往前进[36]，就越接近神越能清楚地看见神而认识神。可见，当人心一开始受光照认识神时，仍被重重的无知包裹，之后这无知逐渐地被驱散。然而，虽然人对某些事情无知，或只是模糊地看见他所知道的，但这却不会拦阻他清楚地明白神对他的旨意。因他所知道的是真道基要的部份。这就如被关在地牢里的人，只能透过狭窄的窗缝看见微弱的光线，而无法看到整个太阳。然而，他的眼目却不断地仰望这不灭的光，并从中受益。同样，人因肉体的限制，即使黑暗四面围绕我们，即使神的怜悯如微弱的光照耀我们，却足以使我们获得确据。

20.*软弱和刚强的信心*

[b] 保罗在不同的经文中清楚的教导这点。因当他教导「我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限」（林前十三 9，12），以及「如今仿佛对着镜子观看，模糊不清」（林前十三 12），他的意思是我们在今生只领受到神智慧微小的部份。[e] 上面的经文不仅教导：若信徒仍在肉体的重担下叹息，他的信心便不完全，也是教导：因信心的不完全，信徒必须不断地学习。他也暗示我们极其有限的能力无法测透无限的神。保罗宣告这也是整个教会的光景：每一位信徒的无知都拦阻他亲近神，如他所渴望的那样。

[b] 但在另一处经文中，保罗也证明连最微小的信心都赏赐信徒确据。他宣告信徒借着信心敞着脸得以看见主的荣光，就变成主的形状（林后三 18）。在如此浓厚的无知中，保罗暗示信徒的心仍有许多疑惑和恐惧，这是人与生俱来不信的倾向。此外，还有各种无数的引诱厉害及不断地攻击我们。尤其是我们的良心在许多罪恶的重担下，有时叹息，有时埋怨，有时自责，甚至有时公开地违背神。不论是患难或我们的良心向我们彰显神的忿怒，不信却从此找到攻击信心的武器。而且这些武器都有同样的目的：借着使我们认为神反对并恨恶我们，就不盼望从神那里得帮助，并惧怕神就如祂是我们的死对头。

21.神的道是信心的盾牌

[b]为了抵挡这一切的攻击，信心会以神的道武装和坚固自己。当任何的诱惑攻击我们时——彷佛暗示神不喜悦我们是我们的仇敌——信心则回答：虽然神使我们遭难却也向我们发怜悯，因祂是出于爱而非忿怒管教我们。当我们想到神报应一切的罪孽时，信心提醒我们：只要罪人投靠神的怜悯，神必赦免一切的罪孽。如此，敬虔之人无论遭受何种患难或引诱，至终都会胜过一切困难，不容任何仇敌夺去他对神怜悯的确据。一切攻击他的仇敌反而增加这确据。一个对此很大的证据是，当圣徒似乎遭受神的报应时，他们仍向神祈求；并当神似乎掩耳不听他们时，他们仍求告祂。他们若不期待从神那里获得安慰，那么求告祂有何用处呢？事实上，他们若不相信神早已预定救助他们，他们就连想也不会想求告祂。当基督责备使徒的小信时，他们埋怨自己快要灭亡，却仍呼求祂的帮助（太八 25－26）。基督虽然责备他们的小信，祂并没有不认他们为祂的门徒或将他们视为非信徒，反而劝他们离弃这罪。所以，我们在此要复习以上的教导：信心永不会从敬虔之人的心中被根除，反而会深深地在心中扎根，不论信心看来有多摇摆不定，其光却永不致于熄灭。[e]这比方证明神的真道这永不朽坏的种子，总是结圣洁的果子并永不枯萎。[b]使圣徒绝望最大的缘由莫过于，在患难中开始以为神将毁灭他们。然而，约伯宣告即使神杀他，他也不会停止仰望神（伯十三 15）。[c]总而言之：不信绝不能在信徒心中作王，只能从外面攻击。这不信和它的武器必不致杀害信徒的性命，仅只是搅扰他们，或顶多伤害他们，其伤害也必得医治。因此，保罗教导信心是信徒的盾牌（弗六 16）。当这盾牌抵挡不信武器的攻击时，它或完全击败它们，或至少削弱它们的力量，以致它们无法毁灭我们。所以当信心动摇时，就如壮士被长矛攻击而退后几步。当信心受伤时，就如战士的盾牌被长矛划裂，却没有被刺透。因敬虔之人总必兴起与戴维一同说：「我虽然行过死荫的幽谷，也不怕遭害，因为你与我同在」（诗二二 4，Vg.；诗二三 4，EV）。在死荫的幽谷中行走的确是可怕的；而且无论是多刚强的信徒也必惊惧。但因他们深信神与他们同在、保守他们，所以这对神的确信就立刻胜过这恐惧。就如奥古斯丁所说，不论魔鬼的诡计有多阴险，只要它不占据信心所居之处，就必被赶出[37]。[e]这就告诉我们，信徒从每一次的战争中安然归回，而且又领受了新的力量，预备好立即再入战场。这也见证使徒约翰的这话是真的：「使你们胜了世界的就是你们的信心」(约壹五 4，p.)。他也肯定我们的信心不止会在一场或几场战争中获胜；而是即使受到千万次的攻击，至终将胜过全世界。

22.神所喜悦的恐惧

[b]有另一种「恐惧战兢」（腓二 12），它非但没有削弱信心的确据，反而使之更为坚固。当信徒将神向恶人所发的烈怒视为对他们的警告时，就特别谨慎，免得以同样的罪激怒神；或在反省而发现自己的软弱时，学习全然依靠神，并确信离了祂信心就将摇摆不定，甚至荡然无存。当保罗描述神对古时以色列人的惩罚时，就使哥林多信徒惊恐，免得他们犯同样的罪（林前十 12 p.；罗十一 20）。他这样做并没有削弱他们的信心，反而使他们脱去肉体的懒惰，因懒惰于信心有害。虽然他以犹太人的堕落为例劝勉道：「自己以为站得稳的，需要谨慎，免得跌倒」（林前十 12；罗十一 20），他不愿我们因缺乏信心而动摇。他反而想去除我们的傲慢和自信，也使外邦信徒知道神弃绝犹太人而避免自夸自大。[c]然而，在这段经文中他所劝勉的不只是信徒，也包括那些只在乎外表之假冒为善的人。他的劝勉也不是针对个人，而是在比较外邦人和犹太人；他表明神拒绝犹太人是因他们不信和忘恩负义而遭到神公义的审判，他也接着劝勉外邦信徒不要自高自大而丧失神才赏赐他们儿子名份的恩典。就如在犹太人被弃绝的事上，仍存留一些人没有从儿子名份的恩约上堕落，照样，一些没有真信心的外邦人也许会兴起，因这教导而自傲，并滥用神的慷慨而自取灭亡。然而，即使我们将这经文惟独运用在选民身上，这也不会使他们丧胆。因为保罗在此是想勒住圣徒有时任意妄为的罪，免得他们骄傲地放纵自己。他并不是想以恐惧使人灰心，以致于人不能全然确信神的

怜悯。

23.「恐惧战兢」

[b]当保罗教导我们应当「恐惧战兢作成我们得救的功夫」（腓二 12）时，他只是在吩咐我们要习惯尊荣神的大能，并同时谦卑自己。因为没有比怀疑自己并确信自己应得灭亡更能使信徒全然信靠神。这就是先知这句话的意思：「至于我，我必凭祢丰盛的慈爱进入祢的居所；我必存敬畏祢的心向祢的圣殿下拜」（诗五 7 p.）。先知在此表明：投靠神怜悯之坦然无惧的信心，与当我们来到威严之神面前因自己的污秽而感到惧怕的心，并无冲突。所罗门王也一样贴切地宣告心存畏惧的人有福，因为刚硬的心使人落入邪恶（箴二八 14）。然而，他所指的是使我们更为谨慎的畏惧——并不是那折磨我们并使人跌倒的畏惧——因受搅扰的心在神那里得宁静，沮丧的心在神那里得高举，绝望的心因信靠神而重新得力。

换言之，信徒能畏惧神而同时拥有确实的安慰；只要他们省察自己的虚妄并同时默想神的真道。或许有人会问，畏惧和信心如何同时居住在同一个人的心里呢？事实上，这就如懒惰和担忧同时居住在人心里。因虽然恶人力求避免痛苦，免得对神的畏惧搅扰他们，然而，神的审判仍重压在他们身上使他们不能随心所欲。如此，神常以谦卑磨练祂的百姓，使他们在英勇作战时仍能以自制的缰绳勒住自己。这经文的上下文清楚的表明，恐惧战兢的心是神所喜悦的，因为神藉此赏赐祂的百姓立志行善的能力，使他们毫无畏惧地成就祂的美意（腓二 12 – 13）。先知的这话与此含意相同：「以色列人必以敬畏的心归向耶和华，领受祂的恩惠」（何三 5）。因敬虔不但使人敬畏神，而且神甘甜的恩典也使对自己感到绝望的人畏惧和仰慕神，以致于投靠神并谦卑地伏在神的权柄之下。

24.信心不朽的确据建立在基督与我们的联合之上

[c]然而，我们并不因此接受那些深受天主教影响极为有害之人的神学。因他们无法为神学院所传授的不信辩护，就投靠另一种虚谎：有某种与不信混杂的确信。他们承认人若仰望基督人的盼望就有充分的根据。但既因人总是不配神在基督里所提供一切的福份，他们说人应当因自己的不配怀疑和犹豫。简言之，他们教导人的良心应该时而盼望，时而畏惧。他们对盼望和畏惧的教导是：人越有盼望就越不畏惧，人越畏惧就越不能盼望。撒但一但发现牠从前习惯用来摧毁信心确据公开的诡计失效，牠就尝试采用更阴险的手段。然而，有时会屈服于绝望的信心是怎样的信心呢？他们说，若你仰望基督，就有确实的救恩：若你倚靠自己，就必定灭亡。所以，不信和盼望互相轮流占据人心。就如我们应当将基督视为站在远处而不是居住在我们心里！然而，我们在基督里盼望救恩并不是我们从远处望见祂，而是因祂使我们稼接在祂身体上，使我们不但在祂一切的恩惠上有份，也使我们拥有基督自己。因此，我要用他们的论点反驳他们：你若倚靠自己就必灭亡。既然神已经将基督和祂一切的福份赐给你并成为你的，使你成为基督的肢体，与祂合而为一，有祂的义遮盖你一切的罪；祂的救恩使你脱离灭亡；祂以圣洁替你代求，免得你的不洁被神看到。我们的确不应当将基督与自己分开或将自己与基督分开。我们反而应当紧抓住基督所成就与我们的交通。所以保罗教导我们：「基督若在你们心里，身体就因罪而死，心灵却因义而活」（罗八 10 p.）。若根据这些人的无稽之谈，保罗应当是这样说：「在基督里面的确有生命；然而既因你是罪人就仍伏在死亡和神的咒诅之下。」然而，保罗并非如此说，因他所教导的是：在基督里的救恩已经吞灭了我们自己所应得的沉沦。而且为了证明这一点，他所采用的和我以上的教导相同：基督并不在我们之外，而是居住在我们心中。祂不但以某种无法分离的交通使我们专靠祂，也以这奇妙的交通使我们一天比一天更与祂成为一体，直到祂完全与我们合而为一。[e]然而，我并不

是在否定我以上的教导[38]：我们的信心有时受搅扰，因这软弱的信心处处受到猛烈的攻击；因此在诱惑的幽暗中，信心之光几乎熄灭。但无论如何，信心绝不致于停止迫切地寻求神。

25. 克勒窝的伯尔拿（Bernard of Clairvaux）对信心两方面的教导

[c]克勒窝的伯尔拿在关于献堂的第五篇讲道中明确地讨论了这问题，他的教导也与我相同。「当我省察自己的灵魂时——我靠神的恩典有时这样做——我发现我的灵魂似乎有两个互相敌对的方面。我若考虑我的灵魂本身，我所能说关于这灵魂最真实的话是：它是毫无价值的」（诗七二 22，Vg.）。我无需列举我灵魂的每一项罪恶；因为它是被罪压制、被黑暗笼罩、作宴乐的奴仆、充满各样的私欲、常受各种引诱、充满迷惑、倾向犯各样的罪——总之，满了羞辱和混乱。诚然，若我们一切的义行在真理之光的审察下就如：「妇人污秽的月经带」（赛六四 6，Vg.），更何况我们的不义呢？「你里头的光若黑暗了，那黑暗是何等大呢！」（太六 23）。无疑……「人好像一口气」（诗一四三 4，Vg.；诗一四四 4，EV）。人纯属虚无。然而，神所显为大的人为何被视为虚无呢？神所钟爱的人怎会是虚无呢？

「弟兄们，我们当壮胆。即使我们看自己是虚无，也许『发慈悲的父』仍爱我们（林后一 3）！哦，可悲之人的父！祢怎能眷顾我们呢？因为『你的财宝在哪里，你的心也在那里』（太六 21）。既然我们是虚无的，我们又怎会是祢的财宝呢？『万民在祢面前好像虚无，被祢看为不及虚无，乃为虚空』（赛四十 17 p.）。在祢面前的确如此，在祢心里却非如此：在祢真理的审判之下的确如此，在祢信实的计划之下却非如此。祢确实是『使无变为有的神』（罗四 17）。我们的确是无，因为祢所呼召的是无，同时，我们也是有，因为我们受祢的呼召。虽然我们本身是无，然而祢却将我们视为有；就如使徒所说：『不在乎人的行为，乃在乎召人的主』（罗九 11）。保罗也接着说人的不义和神的呼召之间的关系是奇妙的。的确，一切有关联的事物不会互相冲突！」

伯尔拿在他的结论中更明确的说：「我们若从这两方面殷勤地省察自己，即一方面我们是虚无，另一方面我们被神显为大……我深信我们大大的夸耀是合适的，也有极好的根据，因我们所夸的不是自己而是主」（林后十 17）。我们若如此思想：祂若预旨救赎我们，我们必要得救（cf. 耶十七 14）；我们就能放胆。

「然而攀上更高的瞭望塔，我们当寻求神的城、神的殿、神的居所，以及神的新娘。我并非忘记我原是怎样的人，却以敬畏的心说：『我们惟有在神的心中才算为有。惟有在神尊荣我们时，我们才算为有，并不是因为我们是可尊荣的。』」[39]

26.敬畏和尊荣神

[b]「敬畏耶和华」——众圣徒的经验——圣经有时称之为「智慧的开端」（诗一一一 10；箴一 7），有时则称之为智能本身（箴十五 33；伯二八 28）——虽然有两个敬畏神的原因，然而对神的敬畏却只有一种。因为神本应配得父亲和主子般的敬畏。所以，一切想真诚敬拜祂的人都会作祂顺服的儿子和忠心的仆人。主藉先知的口称「尊荣」为那献与神为父的顺服，而称「敬畏」为那献与神为主的服事。祂说：「儿子尊敬父亲，仆人敬畏主人；我既为父亲，尊敬我的在哪里呢？我既为主人，敬畏我的在哪里呢？」（玛一 6）。祂虽然对它们作区分，却将它们联系在一起。所以，我们应当称敬畏耶和华为由尊荣和畏惧所组成的某种尊敬。如此，同一个人拥有这两种性情就不足为

怪了！只要我们思想神对我们是怎样的父亲[40]，即使没有地狱，我们也有足够的理由惧怕得罪祂远胜过惧怕死亡。再者——我们也都倾向于毫无顾忌地放纵肉体犯罪——为了采取一切手段治死这肉体，我们必须牢牢记住：掌管我们的主憎恶一切罪孽。而且一切过邪恶的生活激怒神的人必不能逃脱神的报应。

27.孩童般和奴仆般的敬畏

[b]使徒约翰也说：「爱里没有惧怕；爱既完全，就把惧怕除去。因为惧怕里含着刑罚，」（约壹四 18）。这并不与我们上面所教导的相冲突。因他所说的是那出于不信的惧怕，与信徒的畏惧大不相同。因为只要恶人怕神并非怕得罪神，只要他们能避免受惩罚；他们怕神是因他们确知神有报应他们的力量，而在察觉到神的怒气时颤抖。他们之所以如此惧怕神的烈怒，是因为他们确知神的烈怒近在咫尺，随时会临到他们。然而，就如我以上所说，信徒们怕得罪神更胜过怕受惩罚，却不像非信徒惧怕神的报应随时临到他们。神报应的威胁反而使他们更谨慎，免得得罪神。这就是保罗对信徒的教导：「不要被人虚浮的话欺哄；因这些事，神的忿怒必临到那悖逆子」[41]（弗五 6，Vg.；西三 6）。他并没有以神的忿怒威胁信徒，而是劝信徒思想神因恶人的罪将向恶人发怒，免得信徒激怒神。[e]其实恶人很少理会威胁。反而，当神从天上如雷声般威胁他们时，他们迟钝刚硬的心仍然顽梗不化。然而，神的手一旦击打他们，他们就不得不惧怕祂。神学家一般称之为「奴仆般的惧怕」并将之与神儿女甘心乐意的畏惧作对比。另一些神学家则称之为引导性的惧怕，因为它有时征服人心带给人对神正确的畏惧[42]。

*28.信心使我们确信的不是属世的兴旺，而是神的恩惠**

[b]信心仰望神的慈爱，使人获得救恩和永生。因为若神恩待我们，我们就一无所缺，照样，若祂使我们确信祂对我们的爱，我们就会深信神对我们的救恩。先知说：「使祢的脸发光，我们便要得救！」（诗八十 3 p.；诗七九 4，Vg.）。圣经立定这原则作为我们救恩的总纲，即基督废去了神对我们所有的敌意，并接我们到恩典中（弗二 14）。这就表示当神与我们和好时，就没有什么能拦阻万事都相效力使我们得益处。所以，当信心领会神的爱时，就拥有今世和来生的应许（提前四 8），以及对所有福份的确据，就是圣经一切所启示的福份。信心并不相信长寿、尊荣或财富，因神并没有预定每一位信徒在今生都领受这一切的福份。信心反而满足于这应许：不管我们有多缺乏今生的舒适，神必不撇弃我们。信心主要的确据反而在乎神的话所应许我们来世的盼望。然而，不管神所爱的人在世上遭受怎样的痛苦和患难，这一切都无法拦阻祂的慈爱成为他们最大的喜乐。所以，福气本身总而言之在乎神的恩典；因神从这源头赏赐我们一切的福份。而且当圣经告诉我们神将赐我们永远的救恩或任何福份时，同时也是在教导我们神的爱。为此，戴维歌颂神的慈爱说，这慈爱在敬虔之人的心中比生命更甘甜和更可切慕（诗六三 3）。

[e]简言之，即使万事都如人意，但若我们不知道神爱或恨我们，那我们的快乐也是悲惨和被咒诅的。但若神以父亲般的爱仰脸关照我们，那连我们的痛苦也是祝福。因神将使它们成为我们得救恩的帮助。因此保罗列举各式各样的逆境，却夸耀这一切都无法使我们与神的爱隔绝（罗八 35，39），并总是以神的恩典作为他祷告的起头，因一切的兴旺从此而来；同样，戴维王也说道，在一切搅扰我们的恐惧中，神与我们同在：「我虽然行过死荫的幽谷也不怕遭害，因为祢与我同在」（诗廿二 4，Vg.；诗廿三 4，EV）。并且，我们总是心持两意，除非我们满足于神的恩典而从中寻求平安，并深信诗篇的这话：「以耶和华为神的，那国是有福的！祂所拣选为自己产业的，那民是有福的！」（诗三三 12，cf. Comm.）。

（信心的根基就是神在祂的话语中白白应许赐给我们在基督里的恩典，29–32）

29.神的应许就是信心的支柱

[b]神白白赐给我们的应许就是信心的根基，因信心建立在这应许之上。信心确信神在万事上都是信实的，不论是祂所吩咐或禁止的，也不论是祂所应许或警告的；他也以顺服的心接受神的诫命、不做祂所禁止的、留意祂的警告。无论如何，信心始于应许，并倚靠应许，以及在这应许上坚忍到底。因信心在神里面寻求生命：这生命在神的诫命或神惩罚人的警告中无法找到，只能在白白怜悯的应许中找到。因为任何条件性的应许若使我们再次倚靠自己的功劳，就不能应许我们生命，除非这生命已经在我们里面。所以，我们若深盼拥有不摇动的信心，我们就必须将信心建立在神救恩的应许上，因为这应许乃是神看见我们的悲惨甘心乐意白白赏赐给我们的，而不是因我们的功劳。所以保罗这样对福音作见证：福音是我们所传信主的道（罗十 8）。他将福音与律法的诫命和神的应许作区分，因惟有神用来叫世人与自己和好的那宽大的福音才能坚固信心（cf. 林后五 19 - 20）。这就是为何保罗常常教导我们信心与福音之间密切的关系。他教导神交托他传福音的事工使人「信服真道」（罗一 5），也教导福音是「神的大能，要救一切相信的……因神的义在这福音上显明出来；这义是本于信，以至于信」（罗一 16 - 17）。这并不奇怪！既然福音是那使人与神和好的职份（林后五 18），那就没有比福音更能充分证明神对我们的慈爱，而且这也是信心所寻求的知识[43]。

因此，当我们说信心必须建立在神白白的应许上时，我们并不是在否认信徒完全接受神话语的各部份，我们所说的只是信心正确的目标是神怜悯人的那应许。就如信徒一方面相信神是一切恶行的审判官和报应者，另一方面也默想神的慈爱，因圣经描述神本为善（cf. 诗八六 5，Comm.），「有怜悯」（cf. 诗一〇三 8，Comm.；诗一〇二 8，Vg.），「不轻易发怒，且有丰盛的慈爱」（cf. 诗一〇三 8，Comm.）「善待万民」（诗一四四 9，Vg.），「祂的慈悲覆庇祂一切所造的」（cf. 诗一四五 9，Comm.）。

30.为何信心惟独倚靠恩典的应许

[d]我也不想浪费时间驳斥？（Pighius）和与他同是犬类的狂吠。他们攻击我以上对信心所下狭窄的定义，想咬碎之而各人能手持一片[44]。我承认，就如我以上所说，神的真道就如神学家们所说是信心一般的对象，不管祂藉此警告我们或赏赐我们蒙恩的盼望。因此，使徒说挪亚出于信心在世界末毁灭之前惧怕之，虽然尚末发生（来十一 7）。既然挪亚惧怕即将来临之神的审判是出于信心，这就证明信心的定义也包括相信神的警告。这是正确的。但这些毁谤我们的人不公义地指控我们否认信心包括相信神一切的话语。其实我们只是特别强调这两点：1. 除非人深信神所赏赐白白的应许，否则他的信心必不能坚定；2. 除非信心将我们与基督联合，否则这信心无法使我们与神和好。这两点都值得我们留意。我们所寻求的是那区分神的儿女与恶人、信徒与非信徒的信心。若有人相信神一切的吩咐和警告都是公义的，我们是否就有根据称他为信徒呢？断乎不可！惟有依靠神怜悯的信心才是真信心。那么，我们讨论信心的目的是什么呢？难道不就是为了使我们明白何为救恩之道吗？然而，除非信心使我们嫁接在基督身上，我们凭什么称它为使人蒙救恩的信心呢？因此，在我对信心下定义时，强调信心特殊的对象，好区分信徒和非信徒是很合理的。总之，恶毒的人若在这教义上斥责我们，也就是在斥责保罗，因他正当地称信心为「信主的道」（罗十 8）。

31.真道对信心的重要性

e 如此，我们就再次推断出前面所解释过的结论[45]：信心需要真道，就如果实需要树的活根。因为根据戴维的见证，惟有认识主名的人才能在神里面有盼望（诗九 10）。然而，这认识并非出于任何人的幻想，乃出于神亲自对祂慈爱的见证。先知在另一处经文中肯定这教导：「耶和华啊，愿祢照祢的话，使祢的救恩临到我的身上」（诗一一九 41）。以及「求祢救我，因我寻求了祢的训词」（诗一一九 42，40，94）。我们在此必须先讨论信心与真道的关系，然后再留意信心所产生的结果，即救恩。

但同时我们也不否认神的大能，因为除非信心依靠神的大能，否则就不可能将神所应得的尊荣归给它。当保罗说亚伯拉罕相信那应许他蒙福后裔之神的大能时，似乎是说亚伯拉罕的信心只是简单和普遍的（罗四 21）。同样，他在另一处这样形容他自己：「我知道我所信的是谁，也深信祂能保全我所交付祂的，直到那日」（提后一 12）。人只要考虑有多少关于神大能的疑惑趁虚僭入自己心中，人就会充分理解到，那些将神的大能所应得的称赞归给祂之人的信心是大的。我们都会承认神能做祂一切所喜悦的事；然而，当连最小的诱惑击倒我们，使我们恐惧不知所措时，这就表明我们怀疑神的大能，宁可相信撒但的恐吓也不相信神的应许。这就是为何以赛亚当他想要说服神的百姓确信他们的救恩时，壮丽地描述神的大能（赛四十 25 ff.，常见于四十－四五）。常常当以赛亚开始述及关于赦罪和与神和好的盼望时，似乎又转换话题谈论一些与主题无关的长篇大论，谈到神何等奇妙地掌管天地和整个大自然。其实，他所谈的就是与主题密切相关的。因除非我们相信神用来成就万事的大能，否则我们就听不进神的真道或至少会轻看它。

保罗所谈论的是神有效的大能，因为敬虔——就如我们以上说过[46]——总是在需要的时候支取神的大能；也特别留意神用来见证祂父亲职份的作为。这也是为何圣经时常提到救赎的原因之一，就是要教导以色列人那救恩根源的神将永远保守这救恩。戴维以自己的经历提醒我们，神分别赏赐各人的福份为要使人继续坚定地信靠祂。事实上，在似乎看来神离弃我们时，我们必须提醒自己神从前的带领，使祂从前赏赐的福份更新我们，正如诗篇所说：「我追想古时之日，思想祢的一切作为」（诗一四三 5；诗一四二 5，Vg.）。 以及「我要提说耶和华所行的……记念祢古时的奇事」（诗七七 11，Comm.）。

但因我们一切在神真道之外所领悟关于神的大能和作为的事都将如烟消散，所以，我们有极好的理由宣告，除非神以祂恩典的见证光照人心，否则人必不能有信心。

然而，我们也许可以在此提出：当如何看待撒拉和利百加的信心？这两位妇人似乎有炙热的信心，却越过了真道的范围。撒拉，因迫切地渴慕神所应许她的儿子，就将她的婢女交给她丈夫（创二六 2，5 ）。不可否认，她在多方面犯了罪；但我现在所谈的是她因热忱而拒绝受真道范围的限制。然而，我们确信她的渴慕是出于信心。利百加确信神拣选她儿子雅各布的圣言，却以卑劣的手段为她的儿子获得这福份（创二七 9）。她欺哄了她的丈夫，神恩典的证人和使者。她强迫她的儿子说谎。她以各种手段和诡计败坏了神的真道。总之，她因轻看神的应许就尽力毁坏之（创二七）。

她的这行为虽然是罪，也应受谴责，却并非是完全缺乏信心。为了追求这根本不会带给她世俗利益，反使她遭遇极大的困苦和危险之事，她必须先克服许多障碍。同样，我们也不会视族长艾萨克为完全没有信心的人，因他虽

然领受了同样祝福他小儿子的圣言，却仍偏爱他的长子以扫。这些例子确实教导罪恶常僭入人的信心，然而真信心总能胜过这些罪。就如利百加的罪并没有使神的福份落空，同时，这罪也没有夺去她的信心，因这信心在她心中作王，也是她接受神应许的源头和起因。利百加的光景证明，当人稍微放纵自己的情欲时，人心有多容易倾向偏离神。然而，即使人的罪和软弱减损信心，却无法使之消灭。同时，人的罪和软弱警告我们要儆醒聆听神的声音；也教导我们：除非信心受真道的支持，否则不能长存。若神没有以祂隐秘的缰绳保守撒拉、艾萨克、利百加顺服真道，他们的信心必被自己诡诈的伎俩所消灭 。

32.基督应验了神对信心的应许

[b] 再者，我们说神一切的应许都包含在基督里，并非毫无根据，因为保罗说福音本身就是认识基督（cf. 罗一17），也教导：「神的应许，不论有多少，在基督都是是的」（林后一 20 p.）。这事实的缘由是显然的；因当神应许任何事，祂也藉此显明祂的慈爱，就证明神一切的应许都见证祂的爱。这也与另一个事实毫无冲突，即神不断地和极大地祝福恶人，都是为了带给他们更重的审判。因他们既不思想也不承认，这一切的福份临到他们是出于神的手；或即使他们承认，他们也绝不会在内心默想神的良善。因此，向他们述说神的怜悯就如向禽兽述说一般，因他们与禽兽一样领受神丰盛的赏赐却不领悟。的确，他们习惯于拒绝神向他们宣告的应许，而因此使自己得到更严厉的报应。因为虽然神应许的果效只在当应许将信心运行在人心里时才表现出来，那么人的不信和忘恩负义仍不能抹煞这些应许的力量和真实性。所以，既然主藉祂的应许呼召人领受祂丰盛的仁慈也劝人思考这丰盛，也同时向人彰显祂的爱。话说回来：神任何的应许都证明祂对人的爱。

然而，无可辩驳的是神在基督之外不爱任何人[47]。祂是神的爱子（太三 17；十七 5 p.）[e] 表示父的爱居住在祂身上。并且，爱从祂那里浇灌到我们身上，正如保罗所说：「恩典是祂在爱子里所赐给我们的」（弗一 6 p.）。[b] 因此，在基督亲自为我们代求时，神的爱必定临到我们身上。也因此，使徒在另一处经文中称它为「我们的和睦」（弗二 14）；又在另一处经文中，保罗说基督使我们与神联合，使神以父亲的爱信实地待我们（cf. 罗八 3 ff.）。因此，当神赏赐我们任何的应许时，我们就应当仰望基督。保罗也教导神一切的应许都在基督里得以确立和应验（罗十五 8）。

[e] 圣经上的一些事例似乎看来与此不符。譬如：当叙利亚人乃缦求问先知指示敬拜神正确的方法时，他很可能没有被教导有关中保的预言。然而，圣经仍称赞他的敬虔（王下五 1－14；路四 27）。哥尼流，一位外邦的罗马人，几乎不可能领会连犹太人都不十分明白的事，而且其中一些根本不明白。然而，圣经记载他的施舍和祷告仍蒙神悦纳（徒十 31）。而且先知的反应也表明乃缦的献祭蒙神悦纳（王下五 17－19）。两者惟有藉信心才能被神悦纳。同样的道理也能用在腓力所遇见的太监身上：除非他先有神赏赐的信心，否则他不可能费时费钱又坚苦跋涉，为要去敬拜神（徒八 27）。然而，当被腓力问及时，他表现他对中保的无知（徒八 31）。我也承认这两人的信心从某方面来说是潜在的，因为他们不知道基督的位格也不知道父所交付基督的权柄和职份。同时，我们确定他们至少被教导一些使他浅尝基督的原则，否则那太监不可能从遥远的地方急于去耶路撒冷敬拜末识之神；而且，哥尼流在接受犹太人的信仰后不久，必定很快就熟习真道最基本的教义。就乃缦而论，既然伊莱沙详细地教导他，所以若说乃缦对最基本的教义陌生是荒谬的。因此，尽管他们对基督的认识很模糊，但若说他们完全不认识基督是难以置信的；因他们献上律法所吩咐的祭，而且这些献祭所预表的就是基督，使他们与外邦人所献虚妄的祭有别。

（圣灵在信徒心中启示真道 33–37）

33.圣灵使神的真道有效地产生信心

[b]只要我们的心盲和悖逆没有拦阻，真道外在的传扬就足以产生信心。然而，我们的心喜爱虚妄，以致无法深信神的真道；而且，我们的心迟钝，无法看见神真理的光。因此，若无圣灵的光照，神的真道无能为力。这也证明信心超越人的理解。若圣灵只光照人的心智而没有以大能坚固和扶持人的心，仍是不够的。在这事上，许多神学家完全误入岐途。他们认为信心只是理解上的接受，而没有包括心中的确据[48]。信心在这两方面都是神独特的恩赐，神洁净人的心智想使他能理解真理，也使他的心在这真理上得以坚固。[e]因圣灵不但赏赐信心，也逐渐增加人的信心，直到至终引领我们进天国。保罗说：「从前所交付你的圣道，你要靠着那从前住在我们里面的圣灵牢牢的守着」（提后一 14 p.）。所以，保罗教导神如何藉听真道赏赐圣灵，是易于理解的（加三 2）。若神只有一种圣灵的恩赐，那么保罗称圣灵为信心的果子就是荒谬的，因祂是信心的根源和起因。但既因保罗宣告神所用来装饰教会和使之完全的恩赐是借着信心逐渐的增加而成就的，那就难怪他说信心预备我们的心接受这些恩赐！[b]这在人看来的确是似是而非：圣经告诉我们，除非神赏赐人信心，人就无法信基督（约六 65）。人如此认为，一部份的原因是，他们没有想到天上的智慧是何等隐秘和深奥，或没有考虑到人对于领会神奥秘的事有多迟钝；另一部份的原因是，他们不明白信心主要的乃是坚定不移。

34.惟有圣灵才能引领我们到基督那里

[b]但就如保罗所教导：「除了在人里头的灵，谁知道人的事？像这样，除了神的灵，也没有人知道神的事」（林前二 11）。既然人在今世眼所能见的事上尚且不相信神的真理，那么人如何能坚定地信靠神所应许那些眼不能见和人不能明白的事呢？（cf. 林前二 9）。但在属灵的事上，人的理解力完全无能为力，反而，明白属灵之事的第一步就是弃绝自己的理解力。因为人的理解力就如脸上的帕子拦阻他明白神惟独像婴孩「显出来」的奥秘（太十一 25；路十 21）。因为这是属血肉的无法指示的事（太十六 17），「然而，属血气的不领会神圣灵的事」，神的真理对他而言反而是「愚拙……因为这些事惟有属灵的人才能看透」（林前二 14，cf. Vg.）。所以，圣灵的扶持是必须的，甚至需要祂的大能才能成就这事。因为没有人知道主的心，也没有人作过祂的谋士（罗十一 34 p.）。然而，圣灵「参透万事，就是神深奥的事也参透了」（林前二 10）。圣灵使我们「知道基督的心」（林前二 16）。基督说：「若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的」（约六 44 ）。「凡听见父之教训又学习的，就到我这里来」（约六 45）。「除了神所差遣的那位之外，从来没有人看见神」（约一 18；五 37，conflated）。所以，既然在圣灵的吸引之外我们无法到基督那里，这就证明圣灵的吸引使人在心智和精神上超越他从前的理解力。因人在圣灵的光照下，就有某种新且敏锐的观察力，使他能思考天上的奥秘，就是那从前使他瞎眼的荣光。人的理解力因受圣灵的光照，终于能真正领悟属神国的事，因他从前的愚钝使他无法领悟。为此，基督虽然清楚地向祂的两位门徒解释天国的奥秘（路廿四 27），他们却仍不明白，直到「祂开他们的心窍，使他们能明白圣经」（路廿四 45）。即使是基督亲自教导使徒，祂仍需要差派真道的灵将他们已听过的教义浇灌在他们心里（约十六 13）。的确，神的道就如太阳，照耀一切听见的人，但在心盲之人身上却毫无果效。我们所有的人在这方面生来是瞎眼的。因此，神的道无法渗入我们的心，除非圣灵作内心的教师照耀我们，使神的道能进入我们的心。

35.没有圣灵人不能信神

[e]我们在前面讨论人与生俱来的败坏时，已详细证明人有多不能相信神[49]。所以在此我不会旧话重提。只要我们知道保罗称信心为「信心的灵」（林后四 13）就够了。保罗求神在帖撒罗尼迦信徒身上用大能成就他们一切所羡慕的良善和一切信心的功夫（帖后一 11，cf. Vg.）。保罗在此称信心为「神的功夫」，也没有用特别的形容词描述这功夫，反而恰当地称信心为神所喜悦的[50]。如此，他不但否认人能凭自己生发信心，也进一步说信心是神大能的表现。在哥林多书信中，保罗陈述信心并不倚靠人的智慧，而是建立在圣灵的大能之上（林前二 4－5）。他所指的的确是眼所能见的神迹；但既因心盲的恶人无法看见这些神迹，所以他所指的也包括圣灵的印记（弗一 13；十 30）。而且神在赏赐这荣耀的恩赐上，为了更丰盛地彰显自己的慷慨，就没有将之赏赐给所有的人，而是只将之赏赐给祂所喜悦的人。我们在前面用圣经证明过这点。奥古斯丁忠实地解释这些经文说：「我们的救主为了教导我们信心是神的恩赐而非出于人的功劳，说：『若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的』（约六 44 p.），而且这是『蒙我父的恩赐』（约六 65 p.）。然而，奇怪的是，两个人听到真理：一个人藐视，另一个人则重生！藐视的要担当自己的罪；重生的人不可将这事工归与自己。」奥古斯丁在另一处论述道 ：「为何神将重生之恩赐给这人而不赐给那人呢？我不以为耻地说 ：『这是十字架的奥秘』。我们一切所能做的都出于神深奥的计划，我知道我现在所能行的，却不知道我为何能如此行——我只知道到这点：一切都出于神。但为何这人重生，那人却没有？这对我来说太深奥，是十字架奥秘的深渊。我只能惊叹这奥秘；却无法以辩论陈明。」[51]综上所述：当基督借着圣灵的大能光照我们赐给我们信心时，同时也将我们稼接在祂身上，使我们获得各样的益处。

36.信心是内在的

[b]在人的心智接受真理后，信心将之浇灌到人心里去。神的道若只漂浮在人的脑海里，就不是以信心领受真理，因为信心使真理在心里扎根，使人能抵挡仇敌一切的诡计和诱惑。若圣灵的光照等于人心智真正的理解，那么使真理在心里扎根就更彰显圣灵的大能，因为人心里的不信比心智的盲目更严重[52]。而且赏赐人心确据比赐人知识更难。因此圣灵将他所说服人相信的应许印记在人心中，使这些应许坚固人。保罗说：「你们信了基督，既然信祂，就受了所应许的圣灵为印记」（弗一 13－14，Comm.）。可见保罗教导信徒的心受圣灵印记；也因这缘故称祂为「所应许的灵」，因祂使我们确信福音。同样，他也在哥林多书信中说：「那……膏我们的就是神。祂又用印印了我们，并且圣灵在我们心里作凭据」（林后一 21－22，KJV）。并且，当保罗在另一处谈到信徒的确信和坦然无惧的盼望时，也说这一切都是建立在圣灵的凭据之上（林后五 5）。

37.疑惑无法消灭信心

[e]我没有忘记我在前面所教导的[53]，因我们的经验再三提醒我们：信心常受各种疑惑的搅扰，所以敬虔之人的心很少有平静的时候——至少不得常享安宁。然而，不管何种仇敌攻击他们，他们若非从诱惑的漩涡中兴起，就是在儆醒中免得受诱惑。事实上，这确信本身造就和保守信心——只要我们坚信诗篇的这话：「神是我们的避难所，是我们的力量，是我们在患难中随时的帮助」（诗四六 2－3，cf. Comm.）。另一处诗篇也称赞信徒们这甘甜的确据：「我躺下睡觉，我醒着，耶和华都保佑我」（诗三 5）。诚然，戴维并不总是处于安宁和喜乐的光景中！然而，他越照神所赐给他的信心经历到神的恩典，就越放胆藐视能搅扰他心中平安的一切。因这缘故，当圣经劝我们要有信心时，同时也吩咐我们要安静。以赛亚说：「你们得力在乎平静安稳」（赛三十 15，Vg.）。戴维说：「你当默然倚靠耶和华，耐性等候祂」（诗三七 7，Comm.）。与这些经文相似的是使徒在希伯来书信中的这话：「你们必须忍耐」（来十 36）。

（反驳经院哲学家们对此的异议 38–40）

*38.经院哲学家对确信的谬论**

[b]可见，经院哲学家们的教导有多危险。他们教导：人越认为自己配得恩典[54]，他所领受的恩典就越多。其实，我们若要凭自己的行为判断神有多喜悦我们，我们连开始都没有办法开始。但既因信心抓住神单纯和白白的应许，就没有疑惑的余地。我们若以为人过圣洁的日子就能因此蒙神悦纳，这会产生怎样的确信呢？但因我将在更恰当的时候讨论这些问题[55]，所以我现在不再讨论；特别是大家都知道，臆测或疑惑与信心是最有冲突的。

有些神学家邪恶地强解他们经常引用的这传道书中的经文：「或是爱，或是恨，都在他们的前面，人不能知道」（传九 1，Vg.）。我略而不谈武加大译本对这经文错误的翻译，我只要说连孩童都能明白所罗门在此的教导。即人若想根据现今世俗的光景判断神所爱或所恨的是谁，他在此事上一切的劳力都是枉然的，因为「凡临到众人的事都是一样，献祭的与不献祭的，也是一样」（传九 2，cf. Vg.）[56]。这也证明神并不总是公开见证祂所爱和使万事互相效力叫他们得益处，或祂所恨恶的人是谁。这就充分证明人心的虚妄，因他完全不明白他所最需要明白的事。就如所罗门以上所记载的那样，我们无法辨别人与动物之间的灵有何不同，因似乎看来这个怎样死，那个也怎样死（传三 19）。若有人以此推断我们相信人灵魂的不死完全倚靠臆测，难道我们不是应当视他为癫狂的人吗？而且，既然我们无法根据现在的光景明白神的旨意，所以，若因此否定神的恩典，岂不是癫狂吗？

*39.基督徒以圣灵的内住为乐**

[b]然而，我们的仇敌说我们若宣称确知神的旨意，这是轻率的。如果他们的意思是指，我们宣称自己能靠自己极有限的理解力明白神测不透的计划，那么我也会完全同意他们说我们是轻率的。然而，既然我们的意思是与保罗一样：「我们所领受的，并不是世上的灵，乃是从神来的灵，叫我们能知道神开恩赐给我们的事」（林前二 12），那么他们若向我们吼叫岂不是亵渎圣灵吗？既然指控圣灵的启示是虚假或模糊不清是极严重的亵渎，那么若我们宣扬这启示的确实性，难道是犯罪吗？

然而，他们同时也厉声指控我们是大胆地以基督的灵为荣。谁能相信这些奢望被视为世界上最伟大神学家的人竟在这基督教最基本的教义上绊倒？事实上，若非我亲自读过他们的作品，我也难以相信他们会如此愚昧。保罗宣告:「凡被神的灵引导的，都是神的儿子」（罗八 14）。但这些人相信，神的儿女被自己的灵所引领，神的灵并没有住在他们里面。保罗教导圣灵使信徒能称神为「父」，而且惟有神的灵才能「与我们的心同证我们是神的儿女」（罗八 16）。即使这些人没有拦阻我们求告神，然而他们的教导却夺去感动人求告神的圣灵。保罗否定那些不受圣灵引领的人是基督的仆人（罗八 9）。这些人捏造了一种不需要基督之灵的基督教。然而保罗说，除非我们感受圣灵居住在心中，我们就没有复活的盼望（罗八 11）。但这些人却捏造了一种没有圣灵感动的盼望。

他们或许会说，他们并不否认圣灵应当住在人心里，但谦卑之人不会自信自己有圣灵[57]。那么，当保罗劝哥林多信徒总要自己省察有信心没有，为要证明自己是否拥有基督时，他是什么意思？他的意思是，除非人知道基督居住在他心里否则他就是被遗弃的人（林后十 5）。使徒约翰说：「我们所以知道神住在我们里面，是因祂所赐给我们的圣灵」（约壹三 24 ；四 13）。所以，若我们希望在圣灵的运行之外被称为神的仆人，难道这不就是怀疑基督

的应许吗？因基督宣告把祂的圣灵浇灌在祂一切百姓的身上（赛四四 3；cf. 珥二 28）。若我们将信心与圣灵分开，难道这不就是使圣灵担忧吗？因信心是圣灵所赐的。既然确信自己有圣灵是敬虔的起始，那么指控以圣灵的同在为荣的基督徒骄傲，是极为可悲的心盲，因若不以圣灵为荣，基督教就不存在！其实，他们的这行为只是证明基督的话：「就是真理的圣灵，乃世人不能接受的；因为不见祂，也不认识祂。你们却认识祂，因祂常与你们同在，也要在你们里面」（约十四 17）。

40.对信徒是否坚忍到底的疑惑

[b]他们不只从一个立场攻击信徒的确据，也从另一个立场攻击。他们说即使人能因被称义确信自己是蒙恩的人，也无法确信自己是否将坚忍到底[58]。若我们现在能判断自己是蒙恩的人，但却不知道我们明日将如何，难道这是救恩的确据吗？然而，保罗所说的并非如此：「因为我深信无论是死，是生，是天使，是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高处的，是低处的，是别的受造之物都不能使我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的」 （罗八 38－39 p.）。他们企图以肤浅的借口回避这事实，胡说保罗的确据是来自神对他特殊的启示[59]。然而，这处经文却不容他们回避。因保罗在这经文中所谈论的是众信徒出于信心所共有的福份，而不是惟独他个人的经历。然而，同一位使徒在另一处经文中所教导信徒的软弱和动摇也使我们惧怕 ：「自己以为站得稳的，需要谨慎，免得跌倒」（林前十 12 p.）。这是真实的；然而这样的惧怕并不使我们迷惑，反而使我们学习在神大能的膀臂下虚己，正如彼得的解释（彼前五 6）。

如此看来，若将确信只局限于信徒一生中的某个时候仰望来世的永生，这是荒谬的！既然信徒出于圣灵的光照并藉信心确信来世的永福，而将这一切归于神的恩典，这样的夸耀非但不是傲慢，反而，若任何人耻于承认他来世的福份，就是忘恩负义，因他所见证的是他邪恶地压制神的良善，而非他是谦卑或顺服神的人。

（信心与盼望和爱彼此的关系 41–43）

41.希伯来书十一章一节对信心的教导

[b]神的应许是信心惟一正确的根基，也是对信心的性质最明确的描述。因此，若夺去应许，信心将立刻被摧毁或消失。我们对信心的定义来自信心与神的应许密切的关系。[b(a)]并且，我们的定义与使徒的定义（或他对信心的描述）并无分别。他教导「信就是所望之事的实底，是末见之事的确据」（来十一 1，cf. Vg.）。他在此用的「hypostasis」这词表示敬虔之人所依靠的某种支柱。[a]他就如在说信心等于确实和安全地握有神所应许我们的一切，[d]除非有人宁可将「hypostasis」理解为确信[60]！我并不反对如此理解，虽然我所接受的是信徒们所更为普遍接受的定义。[a]另一方面，保罗也有意指出，甚至到末日，当案卷展开时（但七 10），即使在那时，关于救恩[60a]的事也是我们的感官所无法测透的；何况在今世，我们拥有这些属灵之事惟一的方式惟有在我们超越一切感官的限制并仰望来世。所以他接着说，拥有属灵之事的确据是我们所盼望的，因此是眼不能见的。就如保罗所说:「只是所见的盼望不是盼望，谁还盼望他所见的呢？」（罗八 24 p.）。当他称信心为「确据」[c(a)]——或根据奥古斯丁的翻译[61]「确信现今所没有的事」（在希腊文中「确信」一词是 e;legcoj（来十一 1）——时，[a]他的意思是，信心是末曾显明之事的证据，某种对于未曾看见之事的看见，某种对于模糊之事的明白，拥有现今所没有的，某种对于隐藏之事的领悟。神的奥秘，特别是关于我们救恩的奥秘，这些事情的本质是人无法测透的，或从另一个角度来看，人无法理解它们的性质。我们只能从神的话语中领悟这些事情，而且，我们应当确信神话语的真实性，甚至视神一切所说的为已发生或已应

验。

（信心和爱）

[b]然而，人如何能尝到神良善的滋味，而不同时想要热切地回报神对他的爱呢？的确，只要人知道神所积蓄给一切敬畏祂之人那丰盛的甘甜，就必定大为感动。而且在受感动之后，这甘甜与喜乐充满他的心并有效地吸引他。因此，难怪邪恶败坏的人从未经历过感激神的情感，就是那使我们享受神隐藏的宝藏并引领我们到神国度之至圣所的情感。因神的国不容不圣洁之人进入而受玷污。

经院哲学家的教导，[b(a)]即爱先于信心和盼望[62]，不过是痴人说梦；因为是信心首先在人心里产生爱[63]。[e]伯尔拿说得更为确切：「我相信良心的见证，就是保罗所说敬虔之人所夸耀的（林后一 12）包含三件事情。首先，人必须相信在神的怜悯之外他无法得赦免。其次，除非神赏赐，否则人无法行善。最后，人无法靠自己的功劳配得永生，除非这功劳也是神赏赐的。」他也说：「这些仍不够，这些只是信心的起始；因为当我们相信惟有神才能赦罪，我们必须同时相信，除非我们确信圣灵见证祂已为我们预备救恩，否则我们的罪就仍未被赦免；而且，我们也必须相信，既然神赦罪、赏赐功劳，并奖赏人，我们也不可在这起点上伫足不前[64]。[b]我们将在恰当的地方详细讨论这些和与此相关的事情[65]。我们现在只要讨论何为信心就够了。

42.信心和盼望是密不可分的

[b(a)]然而，若有这活泼的信心就必有永恒救恩的盼望，因它们是密不可分的。或更清楚地说，这信心产生盼望。若这盼望被夺去，无论我们对如何高谈阔论自己的信心，这信心根本就不存在。因为，若信心就如以上所说[66]，是确信神的真理——这真理不会说谎，也不会欺哄我们，或落空——那么，那些已领会这确信的人丝毫不怀疑神的应许将应验，因他们深信神的应许不会落空。简言之，盼望就是等候信心所相信神的应许应验。因此，信心相信神是信实的，盼望等候神的真理显明；信心相信神是我们的父，盼望期待神必将永远显明祂是我们的父；信心相信神已将永生赐给我们，盼望则期望这永生将必显明；信心是盼望所依靠的根基，盼望则滋养和扶持信心。就如惟有相信神应许的人才会盼望神的赏赐，照样，信心的软弱必须被耐心的盼望和期待扶持和滋养，免得衰残消失。[b]所以，保罗说我们的救恩在乎盼望（罗八 24）。[b(a)]当盼望安静地等候神时，这盼望同时约束信心，免得信心因过于急躁而跌倒。盼望使信心刚强，免得它在神的应许中动摇，或开始怀疑这些应许的真实性。[b]盼望更新信心，免得信心变得疲乏无力。盼望扶持信心到底，免得信心半途而废，或甚至在开始就跌倒。简言之，因盼望不断地更新信心，就持续赏赐信心坚忍到底的力量。而且，只要我们考虑那些接受神真道之人所受众多诱惑的击打，我们就更能明白盼望的扶持对于坚固信心在多方面是必须的。首先，神有时藉延后祂的应许，使我们等候比我们所期待更长的时间。先知在此描述盼望的功用：「虽然迟延，还要等候」（哈二 3 p.）。有时神不但容许我们衰微，甚至有时公开地向我们发怒，在这情况下，盼望成为我们极大的帮助，使我们如另一位先知所说：「等候那掩面不顾雅各布家的耶和华」（赛八 17）。也正如彼得所说（彼后三 3），好讥诮的人也要兴起质问道：「主要降临的应许在哪里呢？因为从列祖睡了以来，万物与起初创造的时候仍是一样」（彼后三 4，Vg.）。的确，肉体和世界也同样在我们耳边私语，所以我们必须以忍耐的盼望扶持我们的信心，并默想永恒，视千年如同一日（诗九十 4；彼后三 8）。

43.信心和盼望有同样的根基：神的怜悯

[b]因「信心」和「盼望」有如此密切的关系，圣经有时互相交替使用这两词。当彼得教导神的大能藉信心保守我们直到蒙救恩时（彼前一 5 p.），在此，他所说的信心与盼望的含意相似。这并非不合理，因我们以上教导过，盼望就是信心的扶持和力量。

有时在同一书信中它们紧密地联系在一起：「你们的信心和盼望都在于神」（彼前一 21）。而在腓立比书信中，保罗教导等候由盼望而生，因借着耐心的等候我们压制自己的私欲，直到神所预定的时间来临（腓一 20）。希伯来书第十一章的教导能帮助我们更清楚明白这教义，并且我已引用过这经文(第一节)[67]。保罗在另一处经文中虽然不是专指这事，但含意却相同：「我们靠着圣灵，凭着信心，等候所盼望的义」（加五 5）。这就是因为我们相信福音关于神白白爱的见证，而盼望神公开应验如今仍隐藏的应许。[b]显然，彼得·伦巴都所杜撰盼望的两个根基是极为愚昧的：即神的恩典和人的功劳[68]。因为盼望与信心最终的目标是一致的。而且，我们在前面已清楚解释信心惟一所仰望的是神的怜悯[69]——信心也当专心仰赖这怜悯。然而，伦巴都如此说的缘由或许值得一提：「你若敢在功劳之外盼望什么，这不应当称为『盼望』而当称为『擅敢行事』」[70]。亲爱的读者们，难道我们厌恶这些禽兽不是正当的吗？因为他们教导，相信神是信实的，是轻率和任意妄为。虽然神喜悦我们等候出于祂良善的一切福份，他们却说依靠这良善是任意妄为。伦巴都的确了不起——配作疯人院中喜爱争吵之人的教师[71]！但就我而论，当神的话语吩咐我们罪人要盼望救恩时，我们就应当乐意相信这真理，也当惟独依靠神的怜悯，而弃绝靠自己的功劳，坦然无惧地等候这救恩。[e]那说：「照着你们的信给你们成全了」的那位必不会欺哄我们（太九 29）。

---

[1] 加尔文在下面的第七段中开始对信心下定义。

[2] II. 8. 3.

[3] 墨兰顿在他 *Loci communes*, 1521 的 “On Justification and Faith” 中指控 “Sophists” 主张人只要相信历史上有关传福音的事件也无须圣灵在他心里的运行。(Ed. H. Engelland, in the series *Melanchthons Werke in Auswahl*, ed. R. Stupperich, 2. 1:99; tr. C. L. Hill [from Th. Kolde’s 1910 edition], *The Loci Communes of Philip Melanchthon*, p. 185.)

[4] I. 2. 2; I. 10. 1; II. 6. 4.

[5] 参阅 IV. 8. 5。加尔文经常教导我们在基督之外不可能认识神。他在 II. 6. 2 中说基督我们的中保也是旧约中「敬虔的教父」信心的对象。参阅 E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin’s Theology*, p. 164; W. Niesel, *The Theology of Calvin*, p. 33.

[6] III. 1. 4.

[7] 奥古斯丁, *City of God* 11. 2 (MPL 41. 318; tr. NPNF 2. 227).

[8] 伦巴都, *Sentences* III. 25. 1－4 (MPL 192. 809f.); 阿奎那, *Summa Theol.* II IIae. 2. 5－8. 阿奎那教导潜在信心只是警告单纯人借着智慧人相信，然而这信心「局限于智慧人相信真道的时候」(art. 6) (tr. 150 11. 250 f.). 参阅 III. 2 . 5, 加尔文在那里指着约四 53 和徒八 27, 31 接受潜在信心的观念。参阅 also 奥古斯丁, *The Usefulness of Belief* 1125－13. 29 (MPL 42. 82－86; tr. LCC 6. 311－315); *Bonaventura, Commentary on the Sentences (In Ubros sententiarum)* 3. 25:1. qu. 3 (Opera omnia 3. 582 ff.).

[9] Ockham 在 *De sacramento altaris* 第一章中说：「我惟独相信天主教会一切的信仰，不管是下意识的或意识的」。(The *De sacramento altaris of William of Ockham*, edited and translated by T. B. Birch, 1. 164

f.）参阅 Biel, *Epythoma pariter et collectorium circa quatuor sententiarum libros*（1510）3. 25:qu. unica, note 2.

[10] “Implicita.” 加尔文在这里用的是双关语。

[11] Vincent of Lérins 在他的 *Commonitorium* 1. 23:28 f.,主张「信心的长进，而不是它的改变……个人和全教会都要世世代代大大加增信心和在信心上长进」，且要同时保守「同样的教义」。(MPL 50. 667 f.; tr. 150 9. 69; 参阅 p. 31.）参阅 3. 2:19.

[12] *“Aulicus”* instead of Vg. *“regulus,”* John 4:49.

[13] Book 4. 1:5.

[14] 参阅 1. 2:1; 1. 10:2, note 6.

[15] 参阅路德, *Enchiridion piarum precationum* (Werke WAX. 2:389).

[16] 参阅 2. 2:15, note 58.

[17] 伦巴都, *Sentences* 3. 23:4 f. (MPL 192. 805f.); 阿奎那, *Summa Theol*. 2 2ae. 4:3, 4 (tr. 150 11. 268 f.).

[18]上面的第二段。

[19] 奥古斯丁, *Predestination of the Saints* 2:5 (MPL 44. 963; tr. NPNF V. 499 f.); 伦巴都, *Sentences* 3. 23:5 (MPL 192. 805 f.); Bonaventura, *Commentary on the Sentences* 3. 23, art. 3. qu. 4, 5.506 (*Opera omnia* 4. 505–511); 阿奎那, *Summa Theol*. 2 2ae. 4:4 (tr. LGG 11. 269 f.)。

[20]加尔文教导对神的认识主要在乎人的心而不是在乎他的知识。参阅 1. 5:9, note 29; 3. 2:33, 36。

[21] 参阅下面的第十段。

[22] 参阅奥古斯丁, *On Baptism* 1. 9:11 (MPL 43. 116; tr. NPNF 4. 417).

[23] “poluvsamon.” 加尔文在 3. 17:11 中解释雅二 21。

[24] “Per kata<crhsin.”

[25]加尔文在多处如保罗教导神「收养」人作祂的儿女(Romans 8:15,23; Romans 9:4; Galatians 4:5; Ephesians 1:5; 参阅 John 1:12); 他对这教义主要的教导在: 2. 6:1; 2. 7:15; 2. 11:9; 2. 12:2; 3. 1:3; 3. 2:22; 3. 11:6; 3. 14:18; 3. 17:6; 3. 18, 3. 20:16 f.; 3. 21:7; 3. 22:1, 4。

[26]显然这里的「以上」大概指的是这一段的头几句话。参阅 also sec. 15, below, and 3. 20:11, 12, 28。

[27] “*Sana pietatis doctrina*.” 参阅 Introduction, pp. li f.

[28] 3. 2:9.

[29] “kata,crhsis.”

[30] “*Agnitio*.” 参阅 1. 1, note 1.

[31] “*Scientia*.”

[32] “plhrofopi,as.”

[33] “*Fiduciam*.”

[34] “*Audaciam*.”

[35] 2. 1:9; 2. 2:17; 2. 3:1.

[36] 参阅 2. 2:22–25; 3. 2:4, note 11. C. Trinkhaus 引用这段话之后推论：「就 Plato 而论人因无知而

犯罪，然而就加尔文而论人因犯罪而无知」：“Renaissance Problems in 加尔文’s Theology,” *Studies in the Renaissance* 3, ed. W. Peery, p. 61。

[37] 奥古斯丁, *John’s Gospel* 52:9 (on John 12:31) (MPL 35. 1772; tr. NPNF 7. 289).

[38] 参阅 2. 1:1; 3. 2:17.

[39] Bernard of Clairvaux, *In dedicatione ecclesiae*, sermon 5 (MPL 183. 531–534; tr. *St. Bernard’s Sermons for the Seasons*, by a priest of Mount Melleray 2. 419–426).

[40] 参阅 1. 2:2; 1. 10:1; 2. 6:4.

[41] *“In filios diffidentiae”*: So Vg., Ephesians 5:6.

[42] 奥古斯丁, *John’s Gospel* 85. 3 (MPL 35. 1849; tr. NPNF 7. 352); Epistle of John 9:4 (MPL 35. 2047 f.; tr. NPNF 7. 515); 伦巴都, *Sentences* 3. 34:5–8 (MPL 192. 825 f.); 阿奎那, *Summa Theol.* 2 2ae. 19:2, 8.

[43] *“Cuius agnitionem fides requirit.”* 参阅 Anselm, *Proslogion*, Preface (MPL 158; tr. 150 10. 70, and the literature cited by E. R. Fairweather, *ibid.*, pp. 65 ff.).

[44] Albert Pighius, Utrecht 的副主教，攻击了 加尔文 在基督教要义中（1539 年版本，第四章）对信心的定义。他说 加尔文 的定义是「模糊」,「混乱」，也倾向于给人「虚假的确据 」：*Controversiarum praecipuarum . . . explicatio* (1542), ch. 2, fo. 58a–60a。

[45] 上面的第六段。

[46] 1. 16:3.

[47] 加尔文 以不同的表达方式常常如此叙述。参阅 esp. Comm. John 3:16.

[48] 参阅 1. 5:9; 3. 2:1, 8, 36; 奥古斯丁, *Predestination of the Saints* 2:5 (MPL 44. 963; tr. NPNF V. 499); Cadier, *Institution* 3. 56, note 1.

[49] 2. 2:18–25.

[50] “*Motu.*”

[51] 奥古斯丁, *Sermons* 131, 2, 3; 165. 5 (MPL 38. 730, 905; tr. LF *Sermons* 2. 586 f., 839 f.)。

[52] 参阅 1. 5:9; 3. 2:8, 33; 3. 6:4.

[53] 上面的第十七段。

[54] 这是 Bonaventura 的教导：*Commentary on the Sentences* 4. 20:1. dubium 1 (*Opera theologica selecta* 4. 514). 他引用 奥古斯丁 的话支持他的立场，*Sermons* 393 (MPL 39. 1713). 参阅 阿奎那, *Summa Theol.* 1 2ae. 112. 5 (“Whether a Man Can Know that He Has Grace”) (tr. LCC 11. 180 ff.).

[55] 3:15.

[56] Bonaventura and 阿奎那，参阅脚注 54; De Castro, *Adversus omnes haereses* 7 (1543, fo. 133).Vg. reads: “*Nescit homo utrum amore an odio dignus est.*” See the widely different RSV.

[57] 参阅 Cochlaeus, *Philippicae in apologiam Philippi Melanthon* (1534) 3.42; J. Latomus, *De fide et operibus* (*Opera adversus haereses* [1550]. fo. 141 b. f.); A. Pighius, *Controversiarum praecipuarum . . . explicatio*, fo. 50b ff., Pighius 在此攻击 Martin 路德对 *fiducia*「确信」的教导。

[58] Latomus, op. cit., loc. cit.

[59] 阿奎那, *Summa Theol*. 1 2ae. 111. 5 (tr. 150 11. 181).

[60] “*Nisi quis* u,po,stasin *pro fiducia accipere malit.*”

[60a] VG 1560.

[61] 奥古斯丁, *John’s Gospel* 129, l; 45. 2 (MPL 35. 1837, 1872; tr. NPNF 7. 342, 369); *On the Merits and Remission of Sins* 2. 31:50 (MPL 44. 181; tr. NPNF 5. 43).

[62] 伦巴都, *Sentences* 3. 23:9; 25:5 (MPL 192. 807, 81,). Bonaventura, *Commentary on the Sentences* 3. 36:6 (*Opera selecta* 3. 813).

[63] 参阅 路德, *On Christian Liberty* (1520): “*Fluit ex fide charitas*” (Werke WA 7.66; tr. *Works of Martin 路德* 2. 338); 墨兰顿, *Loci communes* (1521), ed. H. 7. Engelland, *Melanthons Werke in Auswahl* 2. 1:1 14 (tr. C. L. Hill, *The Loci Communes of Philip Melanthons*, p. 204).

[64] Bernard, *On the Feast of the Annunciation of the Blessed Virgin* 1:1, 3 (MPL 183. 383 f.; tr. St. *Bernard’s Sermons for the Seasons*, by a priest of Mount Melleray 3. 137).

[65] 3. 18:8.

[66] 3. 2:6.

[67] 加尔文的本文写「第十章」，但他引用的经文是（来十一 1）；参阅上面的第 41 段。

[68] 伦巴都, *Sentences* 3. 26:1 (MPL 192.811).

[69] 3. 2:7.

[70] 伦巴都, *Sentences*, loc. cit.

[71] 参阅 Bonaventura 对这话的批评，*Commentary on the Sentences* 3. 26:1. qu. 4 (*Opera selecta* 3. 571)。

[e]第三章

借着信心重生：悔改[ix]

（悔改是信心的果子：讨论某些关于这教义的谬论，1–4）

1.悔改是信心的结果

[e]虽然我们以上教导过信心握有基督，我们也藉这信心享受基督所赐给我们的福份，然而，除非我们进一步解释信心在我们身上所产生的结果，否则这教义仍不完全。圣经教导我们，福音的总纲在于悔改和赦罪，不是没有理由的（路二四 47；徒五 31）。那么任何对信心的讨论若忽略这两者，就是虚空和残缺不全，也对我们毫无用处。那么，悔改和赦罪——就是新生命和与神白白和好——都是基督赐给我们的。并且二者也都是藉信心领受，因此，就理智和教导的次序而言，我都需要讨论这两个术语。[e(b)]首先，我们要讨论的是信心与悔改彼此的关系[ix]。[e]因为，若我们正确地了解这关系，就能更清楚明白人如何借着信心和赦免称义；然而，圣洁的生活与神白白称人为义是分不开的。[e(b)]我们应当毫无争议地相信，悔改不但是随着信心而来，也是信心所产生的[ix]。[b]既因福音提供人罪的赦免，[e(b)]好让罪人因脱离撒但的权势、罪的轭以及恶行的捆绑，就被迁到神的国里，所以，[b]的确没有人能领受福音的恩典，除非他首先离弃从前邪恶的生活过正直的生活，并专心致力地向神悔改。然而，有一些人以为悔改先于信心[ix]，而不是来自于信心或是信心所结的果。这种人从未经历到悔改的力量，[b]他们的辩论也是肤浅的。

2.悔改建立在信心所领受的福音这根基上

[b] 他们说基督和施洗约翰在他们的证道中先劝人悔改[ix]，之后才宣告神的国近了（太三 2；四 17）。这是主吩付使徒们所要传讲的信息；而且，根据路加的记载，这也是保罗传讲的次序（徒二十 21）。我们的仇敌迷信地抓住字面上的次序，却忽略使这些字句成文的含意。因为，虽然主基督和施洗约翰证道：「天国近了，你们应当悔改！」（太三 2），难道他们会不晓得人之所以悔改是出于恩典本身和救恩的应许吗？所以，这话的意思就如他们说：「既然神的国近了，你们就当悔改。」因为，在马太叙述约翰也是如此传道时，教导说以赛亚的预言在他身上应验了：「在旷野有人声喊着说：预备主的道，修直祂的路！」（太三 3；赛四十 3）。先知以赛亚的预言是以安慰和福音作为开场白（赛四十 1－2）。当我们说悔改来自信心时，我们的意思并不是说信心需要一段时间才能生出悔改；我们的意思反而是，除非人知道自己是属神的，否则他不能认真地向神悔改。然而，除非人先明白神的恩典，他就不会深信他属于神。随后我将更清楚地讨论这些问题。[e] 有些人感到迷惑，因他们看见许多人在明白恩典之前，良心先感到不安而被迫顺服神，但他们不知道这些人的经验是虚假的。这类不安的良心被某些神学家视为美德之一，因他们认为这是真顺服的一部份[ix]。然而，我们在此所讨论的并不是基督如何吸引人归向祂，或如何预备人追求敬虔。我在此的意思是，除非神所交给基督为了赏赐祂各肢体的圣灵在人心作王，否则人仍然是不正直的。其次，我也根据诗篇的这话：「但在祢有赦免之恩，要叫人敬畏祢」（诗一三〇4， Comm.）说，除非人相信神先前对他的忿怒已平息，否则他不会敬畏神。没有人会甘心乐意地约束自己顺服律法，除非他深信神喜悦他的顺服。神对我们的宽容和赦罪，证明祂父亲般的爱。何西阿的劝戒也证明这点：「来吧，我们归向耶和华！祂撕裂我们，也必医治；祂打伤我们，也必缠裹」（何六 1，cf. Vg.）。神加上赦罪的盼望激励人，免得人沉醉于他们的罪孽。但某些人疯狂地教导，罪人当从悔改开始，也吩咐初入教的人在某些日子行补赎礼，并在这些日子结束之后，才接受他们蒙福音的恩典。我所指的是许多重洗派（Anabaptist），尤其是那些以被视为高度属灵为傲的人[ix]；[e] 和他们的同党：耶稣会（Jesuit）[ix]，以及与之同类的渣滓。[b] 显然，这肤浅的教导所结的果子是，他们将基督徒一生都当进行的悔改只局限在几天之内。

3.治死罪和慰藉

[b] 然而，[a] 某些对补赎礼熟悉的人，在很久以前就有意单纯、真诚地按照圣经教导，补赎礼包含两个部份：治死罪和得慰藉[ix]。他们将治死罪解释为，因意识到自己的罪和神的审判而产生灵魂的忧伤和惧怕。因当人开始真正认识罪时，他就在那时开始真正的厌恶罪；他从心底对自己不满，承认自己是可悲和失丧的人，并渴望重新做人。此外，当他对神的审判有任何知觉时（因意识到神的审判必伴有对自己的不满），他受击打以致于崩溃；他因被降卑和沮丧而颤抖；他变得灰心，至终绝望。这是悔改的第一步，通常被称为「痛悔」。他们视「慰藉」为信心所产生的安慰。也就是说，当一个人深深地知罪、畏惧神，并之后仰望神的良善——神在基督里的怜悯、恩典和救恩——他就会重新振奋获得勇气，就如出生入死那样。[e] 他们所说的这一切，只要我们正确的解释，就能明确表达悔改的含意；只是当他们将「慰藉」解释为人心在受的搅扰和惧怕平息之后的快乐[ix]，这我并不赞同。「慰藉」的含意反而是，渴慕过圣洁和忠心服事神的日子，而且这渴慕来自于重生；就如人向自己是死的，为要开始向神而活。

4.在律法和福音之下的悔改

[a] 另有些人因看到这词在圣经上不同的含意便捏造了两种悔改。为了分辨这两者，他们称其中一种为「律法之下

的悔改」。借着这悔改，罪人因被深深的知罪所刺痛并惧怕受神烈怒的击打，而在这困境中无法自拔。他们称另一种悔改为「福音之下的悔改」。在这悔改之中，罪人也一样痛苦地受击打，但却胜过它并投靠基督作为医治他伤口的良药，他惧怕的安慰，和痛苦时的避难所[ix]。他们以该隐（创四 13），扫罗（撒上十五 30），和犹大（太二七 4）作为「律法之下悔改」的例子。然而，圣经对这三人悔改的记载是：他们承认自己罪的严重性，并惧怕神的忿怒；但既然他们只将神视为报应者和审判官，这种想法就占据了他们的心。如此，他们的悔改只是某种引他们进入地狱的过道。他们在今生已走上这道，并已开始承受神的威严所发的烈怒[ix]。他们将「福音之下的悔改」解释为，那些在被犯罪的毒钩刺痛后，醒悟信靠神的怜悯并被更新，而至终归向主的人。当希西家王听到他即将死亡的预告时，他颤栗不已。但他流泪祈祷，并因仰望神的良善就重新获得信心（王下二十 2；赛三八 2）。当尼尼微人听到他们即将灭亡的警告时，便惊慌不安；但他们披麻蒙灰祷告，期望神转离祂的烈怒赦免他们（拿三 5，9）。戴维承认他在数点百姓的事上犯了大罪，但他求告神说：「耶和华啊，求祢除掉仆人的罪孽」（撒下二四 10）。当拿单斥责戴维时，他承认自己犯了奸淫罪，并扑倒在神面前，同时等候赦免（撒下十二 13，16）。那些因听彼得讲道而感到扎心的人也有同样悔改的表现；他们因信靠神的良善，接着说：「弟兄们，我们当怎样行?」（徒二 37）。彼得自己也有同样的悔改；他的确痛哭（太二六 75；路二二 62），但他没有停止仰望神[ix]。

（悔改的定义：解释悔改，治死肉体和圣灵的慰藉，5–9）

5.悔改的定义

[a] 虽然以上所说都符合圣经的教导，然而「悔改」这一词本身据我查考圣经，含意却非如此。因他们将信心包括在悔改之下，与保罗在使徒行传中所说的有冲突：「又对犹太人和希腊人证明当向神悔改，信靠我主耶稣基督」（徒二十 21）。保罗在这经文中将悔改和信心视为两回事。那么，难道真悔改能在信心之外存在吗？绝不可能。然而，尽管它们是互相牵连的，我们仍要对它们加以分辨。就如信心与盼望密不可分，然而，信心和盼望却是不同，照样，虽然悔改和信心是紧密相关的，但我们也不可将它们混为一谈。

[b] 其实，我也知道「悔改」包括人归向神的整个过程，而且信心是归正的主要部份，然而，我们将在恰当的时候更详细的解释这一点。在希伯来文中「悔改」原意是归正或[e] 回转；[b] 希腊文的原意则是改变意图。悔改本身也包括这两种含意。就是离弃自己，归向神，离开从前的意念，穿上新的意念。[b(a)] 据此，我们能这样对悔改下定义：悔改就是我们的生命真正的归向神，这归向出于对神纯洁、真诚的畏惧[ix]；悔改也包括治死自己的肉体和旧人，以及圣灵的慰藉。

[a] 我们必须如此理解所有旧约先知和新约使徒对悔改的劝戒。他们对他们的听众 [b(a)] 惟一的要求是：要因自己的罪感到懊悔，并因惧怕神的审判就虚己跪在他们所冒犯之神的面前，并以真正悔改的心归向真道。所以这些词以同样的意义被交替使用：「当归向神」，「当悔改」[ix]（太三 2）。[e] 圣经记载，那些从前放纵私欲、不理会神的人，当他们开始顺服祂的真道（撒上七 2－3），并愿意听从他们的元首一切的吩咐，这就是「一心归顺耶和华」。[b(a)] 当约翰和保罗吩咐说要「行事与悔改的心相称」（路三 8；徒二六 20；cf. 罗六 4）时，他们就是在劝人过如此悔改的生活，行事为人与此相称。

6.悔改是归向神

[b]然而，在我们继续讨论之前，更清楚地解释我们所下的定义是有帮助的。我们当从三方面查考悔改。首先，当我们将之称为「一心归向神」时，我们指的不只是外在行为的转变，也包括灵魂本身的转变。只有当人脱去原来的本性，他才能结出与他的重生相称的善果。旧约中的先知在有意表达这种转变时，劝他所吩咐要悔改的人为自己做新心（结十八 31）。当摩西教导以色列人如何悔改、归向耶和华时，常常吩咐他们当「尽心」和「尽性」（申六 5；十 12；三十 2，6，10）。其它先知也经常如此重复（耶二四 7）。[e]当摩西将之称为「心里的割礼」，表示悔改包括内心的情感（申十 16；三十 6）。[b]然而，没有一处经文比杰里迈亚书四章更清楚揭示悔改的含意：「要开垦你们的荒地，不要撒种在荆棘中。犹太人和耶路撒冷的居民啊，你们当自行割礼，归耶和华，将心里的污秽除掉」（耶四 1，3－4）。他在此宣告，除非以色列百姓先除掉内心的邪恶，否则追求行义也无济于事。杰里迈亚为了使以色列百姓一心回转，[e]他警告他们所要面对的是神自己[ix]，并且，心持两意对他们毫无益处，因神恨恶心持两意的人（cf. 雅一 8）。[b]为此，以赛亚也嘲讽假冒为善之人的愚昧，因他们在仪式上极积寻求外在的悔改，却不愿减轻压在穷人身上的重担（赛五八 6）。他在这经文中也巧妙地描述了无伪的悔改包括怎样的行为。

7.畏惧神能产生悔改吗？

[b]其次，我们要解释我们以上所说悔改来自对神真诚的畏惧。在罪人开始悔改之前，他必定先想到神的审判而醒悟。当人深深地感受到，总有一天，神必定登上祂的审判台要求人对自己一切的言行交帐——这可悲之人内心就不再有片刻的宁静或喘息的机会，而将不断设法在神审判台前站立得住。为此，圣经时常在劝人悔改时同时也提到神的审判，就如杰里迈亚的这预言：「恐怕我的忿怒因你们的恶行发作，如火着起，甚至无人能以熄灭！」（耶四 4 p.）。以及保罗对雅典人的讲道：「世人蒙昧无知的时候神并不鉴察，如今却吩咐各处的人要悔改。因为祂已经定了日子，要藉祂所设立的人按公义审判天下」（徒十七 30－31，cf. Vg.）。以及许多其它的经文。

圣经有时用人从前所受的刑罚来宣告神是审判官，为要提醒罪人，除非他们趁早悔改，否则必将遭受更重的刑罚。申命记二九章中有这样的一个例子（申二九 19）。既然归正始于对犯罪的恐惧和恨恶，所以，保罗称「依着神的意思忧愁」为悔改的起因（林后七 10，cf. Vg.）。当我们不但恨恶受惩罚也憎恶罪恶本身，因知道罪恶不讨神喜悦时，保罗称此为「依着神的意思忧愁」。这并不奇怪！除非我们深深的被刺痛，否则我们必不会离弃肉体的懒隋。事实上，这样的刺痛并不足以治服我们的迟钝和愚昧，除非神用祂的杖更沉重的击打我们。因人心顽梗必须用大锤击打。我们与生俱来的败坏迫使神严厉地威吓我们，因神若温和地吸引那些沉睡之人是徒然的。我无须过多列举圣经关于这教导的经文。另外还有一个原因能证明为何畏惧神是悔改的开端。因即使人拥有一切的美德，但若不是用来敬拜神，即使受世人称赞，神却视之为可憎恶的，因为行义的主要目的是要将尊荣和神所应得的一切归给祂。但我们若不顺从神的治理，就是窃取祂所应得的荣耀。

8.治死罪和得慰藉是组成悔改的两个部份

[b]最后，我们要解释我们以上所说悔改包含两个方面：治死肉体和圣灵所赏赐的慰藉。众先知都明确地陈述过这一点——尽管是间接和朴实，屈就世俗之人的理解力——他们说当离恶行善（诗三六 8，3；三七 27，conflated，Vg.），以及「你们要洗濯、自洁，从我眼前除掉你们的恶行，要止住作恶，学习行善，寻求公平，解救受欺压的」（赛一 16－17，cf. Vg.，etc.）。当先知吩咐人离弃罪恶时，他们要求的是弃绝整个肉体，因肉体充满邪恶和败坏。然而，脱去旧人，离弃自己与生俱来的性情是非常艰难的事。而且，除非我们离弃自己所有的一切，否则我们

没有根据认为自己已完全弃绝了肉体。既然一切属血气的性情与神为仇（cf. 罗八 7），所以我们顺服神律法的第一步乃是要否定自己的本性。之后，先知们以悔改所产生的果实描述重生——即义行、属灵的判断力，以及好怜悯。然而，除非人心先愿意行义、从属灵的观点判断和怜悯人，否则尽这些本份仍是不够的。这愿意的心是来自圣灵使我们的灵魂成为圣洁，赏赐我们新的思想和情感，如此，我们才能正当地被称为新造的人。[e] 我们既然生来就远离神，所以，除非先自我否定，否则我们就永不可能行义。因此，圣经时常吩咐我们要脱去旧人，弃绝世界和肉体，离弃我们一切的恶欲，将心志改换一新（弗四 22－23）。事实上，「治死」这一词本身提醒我们离弃以前的本性是何等坚难的事。因为「治死」这词暗示我们不是敬畏神的人，而且除非圣灵的刀剑猛烈地击杀我们，使我们成为虚无，否则我们就不会敬畏神和学习敬虔。就如神宣告，我们生来的本性必须被治死，我们才能被称为祂的儿女！

9.在基督里重生！

[b(a)] 治死罪和得慰藉都是因我们与基督里有份而临到我们的。因我们若真在祂的死上有份，「我们的旧人和祂同钉十字架，使罪身灭绝」（罗六 6 p.），使我们与生俱来的败坏不再作王。[b] 若我们在基督的复活上有份，这复活将使我们一举一动有新生的样式，效法神自己的义。简言之，我将悔改解释为重生，因重生惟一的目的乃是要人重新获得神的形像，这形像因亚当的堕落而被扭曲和几乎毁坏[ix]。因而使徒教导说：「我们众人既然敞着脸得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的」（林后三 18）。也在另一处经文中教导说：「又要将你们的心志改换一新，并且穿上新人；这新人是照着神的形像造的，有真理的仁义和圣洁」（弗四 23－24，Vg.）。「穿上了新人。这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形像」（西三 10，cf. Vg.）。因此，基督藉这重生使我们重新获得神的义；就是我们在亚当里所丧失的义。神喜悦以这方式完全更新祂一切所拣选得永远基业的人。[e] 并且这更新不是一时一日或一年所发生的；而是神通过持续不断甚至有时缓慢的过程除掉祂选民身上一切的败坏，洗净他们的罪，将他们分别为圣使他们作祂的圣殿，使他们意念更新成为真圣洁，使他们一生一世向神悔改，并使他们知道这场战争惟有在他们离开世界后才得以结束。这就更显明那污秽、好争辩、背道的斯塔菲路斯（Staphylus）心里的败坏。因他胡诌当我根据保罗的话解释神的形像（林后四 4）为「真理的仁义和圣洁」（cf. 弗四 24）[ix]时，我是在将天上的荣耀与今生的光景混为一谈。就好像当我们对某事下定义时，提及它的精义是不恰当的。我在此并不是否定基督徒对成长的需要；而是说，人越接近神的形像，神的形像就越在人身上照耀出来。为了使信徒达到这目标，神吩咐他们一生过悔改的日子。

（信徒在今生成圣，却不会到无罪完美的地步，10–15）

10.信徒仍是罪人

[c] 如此看来，神的儿女借着重生就从罪恶的权势下得释放。然而，这释放并不表示他们不再受肉体的引诱。神使他们在心里继续与罪争战为了磨炼他们，也要使他们更确知自己的软弱。所有最有分辨力的解经家都赞同，重生之人仍有罪的余烬在他们里面燃烧[ix]，并不断产生引诱信徒犯罪的私欲。他们也承认圣徒仍然受情欲之恶魔的捆绑，甚至有时被情欲、贪婪、野心，或其它的罪所引诱。我们也无需过于费时查考古时的神学家对此的看法；我们只需要留意奥古斯丁的观点，因他忠实殷勤地搜集了所有古时神学家们的观点[ix]。所以，读者们能从他那里明白得知古时神学家们对此问题的看法。

然而，我和奥古斯丁对此的观点也有所不同：他相信只要信徒仍在世上，就会被情欲[ix]捆绑，以致有不该有的

欲望，但他不敢称此为「罪」。而只使用「软弱」这词来称呼它。他教导，只有当人赞同之或将之行出时才成为罪，也就是说，当人的意志屈从这强烈的倾向时。我反而主张当人受任何反对神律法的引诱时，这就是罪。事实上，我们将那在人心里产生这欲望的堕落称为「罪」。因此我们教导，直到圣徒脱去这必死的身体，他们仍旧会犯罪；因在他们的肉体中常有那与公义争战的私欲。[e]甚至奥古斯丁自己也有时将之称为罪！他说：「保罗称那属肉体产生一切罪恶的欲望为『罪』。就圣徒而论，这罪在世上不再统治他们，到了天上堂就完全摆脱这罪。」他的这话承认，信徒们受肉欲的引诱就是犯罪。

11.在信徒身上，罪丧失了它的统治权；却仍居住在他们身上

[c]圣经记载神洁净祂教会一切的罪。祂借着洗礼应许教会得释放之恩，并使之在选民身上应验（弗五 26–27）。这话所指的是罪刑，而不是罪本身。神实践这点是借着重生祂自己的百姓，使罪不再在他们身上作王。因为圣灵赏赐他们征服罪恶的力量，使他们在这争战中得胜。然而，罪只是停止作王；却没有离开他们。因此，我们说，旧人和基督同钉十字架（罗六 6），而且罪的律在神儿女们身上被废去了（cf. 罗八 2），却仍有一些残迹；这罪的残迹不再统治他们，而是要使他们因意识到自己的软弱而谦卑。我们也承认，神不将圣徒的罪归给他们，并不表示罪不存在，而是神出于祂的怜悯如此行。这样，圣徒虽然仍是罪人并服在神审判之下，神却救他们脱离这罪刑。要证实这观点并不困难，因这是圣经明确的教导。难道有比保罗在罗马书七章中的教导更清楚的见证吗？首先，保罗在那里描述重生之人的经验（罗七 6）。我们在以上已证明过这点[ix]，并且奥古斯丁也以无懈可击的推论证明了这点[ix]。我略过不提保罗在这经文中如何使用「恶」和「罪」这两个字。即使我们的仇敌想用这两个字攻击我们，他们仍无法否认反对神的律法是邪恶的？谁会否认拦阻人行义是罪呢？总之，谁不会承认属灵的悲惨包含罪刑？然而，这一切都是保罗在这经文中对罪的描述。

此外，旧约中的律法也能帮助我们了解这点。因神的律法吩咐我们「尽心，尽性，尽意，尽力爱神」（申六 5；太二二 37）。既然我们的整个灵魂都应当充满对神的爱，我们确信，只要在人心里有丝毫引诱他偏离爱神归向虚妄的倾向，他就没有遵守这诫命。如何解释呢？情感突发的驱使、感官的感受、心智的思想——难道这一切不是灵魂的机能吗？既然这些机能容许虚妄和罪恶，难道不就证明人缺乏对神的爱吗？因此，人若不承认一切属肉体的私欲是罪，以及那刺激人的欲望本身是罪的源头[ix]，就是在否认违背律法是罪。

12.何谓「与生俱来的败坏」

[c]也许对一些人而言，人与生俱来一切的欲望都完全被神咒诅——尽管它们是造物主神亲自赏赐的——然而，这是荒谬的[ix]。我的答复是，我们所斥责的并不是神造人时赐给人与人受造时本性分不开的欲望，而是斥责那些大胆、不受约束，抵挡神管理的冲动。人一切的机能因本性的堕落都已受损，甚至他一切的行为都受混乱[ix]和不节制的影响。而且，既然人的欲望与这光景分不开，因此，我们推论这些欲望都是邪恶的。或简言之，我们的教导是人一切的欲望都是邪恶的，也因此都是罪，并不是因为是与生俱来的，而是因为它们不在神所指定的范围之内。此外，我们说人的欲望超过神的这范围，是因为没有任何纯洁或真诚的欲望能出于败坏、污秽的本性。

虽然这教导表面上似乎与奥古斯丁的大为不同，实际却非如此。他是因过于惧怕伯拉纠主义者（Pelagian）对他的羞辱，所以他有时避免使用「罪」这词。然而当他写道，罪的律仍在圣徒身上，只是罪刑已被免除时，就清楚

证明他的观点与我们的并非不一致[ix]。

13.奥古斯丁见证信徒仍有罪

[c]我们也要引用他其余的陈述，为了更清楚他的立场。在《驳犹利安》（*Against Julian*）这书中的第二卷，他说：「罪的律一方面因属灵的重生而被免除，另一方面仍存在圣徒的肉体之中。罪的律被免除乃是因神在重生信徒时免除了罪刑。但它仍留在人身上，因它激动与信徒作战的私欲」。他也说：「所以，罪的律也在大使徒保罗身上，虽然这罪在受洗时得赦免，却仍在他身上。」又说：「安波罗修将罪的律称为『罪孽』，他说罪刑虽在受洗时被免除，而罪本身却被存留下来。因情欲与圣灵相争是罪孽」（加五 17）。以及：「罪在它从前所辖制我们的罪刑上已失效；虽然是死的，但在人入土归天前，它仍旧搅扰我们。」第五卷中对此的论述更为明确：「心盲同时是罪、罪的刑罚、和罪的起因——它是罪，因使人不信神；它是罪的刑罚，因神用它来惩罚骄傲的人；它是罪的起因，因盲目的心导致人犯罪。同样，肉体的私欲，就是圣灵所抵挡的，也同时是罪、罪的刑罚、和罪的起因：它是罪，因私欲本身违背理性在人身上的统治；它是罪的刑罚，因它是不顺从神之人所应得的报应；它是罪的起因，因人的悖逆和本性借着私欲犯罪。」[ix]他在此毫不含糊的将之称为罪，因为他在此已反驳了伯拉纠（Pelagius）的异端，并证实了纯正的教义，就不再畏惧人的毁谤。同样，他在约翰福音的解经书中根据他的理解无可辩驳地论述道：你的肉体若顺服罪的律，你就当听从使徒的吩咐：「不要容罪在你们必死的身上作王，使你们顺从身子的私欲」（罗六 12）。他并没有说：「不要容它存在」，乃说「不要容它作王」。只要你活着，罪就必活在你的肢体内。但你至少可夺去它的王权。不可听从它的驱使。那些宣称私欲不是罪的人经常引用雅各布的这话支持他们的观点：「私欲既怀了胎就生出罪来」（雅一 15）[ix]。然而，我们能毫不费力的驳倒这点。因为，除非雅各布指的是恶行或本罪，否则连恶念我们都不可称为罪。但既因他称可耻和邪恶的行为是「私欲所怀的胎」，并以「罪」这词称呼它们，所以，私欲就是神所咒诅的恶行。

14.反驳圣徒完全无罪的幻想

[b]当今某些重洗派捏造了某种疯狂的经验取代了灵魂的重生。他们宣称，神的儿女们因已恢复无罪的光景，就无须治死肉体的私欲，只要随从圣灵的引领，在祂的带领下就永不会迷失。他们若没有公开狂傲地喧嚷他们的这教义，我们会认为任何人相信这个是不可思议的。他们的教义确实是古怪的！因此，那些说服自己将神的真理变为虚谎的人，因他们大胆的亵渎勇受这刑罚是应该的。难道人不需要选择诚实或虚谎、义或不义、良善或邪恶，美德与恶行吗？他们说：「诸如此类的选择都来自旧亚当的咒诅，而基督已救我们脱离了这咒诅。」如此，则淫乱和贞洁、诚实和虚谎、公平的交易和勒索就无两样。重洗派也说：「当除掉虚妄的畏惧，圣灵绝不致吩咐你作恶，只要你坦然无惧地将自己交付在祂的引领之下。」[ix]难道人不是应当对这可怕的教导感到震惊吗？然而，对于那些被疯狂的情欲所蒙蔽和丧失理智的人而言，这是极受欢迎的神学。

但请问他们所为我们捏造的是怎样的基督呢？以及他们所妄论的是怎样的圣灵呢？然而，我们所相信的基督和祂的圣灵是一致的，就是众先知所教导和福音所宣告的，而且这位基督并没有教导我们仇敌的那一套。圣经所启示的圣灵并不支持人谋杀、淫乱、酗酒、骄傲、纷争、贪婪，或欺哄；祂反而使人结出爱、谦卑、冷静、温和、平安、节制和真理的果子。圣灵并不轻浮——叫人毫不思考地冲动行事——反而是叫人有悟性，理智地辨别是非。圣灵必不会激发人放荡淫乱；祂反而使人辨别合乎或不合乎律法的事，教导人节制和仁爱。我们何需再多费力气反驳这禽

兽般的疯狂呢？就基督徒而论，神的灵并不是他们自己所幻想或别人所捏造的异象。他们反而从圣经上迫切的寻求关于圣灵的知识。圣经教导两件关于圣灵的 事。第一，神为了成圣我们赐下圣灵，洁净我们的污秽使我们顺服神的义。然而，除非我们约束这些人要我们放纵的私欲，否则我们无法顺服神的义。第二，虽然圣灵成圣洁净我们，但因我们仍在肉身之内，仍受许多罪恶和自己软弱的攻击。既因人是如此地远离完全，就必须坚定不移的奋进，天天与纠缠我们的罪恶争战。因而我们必须脱去自己的懒隋和草率，并要警醒，免得不知不觉地被肉体的诡计所征服。除非我们自信自己比使徒保罗更长进，因他仍被撒但的使者搅扰（林后十二 7）。神的能力因此在这使徒的软弱上更显得完全（林后十二 9），我们也能在保罗身上清楚看见肉体和灵魂真实的争战（cf. 罗七 6 ff.）。

15.哥林多后书七章十一节中对悔改的教导

c 保罗在对悔改的描述上列举出七个起因，或称结果或部份，不是没有理由的。这些是殷勤、自诉、自恨、恐惧、想念、热心、责罚（林后七 11）。我不作这些应当被称为起因或结果的判断，不应当被以为奇怪，因为，这两种称呼都有充分的根据。我们也能称它们为伴随悔改的情感。然而，即使我们将这些问题放在一边，也仍能白明保罗的含意，因此我们只要简洁地解释这经文。

保罗说：「依着神的意思忧愁就生出懊悔来」（林后七 10），从此就生出何等的殷勤。若有人因得罪神而深感对自己不满，也同时被驱使更加儆醒，免得自己落入魔鬼的陷阱，而偏离圣灵的引领，或开始感到自我满足。

接下来是「自诉」，这并不表示罪人为了逃脱神的审判或否认他得罪神或为自己的罪找借口；反而指的是罪人寻求洁净，所以他求告神的赦免，而不是自以为义。就如毫不顽梗的儿女承认自己的罪，恳求父母的饶恕，并为了得赦免就尽力证明他们并没有对父母不敬。简言之，他们自诉并不是为了证明自己的正直和无辜，惟独在乎得赦免。接下来是「自责」，就是罪人在内心叹息责怪自己，并对自己忿恨、承认自己的邪恶和对神的忘恩负义。

保罗在此「惧怕」的意思是，我们同时考虑到自己罪所应得的，和神对罪人严厉可怕的忿怒。如此，我们内心必定极为不安，这不安教导我们谦卑并使我们更为儆醒。若我们前面所提到的殷勤是出于这惧怕，可见这两者关系之密切。

我深信保罗用「想念」表明努力地尽自己的本分和乐意顺服，这也是知罪所产生的结果。这也与「热心」有关，因它表示神刺激罪人所产生的结果，他自问我犯了怎样的罪？若神没有发怜悯，我将会得到何等的报应？

最后是「责罚」。因我们对自己越严厉，越详细地省察自己的罪，我们就越盼望神恩待和怜悯我们。除此之外并无他法。人因惧怕神的审判而战兢，就在心里自我责罚。真敬虔之人都经历过以下的责罚，即羞耻、迷惑、呻吟、自恨，以及其它出于深深知罪的情感。然而，我们也必须学习自我节制，免得忧愁吞灭我们。因当人感到惧怕时常常落入绝望之中。而且撒但的诡计之一是，使人在深入地惧怕神时越来越落入忧郁的漩窝中，而无法自拔。那产生谦卑和不停止盼望得赦免的惧怕，不可能是太深了。然而，根据保罗的吩咐，罪人应当时时谨慎，免得他的忧虑变为失望，他的惧怕成为重担，至终灰心丧气（来十二 3）。因为在这情况下我们会离开那藉悔改呼召我们归向祂自己的神。伯尔拿（Bernard）对此的劝勉极有帮助：「对罪的忧伤是必要的，只要它不是持续不断的。我劝你们在

深感自己的恶行时，当伫足默想那来自神祝福的大平安。我们应当将蜂蜜与这茵蔯混和，它有益的苦味当与甘甜调和用来医治我们。当你默想自己的卑微时，当同时默想神的良善。」[ix]

（悔改的果子，圣洁的生活，认罪和得赦免；一生都需要悔改，16-20）

16.外在和内在的悔改

[b]我们现在能更明白悔改之果实的性质：对神敬虔的本份、对人的爱，以及一生中的圣洁。[e]简要地说，人越认真地以神律法的标准监察自己的生活，就会越真实地表现出悔改之果。所以，圣灵在激励我们悔改时，常常提醒我们逐条的律法，也提醒我们第二块石版要求人所当尽的本分。又有时圣灵先斥责人心的污秽，之后教导人何为真实悔改的果子，稍后，我即将教导读者们基督徒如何过悔改的生活[ix]。先知们也常常讥笑那些企图以仪式平息神忿怒的愚昧人，有时他们也直接教导外在正直的行为不能证明真悔改，因为神鉴察人心，但我在此不打算引用先知的见证。因为任何对圣经有一般了解的人不需要别人教导他，为了讨神喜悦人必须从心里悔改[ix]。先知约珥的这经文能极大的帮助我们明白圣经在这方面的教导：「你们要撕裂心肠，不撕裂衣服」（珥二 13）。雅各布书中也简洁的表达出这两方面劝勉，「有罪的人啊，要洁净你们的手！心怀二意的人啊，要清洁你们的心！」（雅四 8），雅各布先提及外在的方面，之后指出真悔改的原则：即人必须洁净内心的污秽，好在内心建立敬拜神的祭坛。

[c]此外，我们在私下当采用一些外在的方式，或虚己或驯服自己的肉体，之后藉这些行为公开地见证自己的悔改（林后七 11）。而且这些行为来自于保罗所说的「责罚」（林后七 11）。这些是忧伤之灵的特征：懊悔、呻吟、流泪；离弃夸耀、假冒为善，和一切世俗的宴乐。那深感肉体的悖逆是何等邪恶的人会设法治死肉体。而且，那认真考虑过违背神律法是何等大罪的人，直到他虚己归荣耀给神，他就不得平静。

古时的神学家在讨论悔改所结的果子时，常常提到这种责罚的方式[ix]。虽然他们没有教导这些方式本身能产生悔改——我请读者们在此原谅我提出自己的观点——我个人认为他们过于看重这种责罚的方式。若任何人理智地思考这点，我深信他也必同意我的观点，即他们在两方面过于看重这些方式。当他们极力的劝勉和过于夸大肉体责罚的功效时，就使得百姓更热心地接受这些方式；但他们也因此模糊了真悔改所在乎的。其次，他们过于严厉的惩戒与神对待教会的温柔极不相称。我们将在后面讨论这一点[ix]。

17.我们不应当认为外在的补赎礼能证明真悔改

[b]有些人当他们看到圣经记载人在流泪、禁食、炉灰之中懊悔时，特别在约珥书中（珥二 12），就认为禁食和流泪证明真悔改[ix]。我们必须澄清他们的这误解。约珥书所记载的一心归向神、撕裂心肠而不撕裂衣服，才是真诚的悔改。圣经并没有记载流泪和禁食是悔改必然的结果，而是在某种特殊的情况下是恰当的宣泄。约珥因预言犹太人即将面临极大的灾祸，就劝他们要平息神的忿怒；不但要悔改，也要表现自己的悲恸。就如一位被指控有罪的人，常留着长须、蓬头、穿麻衣，为了感动法官施怜悯；照样，当犹太人被传唤到神的审判台前时，求告神在他们悲惨的光景中怜悯他们是应当的。虽然当时披麻蒙灰是悔改恰当的表现，并且，现在当神似乎要降灾祸给我们时，我们流泪禁食也是悔改恰当的表现。当神使我们面临任何危害时，祂就在宣告祂的报应即将临到我们身上。所以，先知劝百姓流泪禁食是应当的——就是劝他们表现有罪之人的忧伤，因为先知稍前才说到他们的恶行即将受审。

照样，现今教会的牧师当他们看到神即将降祸时也应当呼吁信徒，劝他们趁早禁食哭泣；只要——并且这是我的重点——他们总是更迫切地劝他们当「撕裂心肠，不撕裂衣服」（珥二 13）。无疑，悔改不一定包括禁食，反而是面临灾祸时人所当尽的本分。因此，当基督教导使徒在祂升天后需要哀恸禁食时，也在教导哀恸和禁食的关系（太九 15）。我所指的是众人的禁食，因为敬虔之人应当一生过节制谨守的日子，藉此某种不断禁食的态度在世上生活。在我论到教会的惩戒时[ix]，我将再详细讨论。

18.在神和人面前认罪

[e]然而，我要在此补充：若我们用「悔改」这词表示外在的认罪，就偏离了以上所教导悔改的真意。因悔改并不是归向神，而是认罪和求告神为了逃避审判和定罪。所以「披麻蒙灰悔改」（太十一 21；路十 13）是当神因我们的大罪向我们发怒时表示我们的自恨。这种认罪的确是公开的，因察觉神必临到我们的审判而在天使和世人面前定自己的罪。当保罗责备那些纵容己罪之人的懒惰时，说：「我们若是先分辨自己，就不致于受审」（林前十一 31）。虽然我们无需常常在人面前悔改，然而，私下向神认罪是真悔改不可少的。因我们若期待神赦免我们所纵容和掩饰的罪，是极不理智的。

我们不但应当天天承认我们所犯的罪，我们更需要认我们的大罪，藉此回想我们所犯过几乎已被我们遗忘的大罪。在这方面戴维是很好的榜样。当他对他最近所犯的大罪感到羞愧时，他追溯省察自己直到胎儿时期，并承认就在那时他是败坏污秽的（诗五一 3－5）。他这样做并不是在为自己辩护，就如许多人隐藏在众人中将自己的罪推卸他人想逃脱刑罚。戴维却非如此。他公开承认自己的大罪，也承认从出生开始他就不断的罪上加罪。戴维在另一处也省察自己从前所犯的罪，甚至求神怜悯他幼年的罪愆（诗二五 7）。若我们在罪的重担下呻吟、为自己的恶行痛哭寻求神的赦免，这就证明神已使我们醒悟。此外，我们也应当分辨，神吩咐我们常常当行的悔改，和使已羞辱地跌倒，或放荡地陷入大罪，或悖逆不服神之轭的人醒悟的悔改。常常圣经所劝人的悔改是后一类某种出死入生的现象。而且当其提到一些已经「悔改」的人时，意思是他们已从偶像崇拜或一样可怕的大罪中归向神。为此，保罗说他为那些「犯罪，行污秽、奸淫、邪荡的事不肯悔改」之人忧愁（林后十二 21 p.）。我们应当留意这两者之间的区别，免得当我们听到神只有有效地呼召少数人悔改时，就变得不在意，而误以为神并不那么在乎我们治死肉体。因为那些不断搅扰我们的私欲和我们再三所犯的罪都不允许我们在治死肉体上松懈。因此，魔鬼所引诱离弃神并以致命的陷阱所缠住之人所当行特殊的悔改，与信徒因自己败坏的肉体一生在神面前所当行的悔改不同。

19.悔改和赦罪密切的关系

[b]既然——并且这是显而易见的——[b(a)]整个福音都包含在悔改和赦罪这两个术语中，不就证明神白白地称祂的选民为义，为了同时藉圣灵的成圣使他们过圣洁的生活。[a]施洗约翰，神所差遣在基督前面预备道路的使者（太十一 10）宣告：「天国近了，你们应当悔改！」（太三 2；太四 17. Vg.）。他呼召他们悔改同时也表明他吩咐他们承认自己是罪人[ix]，以及们一切的行为在神面前受咒诅，好使他们一心切慕治死肉体和圣灵所赏赐的重生。他借着宣告神的国，呼召他们信主。因他所教导即将降临的神的国在乎罪得赦免、救恩、生命，以及神在基督里所赏赐我们的一切。因此其它福音书的作者也记载：「约翰来了……传悔改的洗礼，使罪得赦」（可一 4；路三 3）。难道这不就是吩咐那些担当罪恶重担之人应当归向主，并盼望自己的罪得赦和蒙救恩吗？基督自己在开始传道时也这样教导：「神的国近了。你们当悔改信福音！」（可一 15 p. ）。首先，祂宣告神已藉祂打开怜悯之宝藏的门；然后祂

吩咐人悔改；最后劝人信靠神的应许。因此，当基督说：「基督必受害，第三日从死里复活，并且人要奉祂的名传悔改、赦罪的道」（路二四 26，46－47）时，就在告诉我们福音的总纲。在基督复活之后，使徒这样传道：「神……将基督高举……将悔改的心和赦罪的恩赐给以色列人」（徒五 30－31）。当人借着福音的教导发现他们一切的思想、情感，和行为努力都是败坏和邪恶的，这才是奉基督的名所传的悔改。因此，若他们想要进天国就必须先重生。当人们被教导神使基督成为我们的智慧、公义、圣洁，和[b(a)]救赎（林前一 30），并藉基督的名我们能在神面前被白白称义，这就是传罪得赦免。[b]既然这两种恩典都是凭信心领受的，就如我在以上所证明的那样[ix]，然而，既因信心正确的对象是神的良善，而且罪藉此得以赦免，我就有必要将悔改和赦罪仔细地作区分。

20.悔改在何种意义上是得赦免的先决条件

[a]恨恶罪，就是悔改的开始，使我们先认识基督，因基督惟独将自己启示给贫穷、可悲、呻吟、劳苦担重担、饥渴，以及在忧伤痛悔中的罪人[b(a)]（赛六一 1－3；太十一 5，28；路十 18）。所以，我们若想常在基督里，就必须努力的追求悔改，一生专心悔改，直到离开这世界。[b]因基督来是要召罪人，是要召他们悔改（cf. 太九 13）。祂奉差遣祝福不配的人，也是要他们离弃自己的恶行（徒三 26；cf. 五 31）。圣经充分地证明这点。为此，当神提供人赦罪时，祂经常同时吩咐他们悔改，暗示祂的怜悯是领人悔改的。神说：「你们当守公平，行公义；因我的救恩临近」（赛五六 1 p.）。「必有一位救赎主来到锡安——雅各布族中转离过犯的人那里」（赛五九 20）。「当趁耶和华可寻找的时候寻找祂，相近的时候求告祂。恶人当离弃自己的道路；不义的人当除掉自己的意念。归向耶和华，耶和华就必怜恤他」（赛五五 6－7 p.）。「所以，你们当悔改归正，使你们的罪得以涂抹」（徒三 19）。然而，我们必须留意，神设立这先决条件并不是说我们的悔改是我们得赦免的根据，而是既因神定意怜悯人为使人悔改，就向人指明蒙恩的条件。因此，只要我们仍被囚在肉身之中，我们就必须不断的与自己败坏本性的污秽争战，甚至与我们与生俱来的性情争战。柏拉图（Plato）曾说过，哲学家的生命在于默想死亡[ix]；[a]但我们可以更真实的说，基督徒的生活在于不断努力治死肉体，直到肉体被完全治死为止，并且神的灵在我们心中作王。所以，我认为那已学会对自己不满的人算是在敬虔上有很大的长进，但也不可因这不满就伫足不前，反要藉此投靠神并渴慕祂，使自己在神将他嫁接在基督的生命和死亡后，能留意一生悔改。显然，真正恨恶罪恶的人必定如此行。因为，除非人先热爱义，否则就不会恨恶罪[ix]。[a]这论点不但容易理解，也是最符合圣经真理的。

（不悔改或不得赦免的罪， 21–25）

21.悔改是神白白的恩赐

[e]再者，我相信以上的教导已明确地证明悔改是神特殊的恩赐，所以无须长篇大论再对之加以解释。因此，教会赞美神的这恩赐，甚至欢喜神「赐恩给外邦人，叫他们悔改得生命」（徒十一 18；cf. 林后七 10）。保罗也劝提摩太当对非信徒宽容和温和：「或者神给他们悔改的心……叫他们可以醒悟，脱离魔鬼的网罗」（提后二 25－26）。事实上，神宣告祂喜悦万人归正，也劝众人归正。然而归正的果效完全在于重生人的圣灵。因为创造人比给人披上更完美的本性容易。所以，在重生的事工上，人被称为：「神的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的」，不是没有理由（弗二 10，cf. Vg.）。神以重生的灵拯救祂一切所愿意拯救的人脱离死亡。这并不是说悔改是救恩的起因，而是说悔改与信心和神的怜悯是密不可分的，就如以赛亚的见证：「必有一位救赎主来到锡安——雅各布族中转离过犯的人那里」（赛五九 20）。

这是不改变的事实：谁真诚敬畏神，谁就是圣灵已动工拯救的人。所以，在以赛亚书中，虽然信徒们埋怨并后悔神离弃了他们，然而，其实神刚硬人心才证明人是被遗弃的（赛六三 17）。当使徒说被遗弃之人没有得救的盼望时，他的理由是「不能叫他们重新懊悔了」（来六 4－6 p.）。显然，当神重生一切祂不喜悦灭亡的人时，同时也向他们彰显父亲般的爱，并以和蔼面容的光辉吸引他们归向自己。另一方面，神刚硬那些罪不得赦免被遗弃之人，并向他们发怒。

使徒以这种报应警告大胆背道的人，因他们抛弃了对福音的信心、取笑神、藐视祂的恩典、亵渎和践踏了基督的血（来十 29），甚至竭尽所能将基督重新钉在十字架上（来六 6）。使徒在这里的意思并非如某些苛薄之人所说，一切故意犯罪的人没有得救的盼望[ix]。反而他的意思是背道是无可推委的，所以神如此严厉地报应亵渎藐视祂的人并不足为怪。[b]使徒教导：「论到那些已经蒙了光照、尝过天恩的滋味、又于圣灵有分，并尝过神善道的滋味、觉悟来世权能的人，若是离弃道理，就不能叫他们从新懊悔了。因为他们把神的儿子重钉十字架，明明地羞辱祂」（来六 4－6）。也教导：「因为我们得知真道以后，若故意犯罪，赎罪的祭就再没有了」（来十 26）。

这两处经文也是古时诺窪天派（Novatian）所利用来支持他们疯狂的异端。历史上某些敬虔之人误解这些经文过于严厉的警告，而拒绝相信希伯来书是圣经的一部份[ix]，虽然这书信在各方面都表现使徒的精神。但既因与我们争辩的人接受希伯来书属圣经，所以要证明上述经文并不支持他们的谬论是轻而易举的。 首先，使徒必定是同意主所教导的，主说：「人一切的罪和亵渎的话都可得赦免，惟独亵渎圣灵，总不得赦免……今世来世总不得赦免」（太十二 31－32；可三 28－29；路十二 10）。[e(b)]除非我们认为希伯来书的作者反对基督对赦罪的教导，否则我们就得相信使徒也接受基督的教导。由此可见，只有一种不得赦免的罪，因这罪出于人的癫狂而非软弱，就清楚证明他是被鬼附的人。

22.不得赦免的罪

[b]然而，为了解决这问题，我们应当考察这永不得赦免可憎之罪的性质。奥古斯丁曾将之定义为至死顽梗不化，不信神的赦免[ix]；然而，这定义与基督所说的不完全一致（太十二 31－32）。基督对此的定义是，不得赦免的罪是人一生中一次性所犯下的。而奥古斯丁的定义是，这是人至死顽梗不化的光景。也有人说亵渎圣灵就是嫉妒蒙恩的人[ix]。但我不知道他们如此说的根据何在。

然而，我们应当对这词下一正确合乎基督所说的定义。当我们用圣经来证明这定义，就能确知这是无可辩驳的。我说，当人在神真理的光照，无法以无知作借口，恶意地抵挡这真理，这就是亵渎圣灵。他们的抵挡本身就是亵渎圣灵。因为基督为了解释祂所说的话又接着说：「凡说话干犯人子的，还可得赦免；惟独说话干犯圣灵的，不得赦免」（太十二 32，31，Vg.；cf. 路十二 10；可三 29）。马太以「干犯圣灵」，代替「亵渎圣灵」[ix] 。

然而，人怎能亵渎人子而不同时亵渎圣灵呢？人有可能因无知而下意识地攻击神的真理。或人因无知而咒骂基督，但若神向他们启示真理，他们就不会故意抹煞这真理，也不会在知道基督是神的受膏者后攻击祂。这类人所冒犯的是父和子。照样，当今有不少的人极恶毒地咒骂福音的教导，但若他们确知这是福音，就会一心一意地敬畏之。

至于那些虽然确知他们所抵挡和辱骂的就是神的真道，却仍旧攻击的人，就是圣经所说亵渎圣灵的人，因他们所抵挡的就是圣灵的光照。当时的一些犹太人就是如此，他们虽然无法反驳圣灵藉司提反所说的话，却仍旧极力攻击（徒六 10）。无疑，当中有许多人是受对律法热忱的驱使而攻击，然而，也有其它人是因恶意的亵渎兴起与神作对；也就是攻击他们确知是出于神的教义。主所斥责的法利赛人也是如此，他们为了削弱圣灵的大能而以「别西卜」这称呼毁谤基督（太九 34；十二 24）。人大胆任意妄为地故意辱骂神的名，就是亵渎圣灵。当保罗宣称他蒙怜悯是因他所做的是在不信不明白的时候做的，就暗示这点（提前一 13），否则他就不能蒙神的恩惠。保罗之所以得赦免是因他的不信乃出于无知，因此，若明知而不信就是不得赦免的罪。

23.如何解释「不能从新懊悔」

[e(b)]你若留意就会明白，使徒说的并不是人一、两次的悖逆，而是指被遗弃之人以悖逆的本性弃绝救恩。[e]难怪约翰在他的书信中宣告，从选民中出去的人是不得神赦免的（约壹二 19）！[b]因他所谈论的对象是那些自以为在离弃基督教后仍能再归回的人。约翰为了反驳他们的这极为有害的谬论，就说那些明知却故意拒绝真道的人不可能重归真道。然而，弃绝真道的人并不是那些过放荡不节制的生活违背神话语的人，而是那些故意弃绝神完整教导的人。所以，诺洼天派的谬误在于对「离弃」和「犯罪」这两词的解释上（来六 6；十 26）。他们将「离弃」解释为，人在受了神律法的教导：不可偷盗和淫乱后，仍不离弃偷盗或淫乱[ix]。然而我的解释是，圣经在这里指的是人的整个生命与神的话语相背；[d]并不是指人某次的跌倒，而是指人完全地离弃神，彻底的背道。[b]因此当他论到那些在蒙光照、尝过天恩的滋味、又与圣灵有份并尝过神善道的滋味和觉悟来世权能的人（来六 4－5）时，他的意思是那些故意扑灭圣灵光照，在尝过天恩的滋味后又将之吐出，拒绝圣灵的成圣，践踏神的道和来世权能的人。为了进一步解释何谓故意的亵渎，使徒在另一处经文中又明确的加上「故意的」[ix]这词来描述之。当他说在人得知真道以后，若故意犯罪，赎罪的祭就再没有了（来十 26）时，他并不是在否认基督的献祭不断地除掉众圣徒的罪孽。因为，几乎整个书信在解释基督祭司的职份时都巧妙地宣告这真理。他的教导反而是，当人弃绝基督的这献祭时，就再没有别的献祭了。而且，当人明确否决福音的真理时，就是弃绝基督的献祭。

*24.不得赦免的人也是无法悔改的人**

[b]对于某些人而言，人若求告神的怜悯并投靠祂为避难所，却仍不蒙赦罪，这似乎与神的怜悯有冲突。这是容易答复的。因希伯来书的作者并非说，人若归向神他的罪就不得赦免，他反而否定这种人会悔改，因为神根据祂公义的审判，因他们的忘恩负义以永远的瞎眼报应他们。

他后来用以扫的例子来解释这点，也与我们的教导毫无冲突：以扫虽然流泪号哭切求挽回长子的名份，却是徒然（来十二 16－17）。先知的警告也有同样的教导：「他们呼求我，我也不听！」（亚七 13）。因他们的呼求并不表示真归正或求告神，只是表示不敬虔之人在逆境中的担忧，迫使他们开始在乎他们从前所漠不关心的，即他们一切的益处都倚靠神的帮助，然而与其说他们求告这帮助，不如说他们在呻吟这帮助已离弃了他们。先知所说的「呼求」（亚七 13），以及使徒所说的「号哭」（来十二 17），只是表示恶人在绝望中所经历到可怕的折磨。

[e]以上的事实值得我们留意：否则神就背乎自己，因祂藉先知的口宣告祂必怜悯一切悔改的罪人（结十八 21－22）。就如我以上所谈论的[ix]，显然，除非人先蒙恩，否则他的心不会改变。而且，神所赏赐一切求告祂之人

的应许必不落空。但被遗弃之人明知他必须求告神脱离他的逆境，却在神亲近他时逃离，所以，即使他们号哭呼求，我们也不能将这盲目的呼求称为「归正」或「祷告」。

25.虚假和真实的悔改

[e] 既然使徒否认虚假的悔改能平息神的忿怒，那么，也许有人会问，为何亚哈王蒙赦免逃脱神对他的审判呢？因为他晚年时的行为似乎证明他只是因害怕而求告神（王上二一 28–29）。他的确披上麻衣，将灰扬在身上，睡卧在地上（王上二一 27），并且，圣经也记载他在神面前虚己；但他的心却仍旧顽梗充满恶毒，即使撕裂衣服也毫无用处。然而，神却的确转意怜悯他。

我的答复是：「假冒为善的人有时暂时得释放，然而神的烈怒仍在他们身上，而且，这怜悯并不是为了他们的缘故，而是用作榜样教导众人。听啊！虽然神减轻了亚哈的惩罚，这对他有何益处呢？只不过使他在世上没有感受到神的烈怒罢了。因此，神的咒诅虽然是看不见的，却仍在他的家中，至终，他也灭亡了。

以扫的情形也是如此；他虽然被神拒绝，但他的哭泣却获得了暂时的福份（创二七 40）。然而根据神的圣言，属灵的产业只能临到两兄弟其中之一。所以，神拒绝以扫而拣选雅各布，就证明以扫被排斥在神的怜悯之外；以扫所获得的只是肉体上的安慰：领受天上的甘露、地上的肥土（创二七 28）[ix]。

以上的教导应当作为我们众人的借镜，使我们努力寻求真诚的悔改，因为，无疑神必赦免一切真心归向祂的人，特别因神怜悯不配、对自己不满的人。以上的例子也教导我们，一切硬着颈项、心里刚硬、顽梗不化的人，现在不理会和藐视神的警告，将来，神所警告的必临到他们。神也常常向以色列人伸手，使他们脱离灾难，尽管他们的呼求是虚假的，并他们的心是诡诈弯曲的（诗七八 36–37），也尽管神在诗篇中埋怨他们立刻又重蹈覆辙（57 节）。因此，神以这样的温柔喜悦使他们真诚的归正或叫他们无可推诿。但神暂时不施行审判，不一定表示神就永远不施行审判，祂反而有时在后来更严厉和加倍地审判他们，为了证明祂何等厌恶他们的虚伪。然而就如我以上所说，神却同时表示祂乐意赦罪，为了鼓励敬虔之人改善自己的行为，并更严厉地定那些用脚踢刺之人的罪。

[ix] 加尔文和他中世纪的前辈神学家们都用 “*Poenitentia*” 这一词代表悔改和补赎礼这两个术语。加尔文在 III. 4. 5，Ⅳ. 19. 14–17 中讨论教会的补赎礼；他在 IV. 12 中讨论教会的惩戒。这章讨论悔改与信心彼此的关系。加尔文在第九章中将悔改和重生相提并论。

[ix] 加尔文在这里的教导表示他和 Bucer 一样看重悔改。参阅 Bucer 的 *In sacra quatuor Evangelia enarrationes* (edition of Geneva, 1543, fo. 97b). 加尔文告诉我们他惊讶于他居然在讨论称义之前，首先讨论悔改的目的是要借着证明惟独以信称义与成圣彼此的关系强调以信称义的重要性。Niesel 说虽然他的这次序延后了天主教对他的攻击，然而这次序仍有很好的神学影响：*The Theology of Calvin*, p. 130.

[ix] 信心先于悔改也是悔改的起因是改革宗信仰的教义。加尔文在他的解经书约一 13 和别处与其他的神学家强调这次序。参阅 3. 2:1, note 3. Melanchthon, *Loci communes* (1521), ed. Engelland, *Melanchthon’s Werke in Auswahl* II. 1:112–114, 149 f.; tr. C. H. Hill, *The Loci Communes of Philip Melanchthon*, pp. 202 ff., 249 f.

[ix]参阅第二段最后的几句话以及路德的 *Ninety-five Theses* (1517) l: *"Christus . . . omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit"* (Werke WA 1. 233); Augsburg Confession, art. 12.

[ix] *"Ad resipiscentiam."* 参阅下面的第五段。加尔文在那里将 *resipiscere* （醒悟过来）与（太三 2）的 *poenitentiara agree* 这两个动词相提并论(参阅下面的脚注 15)。

[ix]阿奎那, *Summa Theol.* 2 2ae. 19:2, 8。阿奎那在此讨论「最初的惧怕」与「儿女」、「奴隶」、「属世」的惧怕彼此的关系；tr. 150 11. 311 ff., 321 f.。

[ix]参阅 CR VII. 56, and Zwingli, *Opera*, ed. M. Schuler and J. Schulthess, 3. 388 (tr. *Selected Works of Huldreich Zwingli*, ed. S. M. Jackson, p. 178).

[ix]Loyola, *Spiritual Exercises*, sections on penance, e.g., First Week, sec. 82, on exterior and interior penance (*The Spiritual Exercises of St. Ignatius*; tr. L. J. Puhl, p. 370).

[ix]墨兰顿在他的 *Loci communes* (1521) 中使用这两个术语，(ed. Engelland, op. cit., p. 149; tr. Hill, op. cit., pp. 249 f.). 参阅 Apology of the Augsburg Confession 12. 26 *(Bekenntnisschriften der Evanffelisch—Lutherischen Kirche)*, p. 257, note 2。

[ix]加尔文在这里对「快乐」(*laetitia*) 的使用与 Bucer 的教导相似，*In sacra quatuor Evangelia enarrationes: "Certe longe plus mellis quam fellis, laetitiae quam tristitiae obtinens"* (1543 edition, fo. 33b)。

[ix]Bucer 以同样的方式分辨律法之下和福音之下的悔改 (*op. cit., loc. cit.*)。墨兰顿与加尔文同样用扫罗和犹大的比方解释悔改。他说「犹大与彼得的懊悔惟一的差别是彼得的懊悔包括信心在内」。参阅 *Apology of the Augsburg Confession* 12. 8 (*Bekenntnisschriften der Evangelisch—Lutherischen Kirche*, p. 254; 参阅 p. 258; *Concordia Triglotta*, pp. 254 f.).

[ix]墨兰顿, *Apology, loc. cit.* 参阅加尔文的 Comm. Acts 2:37－38。

[ix]墨兰顿, *Apology, loc, cit.*, citing Saul, Judas, and Peter; Bucer, *op. cit., loc. cit.,* citing the prodigal son and Acts 2:37。

[ix]加尔文在他的 Comm. Psalms 的序言中很有意思地指出虽然他的归正不是在年幼发生的，却仍然是「突发的」。(参阅 150 23. 51.) 他在此用「归正」这一词描述悔改。加尔文将悔改视为一辈子的事。

[ix]参阅 Bucer, *op. cit.*, 1536 edition, p. 85; 1543 edition, fo. 33b.

[ix] "*Monet cum Deo esse negotium.*" 参阅 Introduction, pp. li ff.; 3. 3. 16; 3. 7:2; 3. 20:29; 4. 11:2.

[ix]参阅上面的脚注 1。加尔文在这里教导重生是神更新祂在人身上已被败坏的形像。他在 1539 年的版本中扩大了这段为了强调灵魂与肉体的争战，以及强调属血气的人与重生之人的不同点。参阅 OS 4. 63，W. Niesel, *The Theology of Calvin*, pp. 128 f.

[ix]Frederick Staphylus (1512－1564) 是一位 Wittenberg 的校友。他之后攻击信义宗主义 (Lutheranism) 和墨兰顿，他从前的教授 (1553)。他也写了一个作品批评宗教改革，*Theologiae Martini Lutheri trimembris epitome* (1558)。加尔文在这里引用的话来自这作品。这作品是 Staphylus 总作品其中的一册：*In causa religionis sparsira editi libri, in unum volumen digesti* (Ingolstadt, 1613), Part 2, col. 35。

[ix] "*fomes.*" 这字的原意是「引火物」或「点燃木头」，然而（创三七 8 [武加大译本]）的翻译、特土良、奥古斯丁，以及其他的教父用这个字表达犯罪的诱惑。在经院学派的神学中这是众所周知的术语，意思是人在这一辈

子无法完全抵挡或根除的罪性。Lombard, *Sentences* 2. 30:7 f.; 2. 22:(MPL 192. 722,726 f.); Aquinas, Summa Theol. 2ae. 74. 3, reply to obj. 2。

[ix]奥古斯丁，*Against Two Letters of the Pelagians* 4. 10:27; 4. 11:31 (MPL 44. 629 – 632, 634 – 636; tr. NPNF 5. 429, 432 f.); *Against Julian the Pelagian* 1. 1:3; 2. 2. 5 – v. 14; 2. 8:23; 2. 9:32 (MPL 44. 642, 673 – 675, 688 ff., 695 f.; tr. FC 35.56 f., 59 ff., 68 ff., 82 – 99).Barth and Niesel 提出奥古斯丁在这主题上所引用之教父的话。参阅 Cadier, *Institution* 3.. 77, note 4。

[ix]"*Concupiscentiis.*" 参阅奥古斯丁，*John's Gospel* 41:8, 10 (MPL 35. 1698; tr. NPNF 7. 232 f.); *On the Merits and Remission of Sins* 2. 7:9 (MPL 44 – 156; tr. NPNF 5. 47 f.); *Against Julian* 2. 1:3; 2. 5:12 (MPL 44 – 673, 68.0; tr. FC 35. 57, 70f.); *Against Two Letters of the Pelagians* 3. 2:5 (MPL 44. 590f.; tr. NPNF 5. 404). 这段下面的引用来自奥古斯丁的 *Sermons* 155. 1 (MPL 38. 841; tr. LF *Sermons* 2. 747 f.)。

[ix]22. 2. 2:27.

[ix]奥古斯丁，*John's Gospel* 41:11 (MPL 35. 1698; tr. NPNF 7. 234); *Sermons* 154. 1 (MPL 38. 833 f.; tr. LF *Sermons* 2. 735); *Against Julian* 3. 26:61 f. (MPL 44. 733 f.; tr.FC 35. 160 fl.). 参阅 4. 15:1, note 20.

[ix]"*Quem fomitem appellant.*" 参阅上面的脚注 19。

[ix]参阅 J. Fisher, *Assertionis Lutheranae confutatio* (1523), p. 150.

[ix]"avtaxia."

[ix]奥古斯丁，*Against Two Letters of the Pelagians* 1 13:27; 3. 3. 5 (MPL 44. 563, 590f.; tr. NPNF 5. 385 f., 404). 参阅 also his *On the Merits and Remission of Sins* 1. 39:70 (MPL 44. 150 f.; tr. NPNF 5. 43); *Against Julian* 2. 1:3; 2. 4:8; 2. 5:12; 6. 19:61 (MPL 44. 673, 678 f., 682, 860; tr. FC 35.57, 65 f., 70f., 372).

[ix]Ambrose, *On Isaac or the Soul* 8:65 (MPL 14. 553; CSEL 32. 688); Augustine, *Against Julian* 2. 9:33; 5. 3. 8 (MPL 44. 696, 787; tr. FC 35. 95, 247 ff.)。

[ix]奥古斯丁，*John's Gospel* 41:12 (MPL 35. 1698; tr. NPNF 7. 234). 参阅上面的脚注 25。

[ix]参阅加尔文对 Quintinists 对重生这教义之异端的描述。Quintinists 是放纵派中较极端的一些人：*Contre la secte des Libertins* 18(CR 7. 200 ff.)。

[ix]Bernard, *Sermons on the Song of Songs* 11:2 (MPL 183. 824 f.; tr. Eales, *Life and Works of St. Bernard* 4. 55).

[ix]3. 6 – 10.

[ix]参阅上面的六段，脚注 16。

[ix]加尔文在这里的 "*vetusti scriptores*" 也许是指教父和一些中世纪补赎礼手册（*libri poenitentiales*）的作者。这些手册所教导自我处罚的方式有时相当地厉害。参阅 J. T. McNeill and H. M. Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, pp. 5, 30 ff. 142 ff., 258 ff., 348.

[ix]4. 12:8 – 13.

[ix]Jerome, *Commentary on Joel* 2:12 (MPL 25. 967).

[ix]4. 12:14 – 21.

[ix]Bucer, *In sacra quatuor Evangelia enarrationes* (1536 edition, pp. 35, 85, 259).

[ix]3. 3:1.

[ix]Plato, *Apology of Socrates* 29 A, B; 4x C, D; *Phaedo* 64 A, B; 67 A－E; 8 (LCL Plato 1. 106 f., 142 ff., 222 f., 232－235, 280 ff.).

[ix] *"Nisi prius iustitiae amore captus."* 参阅路德, *Letter to J. Staupitz*, May 30, 1518: *"Quod penitentia vera non est, nisi quae ab amore iustitiae et Dei incipit"* (*Werke* WA 1. 5－5; *O. Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung*, 2d ed., p. 10; tr. *Works of Martin Luther* 1. 40); 路德, *Sermon on Repentance* (*Werke* WA 1. 320).

[ix]参阅 1 Clement 2:3. 加尔文在他的一个作品中这样指控 Anabaptist：*Brief Instruction Against the Anabaptists* (CR 7. 73 f.). 参阅 the Anabaptist articles of Schleitheim, quoted and answered by Zwingli (Zwingli, *Opera*, ed. M. Schuler and J. Schulthess, 3. 390; tr. S. M. Jackson, *Selected Works of Huldreich Zwingli*, pp. 180 f.; tr. J. G. Wenger from the German text, "The Schleitheim Confession of Faith," *Mennonite Quarterly Review* 19 [1945], 148). 参阅 4. 16:1, note 2.

[ix]与特土良同时代的 Montanists 和之后的 Novatians 都用（来六 4－6）支持他们不允许背道的人行补赎礼的教条。这也是为什么教会犹豫把希伯来书包括在圣经正点之内的原因之一。Filaster of Brescia [d. ca. 397], *De heresibus* 61 [margin 89]; MPL 12. 1202) for the delay in according canonical status to Hebrews. 参阅 J. Moffatt, *International Critical Commentary: Hebrews*, pp. 18, 20。当特土良成为 Montanist 后，他对这处经文的解释也是背道的人对悔改无能为力，因此不应该被准许行补赎礼。

[ix]奥古斯丁, *Unfinished Exposition of the Epistle to the Romans* 22 (MPL 35. 2104); *Letters* 185. 1. 49 (MPL 3.3: 814; tr. FC 12. 188 f.).

[ix]奥古斯丁, *Sermon on the Mount* 1. 22. 73 (MPL 34. 1266; tr. NPNF 6. 30 f.); Bede, *Exposition of Matthew's Gospel* 2. 12 (MPL 92.63).

[ix] "*Ponit Spiriturn blasphemiae*" (VG, "*esprit de blaspheme*")，这与 Froben 和 Basel (1538) 对太一 31 的翻译一致。希腊文是 tou/ pvenv,atpj blasfhmi,a 字面的翻译是「对圣灵的亵渎」。

[ix]到目前为止我们找不到任何证据能证明 Novatians 真的有这样说过，然而 Cyprian 指控诺 Novatians 将背道与亵渎圣灵的罪相提并论 (MPL 35. a304)。参阅 O. D. Watkins, *A History of Penance* 1. 17, 132－221.

[ix] " *Voluntarie.*"

[ix]上面的第 21 段。

[ix]加尔文在此的解释（以及他在 Comm. Gen. 27:38, 39 的解释）与 LXX 和 Vg. 的翻译一致，即以扫的整个祝福都归于雅各布。请参阅 (来十一 20)。

[e]第四章

经院哲学家们对悔改的谬论与纯正的福音截然不同；

论认罪和赎罪

（根据圣经检视经院哲学家对认罪和痛悔的教导，1–6）

1.经院哲学家对补赎礼的教导

[a]我现在要开始讨论经院哲学家对于悔改的教导。我将尽量简短地叙述，我并不打算详细反驳所有的谬论，否则这书就永无完成之日。他们所以著述众多的书讨论这简单明了的问题，只要你试着步入他们的泥沼中，你就无法再回头。

首先，他们对悔改的解释充分证明他们从未明白悔改的教义。因为他们引用一些古时神学家的陈腔滥调，根本不能表达悔改的含意。例如：悔改是为从前所犯的罪哭泣，并之后不再犯这些哭泣的罪；也是为从前的恶行号哭，并之后不再有这些号哭的恶行；或是某种自我报应的懊悔。他们说这懊悔是对自己后悔所犯之罪的惩罚；有时说，悔改是对自己所犯的罪或所屈服的引诱感到忧伤痛悔[ix]。

即使古时神学家所说的没有错(虽然反驳他们是轻而易举的)，却非悔改的定义，而只是在劝已悔改的人不要再落入神已救他们脱离的罪。[b]但若经院哲学家坚持将这类的论述视为悔改的定义，那么也有许多一样可以视为悔改的定义。其中之一便是屈梭多模（Chrysostom）的论述：「悔改是某种医治罪恶的药剂，从天降下的恩赐，奇妙的大能，胜过一切法律的恩典。」[ix]

[c]此外，后来经院哲学者对悔改的解释比古时神学家更不准确。因他们强调悔改在乎外在的行为，甚至他们汗牛充栋的著作所教导的一切是某种严厉的磨练，一方面用来驯服肉体，另一方面用来管教和惩罚人的罪。然而，他们却明显地对内心的更新，这惟一能改变人行为的，只字不提。[b]他们当中有些人喜爱强调人的痛悔和背道。他们以许多的疑惑折磨人，并使人陷入忧虑的漩涡。然而，虽然他们深深地伤害人心，却企图以表面的仪式医治人一切的苦楚。

[a]在他们这狡猾的定义后，他们将悔改细分为三部分——内心的痛悔、口中的认罪、行为上的补赎[ix]。这种分类不会比他们的定义更合乎逻辑——虽然他们希望被看待是一辈子都在对此演绎推论。假设某一个人以他们的定义推断——也是辩论家常用的推论——即任何人能为从前所犯的罪哭泣，并之后不再犯这些哭泣的罪；也是为从前的恶行号哭，并之后不再有这些号哭的恶行；也能因他所后悔犯的罪自我惩罚，尽管没有以口认罪。如此，他们要如何为他们的分类辩解呢？因若他真心的忏悔却没有以口认罪，如此就是有不认罪的悔改。但若他们说这分类只是指补赎礼，或是指完美的悔改，但并不包括在他们的定义中，如此，他们就没有指控我的把柄；他们应当责怪自己，没有对悔改下更精确的定义。那么，在我与人辩论时，我将对方所辩论的和他先前所下的定义相对照（因辩论当根据定义)，难道是愚昧的吗。若非如此，我们只能想也许这专家们的特权。

现在我们要依序详查他们对悔改的分类。[e]我故意不谈他们所说服人为奥秘的胡诌。因为我很容易就可以反驳他们自以为天衣无缝的辩论。但我不想絮絮叨叨地使我的读者厌烦，因这过于锁碎。显然，当他们讨论那些感动、刺激和困扰他们的问题时，是在唠叨自己所不知道的事。譬如：为某一个罪悔改，却仍顽梗地犯其它的罪，是否讨神的喜悦。或：神对人的惩罚是否能赎罪。或：人是否能为必死的罪重复悔改，虽然他们污秽、邪恶地说，人每日所行的补赎礼只是为可以赦免的罪。照样，他们根据耶柔米（Jerome）的一个大谬论自我折磨，即悔改是「人在船难

后所抓住的第二块木板」[ix]。这话表明他们尚未从他们禽兽般的迷惑中醒悟，更没有感受到他们众罪的千分之一。

2.经院哲学家所编造补赎礼的教义折磨人的良心

[a]我希望读者能了解这不是在辩论驴子的影子[ix]，反而，我们所辩论的是最主要的问题：罪得赦免。他们不但说悔改包括三个条件——内心的痛悔、口中的认罪、行为上的补赎——也说这些条件对于蒙赦罪是必须的。在信仰上我们所当最确知的是，人最主要是以何种理由、根据何原则、在何种条件下、有多简单或艰难，才能蒙赦罪！除非我们确知这些，否则我们的良心必不得安息、不能与神和睦、没有确据和安全感；反而不断地战兢、动摇、翻腾、受折磨和搅扰，恨恶神并逃避祂的面。

然而，若人的赦罪靠他们所编造的这些条件，那就没有比人更悲惨的了。他们将痛悔视为蒙赦免的第一步，而且他们要求人要有相当程度的痛悔，就是正直和完全的痛悔[ix]。然而，他们却没有同时教导人如何确信他的痛悔是正直和完全的。

[e]我承认我们应当谨慎、严厉地劝各人为自己的罪哀哭，因此激励自己越来越痛恨自己的罪。因这就是那「以至得救没有后悔的懊悔」（林后七 10）。然而，当他们要求人的哀痛与他们的大罪相称，而因此才能带给他们赦罪的确信，[a]这就让悲惨的良心遭受更严厉的折磨。而且，因为他们不明白自己所欠神的大债，所以也不能确信他们已付清自己所欠的账。若他们说我们必须尽己所能，那么，我们就又回到同样的问题上。因人如何确信他已经尽己所能为自己的罪哀痛呢？所以，当人的良心经过长久的挣扎之后，仍旧无法获得平安。因此，为了使自己的良心平静，他们强迫自己忧伤并挤出眼泪，为了达到某种痛悔的目的。

*3.不是罪人的痛悔，而是施怜悯的主**

[a]但他们若说我毫无根据的指控他们，那就请他们找出一位不是在他们痛悔的教义下绝望，或以伪装的忧伤来面对神审判的人。我们以上也说过，若不悔改罪必不得赦，因惟有那些因知罪而痛悔的人才会真诚求告神的怜悯。但我们也接着说过，悔改并不是赦罪的起因。我们也弃绝了一切他们所要求人自我折磨的赦罪方式。我们也教导过，罪人不能倚靠自己的忏悔或流泪，而是要定睛仰望神的怜悯[ix]。我们的教导只是提醒人，当基督被差遣传好信息给谦卑的人，医好伤心的人，报告被掳的得释放，被囚的出监牢，安慰一切悲哀的人时（赛六一 1；路四 18，conflated），就是在呼召「劳苦担重担的人」（太十一 28）。这就将法利赛人摒弃在外。他们因满足自己的义，就不承认自己是贫穷的人；这也将亵慢的人摒弃在外，他们因对神的忿怒完全无知就不为自己的罪寻求医治。因这类人不劳苦，不担重担，不伤心，也不是被掳或被囚的人。教导人能因正直和完全的痛悔得赦免，是一回事，但劝人渴慕神的怜悯为了使他——藉面对自己的悲惨、动摇、疲乏，和捆绑——发现他在哪里可以得到饱足、安息、和自由，则是另一回事；因为后者教导人在自己的卑微中将荣耀归给神。

*4.不吩咐人认罪：反驳经院哲学家对麻疯病人得洁净之比喻意义的解释**

[a]关于认罪这教义，鉴定圣经正典的学者和经院哲学家总是激烈的争论不休。后者主张认罪是圣经的吩咐；前者则宣称认罪是来自教会的法规[ix]。

在这场争论中，经院哲学家们的可耻是显然的，因为他们所引用的一切经文都是为了自己的企图而强解的。然而，当他们发现连他们藉这手段仍不能得逞时，那些希望被看待为有学问的人就回避说，认罪就其本质而言出于神的律法，就其认罪的形式是出于教会的法规。然而，在鉴定圣经正典的学者中，一些最愚昧和吹毛求的人也说圣经吩咐认罪，因神曾对亚当说：「亚当，你在哪里？」（创三 9）。他们说认罪的例外[ix]也有圣经根据，因为亚当就如视自己为例外地回答说：「祢所赐给我的女人……」（创三 12）。然而，不管是圣经的吩咐或教会的法规，认罪的形式都来自当时社会的法律。接下来我们要看他们如何证明认罪——不管是形式或非形式的——是圣经的吩咐。

他们说主吩咐痲疯病人去祭司那里（太八 4；可一 44；路五 14；十七 14）。然而，难道主是叫他们去认罪吗？谁听说过利未支派的祭司奉差遣是为听人认罪呢（申十七 8–9）？因此，他们以比喻意义的解释回避这问题：摩西的律法吩咐祭司分辨痲疯病的轻重（利十四 2–3）。而罪就是属灵的痲疯病；所祭司也负责判别罪的轻重。

在我答复这问题之前，我要顺便先问另一个问题，即若这经文实际上是隐喻祭司是人属灵上痲疯病的判定者，那祭司为何假装明白肉体上的痲疯病呢？就如如此推论并非嘲笑圣经：律法将判定痲疯病的轻重交付利未支派的祭司，我们也当将之运用在自己身上；

罪是属灵上的痲疯病，所以我们也当判定人的罪！

我的答复是：「祭司的职任既已更改，律法也必须更改」（来七 12）。一切旧约祭司的职任已交付基督，也在祂身上得应验和完成了。因此，祭司职任的一切权柄和尊荣也就归给基督了。既然他们那么喜爱比喻意义的解释，那么何妨视基督为惟一的祭司，并说万事的审断都当在乎基督审判的宝座。他们若这样说，我将乐意赞同。然而，既因他们的比喻将社会的法律混入旧约的仪式中，因此是极不恰当的。

那么，究竟基督为何吩咐痲疯病人去祭司那里呢？是因为免得祭司指控基督违反律法，因律法吩咐痊愈的痲疯病人当给祭司察看，并藉献祭赎罪。基督劝痊愈的麻疯病人遵守律法的吩咐。祂说：「你们去把身体给祭司察看」（路十七 14）；「献上摩西所吩咐的礼物，对众人作证据」（太八 4 p.）。诚然，这神迹要当作说服祭司的证据。祭司本来宣告他们得麻疯病；如今宣告他们已得医治。难道他们不是因此不得不见证基督的神迹吗？基督允许他们察看祂的神迹。他们无法否认这事实。但因他们仍企图回避，所以让他们察看也是要对他们作见证。基督也在另一处说：「这天国的福音要传遍天下，对万民作见证」（太廿四 14 p.）。又说：「你们要为我的缘故被送到诸侯君王面前，对他们作见证」（太十 18）。这是为了使他们在审判之日更无可推诿。但若他们更愿意认可屈梭多模，他也教导基督这样吩咐他们是为了犹太人的缘故，免得他们指控祂是不守律法的人[ix]。[e]然而，在如此清楚的事上，我们不需要寻求任何人的支持，因基督自己宣告祂将施行律法的权柄交给祭司。他们自称自己是敌对基督福音的人，若不塞住他们的口，他们将不断公开地攻击福音。所以，天主教的神甫若想保留这职份，他们就当晓得，这职份是那些必须被塞住口才不会咒诅基督之人的职份。这就证明天主教的神甫并非基督的仆人。

*5.错误运用基督解开拉撒路的神迹**

[a]他们的另一个论点也出于比喻意义的解释，就如比喻能帮助我们明白任何的教义！若我不能有一个更合理的解释，我就会相信比喻能帮助我们更明白教义。他们说基督吩咐门徒解开已复活的拉撒路并叫他走（约十一 44）[ix]。

首先，这是错误的，因圣经并没有说主这样吩咐祂的门徒。更大的可能是祂说这话的对象乃是犹太人（他们的在场更无疑地证实基督的神迹，也更彰显基督的大能），因基督只以祂的声音而不是以手摸那死人叫他复活。我也相信基督为了除掉犹太人一切邪恶的疑惑，吩咐他们挪开石头，闻到尸体的恶臭，亲眼看到死亡的明证，看到拉撒路惟独藉基督话语的大能从死里复活，并首先触摸活生生的拉撒路。[a]这也是屈梭多模的看法[ix]。

[b]然而，假设我们将这话视为是对门徒说的，那么我们的仇敌会如何为自己辩解呢？难道他们要说主将释放的权柄交给门徒吗？我们若说神喜悦藉这话教导基督的门徒，难道这不是更合理之寓意的解释吗？解开拉撒路表示神释放祂所重生基督的门徒，免得他们记念神必不记念的罪，或免得他们说神所赦免的罪人将会灭亡，或因神已赦免的罪责备他们，或严厉地惩罚神所怜悯和赦免的人！[e]的确，我们审判官的榜样最激励我们赦免自己的邻舍，因祂警告祂必不怜悯那些苛刻和残忍的人。[a]就任凭我们的仇敌去传扬他们自己的寓意吧。

*6.属圣经的认罪**

[a]当他们误以为自己用圣经清楚的见证支持自己的立场时，我们就更乐意与他们作战：他们说那些到约翰那里受洗的人都向约翰认自己的罪（太三 6）；而且雅各布也吩咐我们「要彼此认罪」（雅五 16）[ix]。那些去受洗的人认自己的罪并不奇怪！因就如我们以上引用过：「约翰……传悔改的洗礼」（可一 4）。他用水施洗，引领人悔改。那么，除了那些承认自己是罪人的人，他还要给谁施洗呢？洗礼是赦罪的象征。所以约翰只给那些承认自己为罪人的人施洗。所以，他们认罪为了受洗。

雅各布以极好的理由吩咐我们「彼此认罪」（雅五 16）。若他们留意紧接着的陈述，就会明白这经文并不支持他们的立场。他说：「你们要彼此认罪，互相代求」（雅各布五 16）。他将彼此认罪和彼此代祷联系在一起。若我们只能向神甫认罪，那我们就也只能为他们祷告。若我们从雅各布的话推论只有神甫才能认罪，不也一样合理吗。事实上，在他要求我们互相认罪时，他是针对被允许听人认罪之人而说的；原文 a,llh,,losij，意思是「彼此」、「轮流」、「交替」。根据雅各布的教导，[b]惟有那被允许聆听他人认罪的人才被允许向他人认罪。既然他们说惟有神甫才有聆听认罪的资格，那我们也必须说惟有神甫才有认罪的资格。

[a]我们无需理会这一类的废话！我们要相信使徒保罗简单明了的教导：我们应当互相坦诚表露自己的罪，互相劝勉，互相宽容，互相安慰。而在我们得知弟兄的罪时，就当为他代祷。那么，既然我们在这经文中深信神的怜悯，他们为何仍用这经文攻击我们呢？但惟有先承认自己悲惨的人才会相信神的怜悯。事实上，一切在神、天使、教会，甚至众人面前，不承认自己为罪人的人都是被咒诅的。因神已把众人「都圈在罪里」（加三 22）「好塞住各人的口」（罗三 19）叫普世的人都服在神审判之下（罗三 20；林前一 29）。惟有这种人才是神所称义和高举的人（cf. 罗三 10）。

（向神甫告解是晚期才有的现象，7–8）

7.新约时代的教会没有被迫的认罪

[a]我很讶异我们的仇敌居然无耻地宣称，他们所说的认罪是出于神的吩咐。当然我们承认这认罪的方式是古老的，但我们也能轻易地证明认罪本来是自由的。事实上，连他们自己的纪录都证明，在教皇依诺森三世（Innocent III）

之前，[e]并没有吩咐人认罪的规条。若他们有比这吩咐人认罪更古老的规条，他们必定会紧抓住它，而不会只满足于拉特兰会议（Lateran Council）的决定，使自己成为孩童的笑柄。他们在别的事情上也毫不犹豫地捏造虚假的规条，并说这是最古老会议的决定，为了利用人对古代的尊敬欺哄单纯的人。然而在这教义上，他们竟然没有想到用这种方法欺哄人。因此，根据他们自己的记载，自从教皇依诺森三世设下这陷阱和下令被迫认罪的必要性，至今仍不足三百年[ix]。

然而撇开时间不谈，单单那些粗鲁的用词就使那规条丧失权威性！这些良善的教父吩咐所有的男女[ix]一年一次在自己的神甫面前认罪。一些爱开完笑的人幽默地说，这规条只是指阴阳人（希腊神衹之一，男人女人的双关语）说的，并不是指男人或女人。然而，更荒谬的是他们的信徒不知道「自己的神甫」所指的是谁[ix]。

无论这些与教皇同流合污的人如何胡诌，我们仍然坚持这强迫人逐条认己罪的规条绝不是基督所设立的——事实上，在基督复活的一千二百年之后才有这规条。在一切敬虔和对纯正教义的了解已消失之后，许多有名无实的牧师任意捏造了这专制的规条。

[a]此外，历史和许多古代的作者都明确的见证，这规条是教会的监督所制定用来管理教会的体制，并不是基督或众使徒所设立的。我只要提出其中一个见证就足以清楚的证明这点。索佐门（Sozomen）记载，西方教会格外殷勤地遵守众监督们所制定的这条规，特别是罗马的教会。这就证明它并非是众教会普遍的作法。此外，他说当时的教会专门指定一位长老担任这职份。这就彻底驳倒天主教徒错误的论述，即基督将天国的钥匙交给众神甫担任这职份。其实，当时这并不是众神甫共有的职份，而是主教所任命的一位神甫才有这独特的职份。[e]这就是直到如今在一些天主教堂里被称为「教养者」的那位，他负责究察教徒严重的罪行，并对之施罚用以警戒教会。[a]他接着说这也是康士坦丁堡的习俗，直到某个妇女假借认罪之名与聆听认罪的一位执事发生淫乱为止。因这罪恶，那教会的主教捏克他留（Nectarius），一位以正直和博学闻的人，从此废除了认罪的仪式[ix]。在此，那些驴子当竖起耳朵！若听人认罪是神的规条，那么，捏克他留为何竟敢废掉和根除它呢？难道他们要控告捏克他留这位神圣洁的仆人，众教父所共认的——为异端和分裂教会吗？若他们真的如此指控他，同时他们也必须咒诅康士坦丁堡的教会，因为根据索佐门的记载，这教会认罪的仪式不只是暂时被终止，据他所知，也是完全被废弃了。事实上，若他们前后一致，他们不但要指控康士坦丁堡教会，他们也必须指控所有的东方教会，因他们没有遵守教皇下令所有基督徒都不可违抗的规条。

*8.屈梭多模没有吩咐人认罪**

[b]屈梭多模在他的许多论述中证实认罪的仪式已被废去；并且他也是康士坦丁堡教会的主教，因此他们竟然否定认罪的仪式已被废除，实在令人惊讶。他说：「坦承你的罪，就得以洗净它们。你若羞愧向人陈明你所犯的罪，那么就当天天向自己的灵魂认罪。我并不吩咐你向你的弟兄认罪，因他或许会斥责你。反而要在医治你众罪之神的面前认罪。当在床上认罪，使你的良心天天承认它的过犯。」又说：「其实我们无须在证人的面前认罪。要在心里省察自己的罪。不可让人见证你的认罪：只要神自己看到你认罪。」也说：「我并不劝你在弟兄面前上台认罪，我也不强迫你向人揭露你自己的罪。要将自己的良心带到神面前，在祂那里赤露敞开，当将自己罪的伤口给那最优秀的医生基督看，并向祂寻求医治。给那位不斥责且最温柔治病的神看。」并且：「你不要告诉任何的人，免得他斥责

你；也免得他将之公诸于众。你反而要将你的罪伤给主看，因祂是仁慈关心你的医生。」之后，他说出神的立场：「我并不强迫你在众目睽睽之下认罪，你要暗地里向我陈明你的罪，只有我能医治你的伤痛。」[ix]难道说屈梭多模以上诸如此类的论述，是试图将人的良心从神律法的约束下释放出来吗？断乎不是，他断不敢要求人遵守据他所知神从未吩咐的规条。

（圣经对私下和公开认罪的教导，9–13）

9.在神面前认罪

[a]为了使整个问题更清楚明了，首先我们要忠实地叙述圣经所教导的认罪为何。之后，我们也将揭发他们的捏造——不是所有的，因他们的捏造如同汪洋的水——只是那些他们用来向神甫认罪的捏造。

[e(a)]在此我羞于提到古时的翻译者常常将「赞美」译做「坦白」（诗七 18；九 2；94(95, Heb.):2；99(100, Heb.):4；117(118, Heb.):1, all Vg.）[ix]，这是连对神学最无知的平信徒都知道的事。然而，我们仍然要揭露他们的胆大妄为，因他们将圣经所归给神的赞美滥用在他们专制的规条上。为了证明认罪能使人心欢乐，他们滥用诗篇的这经文：「用欢呼称赞的声音」（诗四二 4；诗四一 5，Vg.）。若这样的强解是正确的，那我们就可以任意从圣经的经文捏造出任何的教义。既因他们变得这么无耻，我就当提醒敬虔的读者，神公义的报应已任凭他们，好叫众信徒更憎恶他们胆大妄为的行为。然而，只要我们乐意信靠圣经单纯的教导，我们就不必担心任何人能以这样的谬论欺哄我们。

圣经之所以只教导我们一种认罪的方式，是因为：既然是神自己赦罪、不记念罪，和除去我们的罪，所以我们只当向祂认罪为了蒙赦免。神是我们的医生；所以，我们惟独将伤口给祂看。既然我们所伤害和所得罪的是神；所以我们就应当向祂求和睦。既然是神鉴察人心，知道人一切的心思意念（来四 12）[ix]，我们就当趁早在祂面前自我告白。既然呼召罪人的也是神自己：因此我们不要迟延到神那里。戴维说：「我向祢陈明我的罪，不隐瞒我的恶。我说：我要向耶和华承认我的过犯，祢就赦免我的罪恶」（诗三二 5；诗三一 5，Vg.）。戴维自己在另一处的认罪也与此相似：「神啊，求祢按祢的慈爱怜恤我！」（诗五一 1；五十 3，Vg.）。但以理也这样认罪：「我们犯罪做孽，行恶叛逆，偏离祢的诫命典章」（但九 5）。圣经另外也有其它常见的认罪方式，若都收集起来几乎成为另一大本书。使徒约翰说：「我们若认自己的罪，神是信实的……必要赦免我们的罪」（约壹一 9，cf. Vg.）。所以，我们应当向谁认罪呢？当然是向神自己，只要我们以忧伤谦卑的心跪在祂面前；只要我们在神面前真心地自责和定自己的罪，而根据神的良善和怜悯求神饶恕我们。

10.在人面前认罪

[a]只要任何人在神面前心怀这样的认罪，无疑，当他需要在人面前宣扬神的怜悯时，他的口也会有同样的认罪；而且并不止是一次向一个人低声坦承他心里的罪，而是经常公开地在世人面前无伪地叙述自己的羞耻和神的伟大与尊荣，在戴维受拿单指责良心不安时， 戴维在神和人面前如此认罪：「我得罪耶和华了」（撒下十二 13）。换言之，我不再找借口，也不想避免众人将我视为罪人，或避免我企图向神隐瞒的事公诸于众。所以，为了荣耀神或虚己，若是需要，我们不但要私下向神认罪，也当乐意在人面前认罪。为此，主命令古时的以色列人，在祭司读经之后，百姓当在殿里公开地认罪（cf. 利十六 21）。因神预见这样做对他们是必须的，为了使个人正确的估量自己。并且，在教会和世人面前承认自己的可憎恶，为了彰显神的良善和怜悯是应当的。

11.一般的认罪

[c]在教会里这样的认罪应当是寻常的，而且在百姓都犯某种罪时就当以采用这种特殊的认罪方式。尼赫迈亚记载百姓在以斯拉和尼赫迈亚的引领下采用后一种认罪方式（尼一 7； 九 1－2）。[c]因以色列众百姓共同的悖逆所遭受的刑罚包括，那次长途的流放、圣城和圣殿的毁灭，以及信仰的背道。除非他们先自责，否则他们不能明白神释放他们的恩惠有多大。[e]即使在某一个教会中有几位无罪的信徒，这也不妨碍他们集体公开地认罪，因若他们是软弱、有罪教会的肢体，就不会以自己的正直夸口。事实上，他们不可能超脱教会而不沾染其中的罪。

[c]因此，我们每一次因虫害、战争、不孕，或任何其它的灾难受苦时，既然我们的本分是哀痛、禁食，以及其它知罪的表现，但最不容忽视的乃是认罪，因这是尽其它本分的根基。

除了一般认罪是神亲口所吩咐我们的之外，若任何理智的人只要他考虑一般认罪的益处，就不会轻视它。因在每一次圣洁的聚会中，我们就如站在神和天使面前，难道承认自己的不配不就是我们一切行为的根基吗？然而，你或许会说，我们每一次的祷告中都在承认自己的不配；因当我们求告神的赦免时，我们就在认罪。我同意。但只要你考虑我们人有多大意、迟钝，和懒惰，我想你也会同意，基督徒公开认罪的需要是大的。因虽然神给以色列人公开认罪的仪式是律法时代中教导的一部份[ix]，然而，这仪式的原则在某种程度上仍旧与我们有关。[c(b)]事实上，在管理良好的教会中，我们看到这习惯所产生极好结果：每逢主日，牧师按照既定认罪的方式运用在他自己和全会众身上，而且以这仪式指控众人的邪恶，并恳求神的赦免[ix]。[e]总之，这认罪的钥匙开启一切私下和公开祷告之门。

12.医治灵魂的私下认罪

[a]此外，圣经教导两种私下认罪的方式：一种是为自己的缘故，雅各布吩咐我们应当彼此认罪，指的就是这种（雅五 16）。他的意思是，当我们互相倾诉自己的软弱时，我们就藉互相劝告和安慰彼此帮助。另一种则是为了邻舍的缘故，我们若因自己的罪伤害了他，我们就负责平息他，叫他与我们和好。[b]在第一种认罪的方式之下，既然雅各布没有明确的陈述我们当向谁卸下自己的重担，就使我们有自由的选择向我们所认为最恰当的会友坦承自己的罪。但我们最好宁可选择牧师，因他是最有资格聆听我们认罪的人。我说他们比其它人更合适，因神呼召他们做牧师就是要他们亲口教诲我们，治死和指正我们的罪，并藉赦罪的确据使我们得安慰（太十六 19；十八 18；约二十 23）。[c]虽然彼此的劝勉和责备是神交给众信徒的，但却是特别交付牧师的。因此，虽然我们都应当互相安慰和力求使对方确信神的怜悯，但我们也当晓得，神预定牧师正式地尽这本分，使我们确信自己蒙赦罪，圣经甚至说，牧师亲自赦罪和释放人的灵魂。当你得知神亲自交付他们这职任时，你当相信这是为了使你获益[ix]。“”

[b]所以，每一位信徒都当牢记，若他个人因深感罪恶而烦扰，甚至若无外在的帮助就无法解脱时，他负责不轻看神自己所提供给他得释放的方式。即，为了从困境中解脱出来，他应当向自己的牧师私下认罪；为了获得安慰，他应当向牧师恳求私下的帮助，因神吩咐牧师公开和私下借着福音的教导安慰祂自己的百姓。然而，他也应当总是留意这原则：神若没有明确地吩咐什么，牧师就不可使人的良心负重轭。因而，认罪应当是自由的。我们不可要求所有的人如此行，而是只要求那些自己知道需要的人。而且，那些照自己的需要认罪的人，也不可被任何人的规定或手段诱使他们承认自己一切的罪。而是要遵照他们自己的意见，使他们能获得完全的安慰。忠心的牧师若想避免对

教会专制和除掉会众的迷信，就应当不但将这自由留给众教会，也要保守和为这自由勇敢的辩护。

13.为了与弟兄或教会和好的认罪

[a] 基督在马太福音中谈到另一种认罪方式：「你在祭坛上献礼物的时候，若想起弟兄向你怀怨，就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好，然后来献礼物」（太五 23–24）。当我们承认得罪弟兄的罪，并请求他的原谅，如此，我们之间被破坏的爱就得以恢复。

[c] 这种认罪方式也是当我们冒犯整个教会时所当采用的。既然基督将得罪弟兄的罪视为，除非采用神所吩咐的方式与弟兄和好，否则就不能参加圣洁的仪式，更何况当人以邪恶的榜样冒犯整个教会时，就更应当藉认罪与教会和好[ix]。这样，当哥林多信徒顺从教会的惩戒时就重新与教会和好（林后二 6）。居普良告诉我们，这也是新约教会认罪的方式。他说：「他们在某个时期行补赎礼；之后认罪，接着主教和牧师按手，使他们与教会和好。」[ix]除此之外，[a] 圣经没有记载任何其它认罪的方式，[c] 并且，我们也不可以新的锁链捆绑人的良心，因为这是基督所严厉禁止的。

某些教会习惯在领圣餐前，所有的羊都来到牧羊人面前认所该认的罪；我并反对这样的习惯，我反而衷心希望各处的教会都如此行，因这样，良心担重担的人能大大受益，并且这也是恰当的时候牧师责备那些当受责备的人，但在这习惯中，牧师当避免专制和信徒当避免迷信！

（天国钥匙之赦罪的权柄，14–15）

14.天国钥匙之权柄的性质和价值

[c] 天国的钥匙与这三种认罪方式有密切的关系：一、整个教会严肃地承认自己的过犯并求神赦免。二、个人因某种大罪得罪教会而公开悔改。三、个人因烦扰的良心寻求牧师而向他认自己的罪。[e] 然而，要消除这三种罪的方式是不同的；因为虽然消除罪同样也使人的良心获得平安，然而，最主要的是要消除彼此的敌意，使众信徒互相联络，保守合而为一的心（cf. 弗四 3）。

但我们也应留意我以上所论认罪带来的益处，即采用以上所说的认罪方式使信徒更乐意认罪。当整个教会站在神面前并完全投靠神的怜悯时，有那位使人与神和好之基督的使者牧师在场，并宣告我们的罪已得赦免，这就是我们极大的安慰（cf. 林后五 20）。当牧师公义、有顺序，和敬畏地执行这职份时，这就证明天国之钥匙的重要性。同样，当一个人曾因自己的罪使自己与教会隔绝，而后蒙赦免并与众弟兄重新联合，这就成为他极大的安慰，因为他知道基督所描述为「你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了」的人赦免了他（约廿 23；太十八 18）！而且，当各信徒向牧师或其它信徒认罪而蒙赦免，这也成为他很大的安慰。因为，常常当信徒听到神特意给众教会的应许时，仍然怀疑这是否与自己有关，并自己的罪是否已得赦免，而心里不安。但若他向牧师告白自己的罪，并从牧师口中听到福音针对他的信息：「放心吧！你的罪赦免了」（太九 2 p.），他就会放心并脱离从前所折磨他的忧虑。

当我们讨论天国的钥匙时，我们总要谨慎，免得我们幻想某种在福音传扬之外的权柄。[e(c)] 在我讨论教会的管理时，我将更为详尽的解释这点。那时我们将会明白，基督所交付教会任何捆绑或释放的权柄都是来自于圣经[ix]。在

行使钥匙的权柄时更是如此，因为钥匙的整个权柄都在乎神预定那些牧师或公开或私下将福音之恩印记在信徒心中。而这惟有借着讲道而来。

15.天主教对认罪的解释

[a]天主教的神学家们说什么呢？他们下令所有的男女，一旦到懂事的年龄，都应当至少一年一次向自己的神甫诚恳地承认他们一切的罪，否则他们的罪不得赦免。若他们在有机会时没有诚恳地如此行，天国之门就不再向他们敞开。天主教的神学家宣称神甫拥有天国的钥匙，有权柄捆绑和释放罪人，因基督的话必不落空：「你所捆绑的」（太十八 18）[ix]。

然而，他们在这天国的钥匙上你争我夺。有的人说实质上只有一把钥匙—捆绑和释放—而且为了善用钥匙，知识是必须的，但知识不能代替钥匙[ix]。又有人因担忧这会使神甫私自扩张权柄，就说有两把钥匙：审判以及捆绑和释放。也有人因发现这样可以约束神甫的败坏，就又捏造了其它的钥匙：在审判中判断，执行判决，作判决的知识。

然而，他们不敢将捆绑和释放仅只解释为赦免和涂抹罪，因他们晓得神藉先知宣告：「惟有我是耶和华；除我以外没有救主……惟有我为自己的缘故涂抹你的过犯」（赛四三 11，25 p.）。但他们却说神甫自己负责决定捆绑或释放谁，并陈明谁的这罪得赦免或归他自己；而这些是神甫在听认罪和审判时所作的，他听认罪时赦免或不赦免人，他审判人时开除人的教籍或允许人开始领圣餐[ix]。

最后，或许神甫自己也知道钥匙的问题未曾解决，因人总是能反对说神甫经常不公义的捆绑或释放人，而这些人在天堂里必不会被捆绑或释放。但神甫的回避是，必须是公义的判决，就是按照受捆绑或被释放之人实际所应得的，基督才会接受，因为基督交付天国的钥匙是有条件性[ix]。那么，他们说钥匙是基督自己交付所有的神甫并借着主教在按立神甫时，赐给他们的，然而只有那些在职的神甫才能有效地使用这些钥匙；至于被除教和已退职的神甫，虽然手中仍握有这些钥匙，但却是生锈和失效的。这样说的人似乎还比那些随己意打造新钥匙的人更理智，因这些人竟然教导教会的宝藏惟有用这些新钥匙才能打开。我们将会在后面讨论这些问题[ix]。

（反驳天主教对认罪和赎罪的谬论以及有害的仪式，16–25）

16.数算一切的罪是不可能的

[a]我要简单地分别答复他们的谬论。我目前不谈他们是否有权利以他们的规条捆绑信徒的灵魂，我将在合适的时候讨论之[ix]。然而，我们完全不能接受的是，他们制定规条要求人在神甫面前诉清一切的罪，并说，除非人真诚认罪，否则罪就不得赦免，也夸大的说，人若忽略在神甫面前认罪，就无法进入天堂。

我们需要诉清一切的罪吗？我相信戴维王对认罪有正确的认识，他说：「谁能知道自己的过失呢？愿祢赦免我隐而未现的过错」（诗十九 12 p.）。也说：「我的罪孽高过我的头，如同重担叫我担当不起」（诗三八 4；cf. 诗三七 5，Vg.）。他清楚知道我们的罪有多深、有多广，知道罪这怪物有几个头，尾巴有多长。所以，他并没有分类这些罪。他反而从他恶行的深处向神呼求：我被罪所胜，被其埋葬，几乎窒息，「阴间的绳索缠绕我」（诗十八 6；cf. 诗十七 6，Vg.），我陷在深淤泥中（诗六九 6－3，15－16），求主的膀臂拯救我这软弱、濒临死亡之人。既

然连戴维都无法数算自己的罪，谁还敢以为他能数点自己罪呢？

17.要求人诉清一切的罪是对人无止境的折磨

[a] 对于那些对神只有某种程度上认识的人而言，这残忍的要求极无情地撕裂他们的灵魂[ix]。首先他们根据经院哲学家的公式数算罪，将罪分为树、树干、树枝，以及树叶。之后衡量罪的性质、大小，以及犯罪当时的情况。然而，在他们更详细的分类后，却发现罪如天空海洋[ix]无边无际。他们分的越细罪变得越多，最后如同大山；长久下来也无法脱身。至终处于两难之间[ix]，充满绝望。

这些残忍的刽子手为了治疗他们带给人的伤口，又编造出一些医治方式，宣称说人人都当尽力除掉自己的罪[ix]。然而，这却只加增无能为力之人的担忧，造成更大的折磨：「我花的时间不够」；「我没有认真的认罪」；「我因疏忽而没有完全数算自己的罪，这是无可推诿的！」

神甫仍然不断地编造其它的药剂想减轻这样的痛苦。他们说要因自己的疏忽而悔改；只要不是完全的疏忽，神必赦免。然而这一切都无法医治人的创伤，不但没有减轻人的罪，反而就如掺有蜂密的毒液，在人察觉之前就已渗入人心。所以这可怕的声音常常回响于他们的耳畔：「当认你一切的罪。」而这恐惧在神真实的安慰之外无法消除。

[e] 请读者们思量，是否能数算出自己一整年每日所犯的罪。因经验告诉我们，即使我们在晚间只省察当日的罪，我们的记忆仍是模糊不清的；因为是各式各样难以计数的！我指的不是那些迟钝愚昧的假冒为善者，在他们数算当日所犯的三四个大罪后，就误以为自己尽到了本分。我指的是那些真敬拜神的人，在他们察觉到自己罪孽的深重和众多时，也加上约翰的这话：「我们的心若责备我们，神比我们的心更大」（约壹三 20）；因而他们在那无所不知的审判官面前战兢。

18.要求人数清一切罪的恶果

[a] 而且，这些混有致命毒物的恭维并没有使百姓相信如此就能平息神或使自己的良心安宁。相反，只是就如在大海中暂时抛锚，休息片刻，或如精疲力尽的旅客在路边歇息。我并不想费力证明这一点。这是各人心里都能见证的。

我要解释这是怎样的要求。首先，数清一切的罪是不可能的；这只会击垮、咒诅、迷惑，并使人绝望而至终沉沦。其次，它也剥夺罪人真知罪的机会、使他们成为假冒为善的人、导致人对神和自己无知。事实上，因致力于数算罪的类别，就忽略了内心隐密的过犯和污秽，这特别能使人发现自己完全悲惨的光景。认罪的一个确实原则，乃是认识到并坦承自己的罪如同深渊超乎自己的悟性。税吏照这原则认罪：「神啊，开恩可怜我这个罪人！」（路十八 13）。这就如他说：「我是罪恶滔天的罪魁；我完全是个罪人，我的心无法想象，我的舌头无法诉说！求神无限的怜悯吞吃这如同深渊的罪。」

你或许会问：难道我们不需要认每一个罪吗？难道神所悦纳的认罪只在乎这简单的几个字：「我是个罪人」吗？不是的，我们反而应当在神面前尽量认我们所有的罪，不止以一句话认自己为罪人，而是要从内心真诚地承认；深感自己的罪又多又重；不但承认自己是不洁的，也要承认自己是完全污秽的；不但承认自己是债务人，也要承认自

己无法清偿所欠的债务；不但承认自己是病人，也要承认自己是无药可救的。然而，当罪人如此在神面前尽量认一切的罪时，也应当认真坦白地思想，在他内心还有许多隐藏的罪。因此，他应当与戴维一同说：「谁能知道自己的错失呢？愿你赦免我隐而未显的过错」（诗十九 12）。

我们绝不可接受我们仇敌所宣称的，即只有当人真诚地向神甫认罪，罪才能得赦免，并且，天堂的门向那不趁这机会认罪的人是关闭的。因如今的赦罪与从前的赦罪并无两样。圣经记载基督赦免人的罪，却没有说要先向神甫认罪才得赦免。显然，若周围都没有神甫，就没有认罪的仪式，人也就无法认罪。并且，在开始有这认罪的仪式前，神在赦免人的罪。我们无须争辩显然的事实。神永恒的话语明确的教导：「恶人若回头离开所做的罪恶，……他所犯的一切罪过都不被记念」（结十八 21－22 p.）。那任意在这话上加添什么的人，所捆绑的不是人的罪而是神的怜悯。

[e] 他们说除非人向神甫认罪，罪就不得赦免，但我们很容易就能反驳他们是任意立自己为法官。他们居然任意捏造一些没有任何理智之人会接受的原则！他们夸耀说捆绑和释放人的职份已交付他们，就如神交给他们一个辖区以及管辖权！再者，他们这认罪的方式是众使徒所不知道的。并且，神甫无法知道罪人是否确实得赦免，因他无从考察罪人所陈述的罪是否准确和完整，惟有赦罪的神才知道[ix]。如此，根据他们的教导，赦罪完全倚靠认罪之人所说的。其实，赦罪完全在于信心和悔改。而且这是没有任何听认罪的神甫能知道的。因此，捆绑和释放人的实权并不在于人的判决，因即使神的仆人忠心地担任自己的职份也只能有条件的赦罪。这句话：「你们赦免谁的罪」（约二十 23），是为了罪人的缘故而说的，免得他怀疑圣经所应许的赦免会在天上被认可。

19.反驳天主教听人认罪的仪式

[a] 难怪我们应当咒诅这种听人认罪的仪式，并深盼将之从我们中间除去——因这仪式在多方面对教会极为有害！就算这认罪仪式本身是无害的，但既然它没有任何积极的方面，反而造成了许多的罪、亵渎 和谬论，难道不是每一个人都应当期待这立即被废除吗？他们的确想说服人这认罪的仪式在某些方面极有益处，其实，这些所谓的益处若非虚假，就是无用的。他们格外强调其中一种益处：认罪之人因羞耻脸红之沉重的刑罚，使罪人之后行事为人更为谨慎，并因自罚而平息神的忿怒。就如我们宣告人将站在至高者的审判台前受审，仍不足以使人谦卑下来！我们若因在一人面前的羞耻就停止做恶，却当神见证我们邪恶的良心时全然不以为耻，难道这样我们会有蒙赦罪的盼望吗[ix]！

然而，因在人面前的羞耻而停止犯罪也是完全虚假的，因当人向神甫认罪之后，把嘴一擦就说：「我没有罪了」（箴二十 30）时，没有比这更容易叫人放纵肉体的了。因此，他们不但在接下来的一年内大胆地犯罪，甚至因无须再认罪就不向神祷告，也不省察自己，反而罪上加罪，直到他们在神甫面前一次性地将之吐露出来。而且，当他们自以为吐完一切的罪之后，就如卸下了千斤重担，以为审判的权柄从神那里移转到神甫身上，并因向神甫认罪就使神忘记他们一切的过犯。其实，谁乐意期待认罪之日呢？谁会迫切地想认罪呢？难道不是不情愿、勉强，就如人被拉入监牢？惟一例外的可能是神甫间彼此所谓的认罪，就如在说令人发笑的故事那样。我不想动笔记下那些神甫听人认罪所导致可憎的事，因这只会玷污一大堆的白纸！我只要说，若那位圣洁的牧师因教会执事听认罪所产生淫乱的谣言，就聪明地从他的教会中撤销了认罪的仪式，或将这仪式从他羊群的记忆中抹去[ix]，这就告诫我们，因今日

无限多的淫乱、通奸、乱伦以及卖淫，我们也必须取消认罪的仪式。

20.用天国的钥匙支持这认罪的仪式也是毫无根据

[a]神甫们宣称他们执行认罪仪式是因为天国的钥匙交付他们，他们甚至用这借口支持他们的「整个」[ix]国度。我们应当听他们自己的解释。他们说：神将钥匙交付我们难道毫无目的吗？难道这句话：「凡你们在地上所释放的，在天上也要释放」（太十八 18）是毫无意义的吗？[ix]难道我们要使基督的话落空吗？我的答复是：基督交付钥匙有极重要的理由，[e(c)]就是我前面才解释过的，并将在讨论除教的问题时更详细地谈论之[ix]。[a]我只需一刀就能砍断他们诸如此类问话的根据：他们的神甫并不是众使徒的代表或接续者。这问题也将在别处详加讨论[ix]。他们原本想自我防卫，却反而制造了一个摧毁自己一切诡计的武器。因基督是在将圣灵赏赐使徒之后，才将捆绑和释放的权柄交付他们。因此，我否认任何未曾领受圣灵的人能握有钥匙的权柄。我也深信，除非圣灵先教导人，否则任何人都不知如何使用这钥匙的权柄。他们胡诌自己有圣灵，行事却与此相背，除非他们这样幻想，他们也的确这样幻想：圣灵是无用和虚空的；然而我们所相信的圣灵却非如此。并且，圣经对圣灵的教导也完全反驳他们；所以，每一次当他们夸耀有某个钥匙时，我们就要问他们是否拥有圣灵，因为圣灵才是掌管和分配钥匙者。若他们回答说他们拥有圣灵，我们就要再追问圣灵是否会出错。他们绝不敢直接的回答这问题。虽然他们的教导隐约暗示圣灵会出错。因此，我们必须推论：没有任何神甫拥有天国的钥匙，因他们一再任意地释放神所捆绑的人，及捆绑神所释放的人。

21.神甫任意的捆绑和释放

[a]当有清楚的证据指控神甫不公义的捆绑义人和释放恶人时，他们便宣称自己虽无判断的知识却仍有权柄。他们不敢擅自否认知识对于善用钥匙的权柄是不可少的，却说神将这权柄交付给有瑕疵的执行者。然而，这权柄乃在于：「凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你在地上所释放的，在天上也要释放」（太十六 19；十八 18 p.）。或者基督的这应许是谎言，或者领受这权柄的人完全照基督的话捆绑和释放人。

他们也不能回避说：基督的话是有条件性的，是视被捆绑或释放之人真实的光景决定的。我们也承认只有那些应该被捆绑或释放的人才能被捆绑或释放；然而，神福音的传扬者和教会拥有圣经可以判断人应得或不应得。福音的使者在这真道上能宣告，一切凭信心在基督里的人都必蒙赦罪；他们同样也能宣告一切不接受基督的人都必定灭亡。教会在这真道上宣告：「无论是淫乱的、拜偶像的、奸淫的、做孪童的、亲男色的、偷窃的、贪婪的、醉酒的、辱骂的、勒索的，都不能承受神的的国」（林前六 9－10 p.）。教会拥有确实的凭据捆绑这类人。教会也以同样的真道释放和安慰悔改的人。人若不知道所当捆绑或释放的为何，而捆绑或释放完全倚靠这知识，那这是怎样的权柄呢？那么，既然他们的赦罪是不确实的，他们为何说他们凭神赏赐的权柄赦罪呢？那么这虚幻的权柄既是无用，它对我们有何益处呢？所以我坚持说这权柄要不是无用，就是不确实到与无用没有两样。既然他们承认许多神甫没有正当的使用这些钥匙，并且不正当使用的权柄是无效的[ix]，那么谁能使我确信释放我的那位是正当使用钥匙的神甫呢？但若他不正当的使用，难道他的权柄不就是虚幻的吗！「我不知道在你身上哪些罪是该捆绑或释放的，因我是不正当使用的；但你若应得赦罪，我就赦免你的罪。」我不想说「平信徒」能这样做（因他们不想听到这样说），然而我要说，土耳其人或魔鬼都能这样做。因那等于他们在说：我没有神的真道，这惟一可靠释放人的依据，然而神已赏赐权柄给我赦免你的罪，只要你配得。可见，当他们解释钥匙乃是审判以及捆绑和释放的权柄，并且神给他们知识帮助他们善用之时；我们现在才知道他们的意思是什么[ix]。他们的意思是，他们希望在神和祂的真道之外放

荡任意的管理教会。

22.正当和不正当使用钥匙的区别

[e]若有人反对说，基督真正的仆人在这职份上也会一样困惑，因为倚靠信心的赦罪总是人心里的事，或说如此罪人也几乎或根本无法得安慰，因为那不能判断人是否有信心的牧师不能确定他们是否蒙赦罪——关于这点，我们早已预备好答案。因他们说除非神甫知道人的罪，他就无法赦罪。这样按照他们所说，赦罪倚靠神甫的判决，并且，除非他智慧的判决谁应得赦罪，否则他所行的一切都是枉然的。总之，他们所说的权柄是指透过审问的审判权，而且赦罪也根据这审问。然而，审问是完全不可靠的。因为若认罪不完全，仍旧没有蒙赦罪的盼望[ix]。其次，只要神甫不知道罪人是否真诚的认罪，他就不能作正确的判决。最后，大部份的神甫都无知到不适合担任这职份，就如鞋匠不适合耕田那样。其余少数的神甫也有极好的根据怀疑自己。所以，神甫的赦罪是迷惑、极其不确定的，因他们的赦罪是建立在神甫个人身上；更有甚者，是建立在他有限的知识上，因他只能按照人的告白、自己的审问和他所能证实的事上作出判决。

那么若有人问，这些好医生在赦免人的一些罪之后，罪人是否就与神和好，我不知道他们能回答什么，除非他们承认不管他们根据罪人的告白作出怎样的判决，只要罪人身上仍留有其它的罪，他们的判决就是完全无效的。就认罪之人而论，那极为有害捆绑良心的焦虑是显然的，因为只要他依靠神甫的判决，神的真道就对他毫无帮助。

然而，我们的教义完全没有这些极端的谬论。因赦罪的条件在于罪人信靠神的怜悯，只要他在基督的献祭上寻求赦罪，并接受神在基督里所提供的恩典。只要是根据神的真道作判断，就不可能作出错误的判决。只要罪人根据基督亲口所说的接受在基督里的恩典这简单的条件，就确实能蒙赦罪；然而，这却是天主教所邪恶拒绝的条件：「照着你们的信给你们成全了吧」（太九 29；cf. 八 13）。

*23.揭露邪恶的宣告**

[e]我已经承诺将会讨论他们对于圣经有关天国钥匙荒谬的解释。也许最恰当的时候是当我讨论教会的治理时[ix]。然而，我希望读者们能记住，天主教扭曲了基督关于传福音和开除教籍的论述，荒谬地将之运用在听人认罪和私下认罪上（太十六 19；十八 15－18；约二十 23）。他们反对说释放人的权柄是基督交付众使徒的，而说当神甫赦免向他们告白的罪时，就是在执行这权柄；然而，显然这是错误的，因为藉信心的赦罪是出于相信福音对赦罪白白的应许。另外还有一种赦罪是出于教会的惩戒，与私人的罪无关；这类赦罪是为了教导整个教会。

然而，他们却到处收集证据，为要证明向神或向平信徒认罪是不够的，除非有神甫介入。他们的忙碌是可憎和羞耻的。因为当古时的教父劝勉罪人在自己的牧师面前认罪时，不可能是指某种当时不存在的仪式。而且伦巴都（Lombard）和他的同类邪恶到故意采用伪书欺哄单纯的人。其实，他们也承认既然赦罪与悔改是分不开的，所以当人悔改时，即使他未曾向神甫认罪，他的罪也已经得赦免。因此，神甫不是赦免人的罪，而是宣告人的罪已得赦免。然而在「宣告」这一词上他们诡诈的误导人，以仪式代替教义。他们也接着说那在神面前已蒙赦罪的人，仍需要在教会的面前蒙赦罪。为此，他们错误地将教会惩戒（就是当信徒严重和公开得罪教会时）的权柄归在自己身上。他们之后证明他们先前的保守立场是虚假的，因他们又编出另一种赦罪方式：惩罚和补赎礼[ix]。他们藉此将神在圣

经中多处宣告惟祂才能赦罪部份地归在自己所行的补赎礼上。既然神只要求悔改和信心，那么他们所加入的这捏造完全是亵渎。因这等于是神甫担任审判官的角色[ix]，在神面前替人代求，并不允许神出于自己的慈爱施恩给人，除非人先扑倒在审判官面前受鞭打。

24.总论

[e]综上所述：若他们想使神成为这虚假认罪的元首，我已在他们所引用的几处经文上推翻了他们的这虚妄。既然那规条显然是他们捏造的，所以这规条不但专制也是藐视神，因为既然神要人的良心听从祂的道，就表示祂喜悦人从人的权柄下得释放。虽然神喜悦人自愿的认罪，若人仍规定某种赦罪的仪式，这是完全不可容忍的亵渎，因为没有比赦罪更大的权柄，并且我们的救恩也在于此。我也已经证明过这专制始于污秽专横之人的压制。我也教导过这是极为有害的规条，而且这规条在人正敬畏神的时候，又将他们可悲的灵魂抛入绝望中，在他们对神漠不关心时，以虚妄的奉承安慰他们，使他们更为迟钝。最后，我也解释过，无论他们如何尝试为自己的教导辩护，他们的这些借口不过更败坏纯洁的教义、更辖制人、使人更迷惑，也是以诡诈掩饰自己的邪恶。

25.反驳天主教认罪的教导

[a]他们说补赎礼的第三个部份就是赎罪。我们只要用一句话就能推翻他们有关这一切虚妄的教导。他们说对于认罪的人而言，离弃从前的恶行并改善自己的行为仍是不够的，除非他也在神面前为他所犯的罪赎罪。他们也说有许多能帮助人赎罪的方式：流泪、禁食、奉献，以及施舍。人必须以这些行为平息神的忿怒、付自己所欠神公义的债、弥补自己的过犯，以及获取祂的饶恕。因为尽管神以祂宽厚的怜悯赦免人的罪，然而因祂的公义祂仍要惩罚人，所以人必须藉赎罪避免这惩罚[ix]。[b]总之，这一切都离不开这点：神的确出于祂的慈爱赦免我们的罪，但这赦免少不了人功劳的参与，因人的善行才能付他一切过犯的代价，为了使神的公义得以满足。

我要以神白白赦罪的恩典反驳这类谎言；这是圣经最清楚的教导（赛五二 3；罗三 24－25；五 8；西二 13－14；提后一 9；多三 5）！首先，难道赦罪不是出于神慷慨的恩赐吗？当债权人收到欠款后开出收据，我们不称他为赦免者，而是当债权人虽然没有收到欠款，却出于他的恩惠主动取消了人所欠他的债，这才是赦免。而且，「白白」这词的含意难道不是指人无须自己赎罪吗？既然他们这赎罪的方式明显违背神大能的真道，那他们自信的凭据在哪儿呢？[b]当神藉以赛亚的口宣告：「惟有我为自己的缘故涂抹你的过犯；我也不记念你的罪恶」（赛四三 25）时，难道神在此不是在公开宣告赦罪的起因和根基惟独在乎祂的良善吗？[a]此外，既然整本圣经都为基督作见证一我们的罪因祂的名得赦免（徒十 43）——难道这不就是排除一切其它的名吗？那么，他们凭什么教导人以自己的赎罪蒙赦免呢？他们也不能否认这就是他们的教导，虽然他们似乎只是教导赎罪辅助人蒙赦免。当圣经说：「奉基督的名」，意思是人对赦罪毫无参与，也完全没有可求的功劳，而是惟独依赖基督所成就的，就如保罗所说：「这就是神在基督里，叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上」（林后五 19 p.）。他立刻又接着解释其中的原因：「神使那无罪的，替我们成为罪」（林后五 21 p.）。

（惟有基督的恩典才能真正赎罪并使人的良心安宁，26–27）

26.基督已成就了完美的救赎

[a]然而，他们邪恶到说：人蒙赦罪以及与神和好都是神藉洗礼在基督里一次接纳我们进入祂的恩典中；而且人

在受洗后仍须靠自己的赎罪重新获得这恩典，并且基督的宝血惟有藉教会的钥匙才能发挥功效。[b]我所谈论的并非是我不确定的，因为不是只有一、两位，而是所有经院哲学家在他们著作中败坏的教导。因他们的祖师[ix]，在他承认基督在十架上付出我们罪的代价（彼前二 24）之后，又补充说在洗礼中今世一切对罪的惩罚都暂缓了，而在洗礼之后这些惩罚得以藉人的补赎礼减轻，使基督的十字架和我们的补赎礼一起同工[ix]。[a]然而使徒约翰却截然不同的说道：「若有人犯罪，在父那里我们有一位中保……耶稣基督，祂为了我们的罪作了挽回祭」（约壹二 1–2）。「小子们哪，我写信给你们，因为你们的罪借着主名得了赦免」（约壹二 12 p.）。他在此的确是针对信徒说的，当他说基督为我们的罪作挽回祭时，就表示除此之外没有另一种平息神忿怒的赎罪方式。他并不是说：「神借着基督从前一次永远与你们和好：但你现在要为自己寻求另一种赎罪方式。」反而他说的是，基督成为我们永远的中保，为要借着他的代求使我们重新蒙父神悦纳；这是永远除罪的挽回祭。施洗约翰所说的是永远的真理：「看哪，神的羔羊除去世人罪孽的！」（约一 29；cf. 一 36）。惟有基督才能除去人的罪；也就是说，既然惟有基督才是神的羔羊，祂也是为罪惟一的献祭，惟一的除罪祭，惟一的赎罪方式。虽然根据我们以上的教导，[e]赦罪的权柄和能力只属于圣父，而且他在这方面与圣子有所分别，然而，在此所说的是圣经从另一个角度[ix]对基督的教导，因祂亲自担当了我们所应得的惩罚，在神的面前涂抹了我们的罪刑。由此可见，惟有将除罪的尊荣归功于基督，而非企图以自己的补赎礼平息神忿怒窃取这尊荣的人，才有份于基督的赎罪。

27.天主教的教义窃取基督的尊荣，并夺去人良心一切的确信

[a]我们在此应当留意两件事情：我们要尊敬基督的尊荣也不可窃取之；确信自己蒙赦罪的良心也已与神和睦[ix]。

以赛亚说父将众人的罪孽都归在子身上（赛五三 6），为要使他的鞭伤医治我们（赛五三 6，5）。彼得也以不同的言词重复这教导：基督被挂在木头上，亲身担当了我们的罪（彼前二 24）。保罗记述当基督替我们成为罪时，我们的罪在祂身上被钉了（加三 13；罗八 3）。当神献基督为祭时，罪的权势和咒诅都在祂身上冰消瓦解了。基督担当了我们的罪所带来一切的咒诅和污秽，并承受了神可怕的审判和死亡的咒诅。[b]圣经从未教导这样的谎言：在基督替我们献祭之后，我们越成功的赎罪就越能经历到基督受苦的功效。然而，对于那些在赎罪上失败的人，他们则安慰说惟有基督自己才能赎罪。

这是他们极为有害的谬论：基督从前一次的赎罪完全倚靠神的恩典，但之后人也要靠自己的功劳重新蒙赦罪[ix]。[b(a)]若这些教导是正确的，我们是否仍会承认从前所承认基督的职份？[a]说我们一切的罪孽都归在基督身上好被基督涂抹是一回事，与说人要靠自己的功劳赎罪是另一回事；或说基督为我们的罪平息了神的忿怒是一回事，与说我们必须靠自己的功劳平息神的忿怒又是另一回事！

难道当人听到他必须靠自己赎罪，这能使他的良心平静吗？要到何种地步他才能确信他已完全蒙赦罪呢？这样，他会常常怀疑他所拥有的是否是一位怜悯人的神；他的心会一直搅扰不安，甚至战兢。因为倚靠无用的赎罪方式就是藐视神的公义，也是轻看自己罪恶的深重。我们以后将详细讨论这点[ix]。然而，即使我们承认他们所用的赎罪方式在某种程度上能除掉自己的罪，但当他们发现自己的罪多到纵使有百人每日全心全意为之赎罪，也不足以除去自己的罪时，他们会作何反应呢？[e]此外，圣经一切关于赦罪的经文与慕道班的学员无关，而是指那些长期在教会的怀中受教导重生过的儿女们说的。保罗极为巧妙地吩咐——「我替基督求你们与神和好」（林后五 20 p.）——

不是针对外邦人，而是针对那些已重生之人。他之所以劝人归向基督的十字架，就表示他否定其它一切的赎罪方式。所以他对歌罗西的信徒说：基督「藉自己的宝血叫万有——无论是地上的、天上的——都与自己和好」（西一 20p.）时，他并没有将这光景局限于人初入教会时，而说这是信徒一生的光景。这是上下文所明确告诉我们的，因他在这经文中说信徒藉基督的血得蒙救赎，即罪得赦免（西一 14）。既然这是圣经所反复教导的，所以无须再多列举这类经文。

（反驳天主教对可赦免和不得赦免的罪之间的区分，28–39）

28.可赦免与不得赦免的罪

[a]他们利用这愚昧的区分回避说，某些罪是可赦免的，另一些罪则是不得赦免的；因不得赦免的罪需要重价的赎罪；而可赦免之罪能以某种较为简易的方式洁净——譬如：主祷文、洒圣水、藉弥撒，的赎罪方式。他们如此戏弄神。虽然他们一直在谈可赦免与不得赦免的罪，却仍然无法分辨二者之间的差别[ix]，只笼统的说不敬虔和心里的不洁是可赦免的罪。然而，我们要与圣经那义和不义惟一的标准一同宣告：「罪的工价乃是死」（罗六 23）；以及「惟有犯罪的，他必死亡」（结十八 20 p.）；信徒的罪是可赦免的，并不是因他们不值得死亡，而是因为神的怜悯：「那些在基督耶稣里的就不定罪了」（罗八 1），因神赦免他们的罪就不再将之归与他们（cf. 诗三二 1－2）。

我知道他们有多不公平地亵渎这教义，将之称为斯多亚派（Stoic）似是而非的教义，即所有的罪都是同等的[ix]，然而，我们可以用他们所说的轻易地反驳他们。我想问的是在他们所称为不得赦免的罪中，他们是否认为某罪比其它的罪更轻。若是，这就表示不得赦免的罪不都是一样严重的。但既然圣经明确的说：「罪的工价乃是死」（cf. 罗六 23），然而，人若顺从律法就必因此活着（利十八 5；结十八 9； 廿 11，13；加三 12；罗十 5；路十 28）——违背律法之人必要死（罗六 23；结十八 4，20）——他们无法回避这样的结论。在他们众多的罪孽中，他们凭什么盼望自己能赎罪呢？[b(a)]如果每一个罪都需要花费一天的时间来赎罪，但当他们专心赎这罪时，也在犯更多的罪。因为连最敬虔的人每天也要跌倒好几次（箴廿四 16）。他们正束腰赎自己的罪时，同时也在累积许多——甚至难以计数的——其它的罪。[a]既然我已经完全驳倒人能为自己赎罪的观念，他们为何仍坚持己见呢？难道他们竟然仍认为自己能赎罪吗？

29.赦罪包括免去刑罚

[a]他们的确企图解脱自己的谬论，然而就如俗语所说：「水迹在他们身上。」[ix]他们捏造某种对惩罚和罪刑之间的差别。他们承认罪刑的赦免是出于神的怜悯，然而在人的罪刑得赦免之后，神的公义仍然要求人付出罪的刑罚。所以他们相信赎罪的目的在于除掉罪的刑罚[ix]。

[b(a)]这是肤浅和荒谬的！他们承认神白白赦罪，却又再三教导人以祷告、流泪，以及一切其它的方式获取罪的赦免。[a]然而圣经所有的教导都与此反对。[b]我虽然相信我已经充分证明这点，但我仍要补充其它的证据好夹住这些蜿蜒而行的蛇，使他们无法再卷曲，动弹不得。[a]神在基督里与我们所立的新约就是，他将不再记念我们的罪（耶三一 31，34）。我们从另一位先知的解释明白这话的含意：「义人若转离义行而作罪孽……他所行的一切义都不被记念」（结十八 24 p.）；「恶人若回头离开所做的一切罪恶……他所犯的一切罪过都不被记念」（结十八 21－22 p.；cf. 27）。神说祂必不记念他们的义行意思是，他不会记念这些义行为了奖赏他们。而当神说祂必不记念他们的罪

恶时，意思是祂必不再刑罚他们。圣经在别处也有同样的教导：[b]「你将我一切的罪扔在你的背后」（赛十八 17）；「我涂抹了你的过犯，像厚云消散」（赛四四 22）；「将我们的一切罪投于深海」（弥七 19）；[a]耶和华不算为有罪……遮盖人的罪」（cf. 诗三二 1－2）。只要我们留心，就必晓得这是圣灵清楚的教导。显然，若神刑罚罪，祂就是将罪归在人身上；祂若报应罪，祂就在记念罪；祂若审判人，就必不遮掩人的罪；[b]祂若监察罪，就必不将之扔于背后；祂若究察罪，就不会涂抹过犯像厚云消散；若祂宣告人的罪，就不会将之扔入深海里。并且，[c]奥古斯丁（Augustine）也明确的解释说：「神若遮盖罪，祂就不喜悦再记念；祂若不留意人的罪，祂就喜悦不刑罚人；神喜悦不数算人的罪，因祂喜悦赦免他们的罪。那么，祂为何说：『遮盖其罪』呢？是使自己不看这些罪。反正，神看人的罪不就是为了惩罚罪吗？」[ix]

[b]然而，我们当留意先知以赛亚的另一处经文。他在此告诉我们神赦罪的原则：「你们的罪虽像朱红，必变成雪白；虽红如丹颜，必白如羊毛」（赛一 18）。[b]杰里迈亚也说：「当那日子，那时候，虽寻以色列的罪孽，一无所有；虽寻犹大的罪恶，也无所见；因我所留下的人，我必赦免」（耶五十 20 p.）。你想确实明白这些话的含意吗？那么，你要默想神所说的这些话：神将「过犯封在囊中」（伯十四 17 p.）；「人的罪被包裹，被收藏」（何十三 12 p.）；神「用铁笔将罪明刻在坛角上」（cf. 耶十七 1）。若这些经文暗示神必定报应罪——这是毫无疑问的——我们也不应当怀疑神以相反的描述宣告祂免除一切的刑罚。我在此也要劝勉读者，所当留意的是神的真道而非只是我的解释[ix]。

*30.惟有基督从前一次的献祭才能免除人罪的惩罚和罪刑**

[a]请问若神仍要求我们的罪受惩罚，那基督有什么可以赏赐我们的呢？因当圣经说基督被挂在木头上，亲身担当了我们的罪（彼前二 24）时，意思是祂担当了我们的罪所应得的惩罚和报应。先知以赛亚更明确的表达同样的含意：「因祂受的刑罚我们得平安」（赛五三 5）。这「受刑罚，我们得平安」难道不就是罪所应得的刑罚，而且，除非基督替我们担当了，否则我们必须自己受刑罚才能与神和好。显而易见，基督担当了罪的刑罚，为要救祂的百姓脱离他们的罪，[a]而且每当保罗提到基督成就了救赎时，他通常习惯将之称为 avpolu,rwsij[ix]（罗三 24；林前一 30；弗一 7；西一 14）。他这样说不只表示救赎本身就如通常所理解的那样，也表示基督为了救赎我们所付的重价。这就是为何保罗写道：「基督舍自己作万人的赎价[ix]」（提前二 6）。[c]奥古斯丁也论道：「神的忿怒如何被平息呢？难道不就是藉献祭吗？而献祭难道不就是基督藉祂的死所提供我们的一切吗？」[ix]

[b]摩西的律法所吩咐关于如何除掉罪所带给我们的恶果成为我们击败仇敌的武器。因为神在律法中所强调的并不是这一种或那一种赎罪方式，而是献祭必须完全付清罪的代价。然而，神在其它地方详细和严厉地吩咐一切赎罪的仪式（出三十 10；利四七 16；民十五 22 ff.）。为了赎罪神为何拒绝接受人任何的功劳，反而只要求除罪祭，难道不就是要教导我们，只有一种平息祂忿怒的赎罪方式吗？因为神并没有将以色列人任何的献祭算为他们的功劳，而是将之视为基督从前一次的献祭。何西阿简洁巧妙地表达人所当献给神的是：「求你除尽罪孽，」。这里指的是赦罪。「这样，我们就把嘴唇的祭代替牛犊献上」（何十四 2）。这里所指的是赎罪。

我深知他们更诡诈的回避是，他们将永恒和暂时的惩罚作区分。当他们将暂时的惩罚定义为神对人身体或灵魂的任何惩罚时——除了永死之外——这并不支持他们的立场。因我们以上所引用的经文都清楚教导：神接纳我们蒙

恩惟一的条件是，祂藉赦免我们的罪免除了一切我们所应得的惩罚。并且，当戴维或其它先知寻求神的赦免时，他们同时也求神免除罪的惩罚，他们因深知神的审判就如此祷告。另一方面，当先知向人应许神的怜悯时，他们几乎总是宣扬罪的惩罚和免除罪的惩罚。的确，当神藉以西结的口宣告，祂将放回被掳至巴比伦的以色列人时，并不是为了犹太人的缘故，而是为了自己的缘故（结三六 22，32），这足以表明免除惩罚和赎罪都是白白的。最后，我们若借着基督从罪刑中得释放，出于这罪的惩罚也必被免除。

31.澄清对神报应和管教式审判的误解

[a]他们既然用圣经的经文证明自己的教导，我们就要察看他们的论点为何。他们说戴维因奸淫和谋杀的罪受先知拿单的斥责，虽然蒙赦罪，但之后神却以他奸淫所生的儿子之死惩罚了他（撒下十二 13－14）。天主教甚至说圣经教导人要为在赦罪之后所遭受的惩罚行补赎礼。因但以理吩咐尼布甲尼撒王要以施舍赎自己的罪（但四 27）。所罗门也写道：「因怜悯诚实，罪孽得赎」（箴十六 6 p.）。在另一处也说：「爱能遮掩一切过错」（箴十 12）。[b]并且彼得也赞同这观点（彼前四 8）。路加福音也记载主对犯罪的妇人说同样的话：「她许多的罪都赦免了，因为她的爱多」（路七 47）[ix]。

这些人总是邪恶和谬误的强解神的作为！然而，只要他们留意——而且这是他们根本不当忽略的——神有两种审判，他们就会明白拿单所预言对戴维的惩罚并不是神的报应。

[b]我们都很想明白神因斥责我们的罪而管教我们的目的如何，以及，这管教与神向不敬虔、被遗弃之人发怒有何不同。因此，我想我们现在简要的讨论这点是合适的。

[a]为了教导起见，我们称一种审判为报应，另一种则称为管教。

[b(a)]我们应当将神的报应理解为神报复祂的仇敌；神向他们发怒、使他们迷惑、赶逐他们、使他们的计划落空。因此，神报应式的审判是：神在怒气中的惩罚。

在管教式的审判中，神的严厉并非出于祂的怒气，祂也不会报复人为了毁灭人。因此，恰当的说，这并不是惩罚或[a]报应，而是管教和教训。

一种审判是属法官的；另一种则是属父亲的。因当法官惩罚做恶之人时，他视罪的轻重并照人所犯的罪施罚。然而，当父亲严厉的管教儿子之后，他并无意继续报复他或恶待他，而是要教导他使他之后更为谨慎。[b]屈梭多模虽然用稍为不同的例子，但教导却是相同的。他说：「儿子受鞭打，奴隶也受鞭打。然而后者因他是奴隶，为他的罪受惩罚；前者为自由之人和儿子，为了教训的缘故受管教。管教是儿子的考验，也是使他改善行为的方法；就奴隶而言只是为了惩罚。」[ix]

32.神报应式的审判与管教式的审判有截然不同的目的：两者的区分

[b(a)]为了便于总结整个问题，我们的第一个区分是：当神为了报应而惩罚人时，神的咒诅和忿怒就彰显出来，但

祂却不会使这两者临到信徒身上。另一方面，管教则是神的祝福，也见证祂的爱，正如圣经所启示的（伯五 17；箴三 11－12；来十二 5－6）。

[b]整本圣经都清楚的教导这区分。所有不敬虔之人在今生所遭受的苦难，都是某种通到地狱的入口，他们也可藉此从远处望见自己将来的灭亡。然而，他们不但没有因此改变，或学到任何功课，神反而藉这一切的苦难使他们预尝恐怖的地狱。

神严厉地管教祂的仆人，却不会任凭他们灭亡（诗一一八 18 p.）。因此，他们也承认神用杖打他们于他们有益，使他们进一步明白神的话语（诗一一九 71）。[b(a)]就如圣经多处教导圣徒圣徒以忍耐的心忍受这样的管教，照样，圣徒也同时迫切地求神救他们脱离报应式的审判。杰里迈亚说：[a]「耶和华啊，求祢从宽惩治我，不要在祢的怒中惩治我，恐怕使我归于无有。愿祢将忿怒[b]倾在不认识祢的列国中，和不求告祢名的各族上」（耶十 24－25）。而且，戴维也说：「耶和华啊，求祢不要在怒中责备我，也不要在烈怒中惩罚我！」（诗六 1；三十八 2；六 2，Vg.）。

至于圣经时常记载神在管教圣徒时向他们发怒，这与上面的教导并无冲突。以赛亚说：「耶和华啊，我要称谢祢！因为祢虽然向我发怒，祢的怒气却已转消；祢又安慰了我」（赛十二 1 p.）。哈巴谷也说：「求祢在发怒的时候以怜悯为念」（哈三 2 p.）。[e]弥迦同样说：「我要忍受耶和华的恼怒；因我得罪了祂」（弥七 9 p.）。弥迦在那里教导，圣徒受神公义的管教，若大声埋怨毫无益处，也教导信徒若在管教中默想神的旨意就必从悲伤中得安慰。[b]因同样的缘故，圣经记载神使祂的产业被亵渎（赛四七 6；cf. 四二 24），然而，我们确信神必不会使祂的产业永远被亵渎。这里指的不是神管教圣徒时的心态，而是指那些受神严厉管教之圣徒所体验到的深深的痛苦。然而，神不但以轻微的管教刺痛祂的子民，有时甚至也伤及他们，使他们以为自己离地狱的咒诅不远。所以，神使他们深知自己应受祂的烈怒，[e]从而使他们恨恶自己的恶行，并更在意想平息神的忿怒和迫切地寻求祂的赦免是恰当的。[b]然而，神在向圣徒发怒时更为清楚彰显的是祂的怜悯而非忿怒[ix]。神从前与预表基督的所罗门所立的约仍然有效（撒下七 12－13）。那位不能说谎的神已宣告这恩约永不失效。「倘若他的子孙离弃我的律法，不照我的典章行，背弃我的律例，不遵守我的诫命，我就要用杖责罚他们的过犯，用鞭责罚他们的罪孽。只是我必不将我的慈爱全然收回」（诗八九 30－33；诗八八 31－34，Vg.，but of Comm.）。为了使我们更确信祂的怜悯，神说祂将用来试验所罗门后裔的杖必出于人；鞭伤也将出于人子（撒下七 14）。祂虽然在这些经文中向祂的百姓表示自己的缓和和温柔，却也同时暗示那些亲自经历到神报应式审判的人不得不感觉到极端的恐惧。神藉先知以赛亚的口启示，祂喜悦慈悲地管教祂的选民以色列：「我熬炼你，却不像熬炼银子」（赛四八 10）。不然，你们早就被烧尽了（cf. 赛四三 2）。虽然神教导祂的管教洁净自己的百姓，也说祂减轻对他们的管教免得他们丧胆。[e]这是非常必要的。因为人越敬畏神和专心的学习敬虔，就会越温柔地忍受神的忿怒。至于恶人，虽然在神的鞭打下呻吟，但因他们没有默想这事，不理会自己的罪孽和神的报应，这样的忽略使他们的心更刚硬。或因他们埋怨并敌对和咒骂他们的审判官，他们的暴怒使他们丧心病狂。然而信徒在受神鞭打的管教时，立刻省察默想自己的罪，并因战兢和恐惧在祷告中求告神的赦免。若非神减轻被遗弃之人的痛苦，他们会在神最轻的忿怒下完全崩溃。

33.报应式的审判是要惩罚人；管教式的审判则是要造就人。

[b]第二个区分是，在恶人受神的鞭打时，他们在某种程度上已开始受神最后审判的刑罚。他们虽然拒绝留意神这

烈怒的启示，却仍不免受罚，然而神的刑罚并不是为了改变他们；而是要他们在这大患难中发现神是法官和报应者。然而神杖打儿女，并不是要他们付出罪的代价，而是要因此引领他们悔改。故此，我们明白这些管教在乎圣徒的未来而不是他们的过去。我宁可采用屈梭多模的论述表达这思想：「神为这缘故刑罚我们——不是要刑罚我们过去所犯的罪，而是要改变我们，免得我们将来犯同样的罪。」[ix] [e]奥古斯丁也同样说：「你所受的苦和所埋怨的，是你的良药而不是你的刑罚；是你的管教而不是要定你的罪。若你不想放弃天上的产业，就不当厌恶神的鞭打。」「弟兄们你们当明白，全人类所遭受的一切苦难，对你们而言乃是治疗而不是刑罚。」[ix]我引用他们的话，免得有人以为我以上的教导是新奇古怪的。

[e]这也是为何神在怒中斥责祂的百姓忘恩负义，因他们顽梗的藐视一切的责罚。以赛亚说：「你们为什么屡次背逆，还要受责打吗？……从脚掌到头顶，没有一处完全的」（赛一 5－6 p.）。但因先知们有不少诸如此类的论述，所以我们只需简洁的指出神管教教会的惟一目的就是使他们谦卑和悔改。[a]因此，当神夺去扫罗的王位时，这就是神报应式的审判（撒上十五 23）。然而，当他夺去戴维小儿子的性命（撒下十二 18）时，这管教是为了造就他。保罗的这话也有同样的含意：「我们受审的时候，乃是被主惩治，免得我们和世人一同定罪」（林前十一 32）。即，当我们神的儿女受天父的管教时，这不是要使我们绝望的刑罚，而是要教训我们的管教。

[b]在这教义上，奥古斯丁显然也站在我们的立场，因他教导我们应当从不同的角度来看待神对众人的鞭打。就圣徒而论，在他们蒙赦罪之后，这些鞭打是争战和操练；就被遗弃之人而论，因他们的罪未曾蒙赦免，所以这些鞭打则是对他们罪的报应。他列举戴维和其它敬虔之人所受的鞭打，并说神以这种使人谦卑的经验操练他们的敬虔[ix]。当以赛亚说神赦免犹太人的罪，因他们从神手中已遭受足够的管教（赛四十 2）时，并不证明我们的过犯蒙赦免是在于自己付出罪的代价。反而就如他在说：「你已经受够了鞭打；而且因你们所受多和沉重的鞭打，并经历长久的痛苦和忧伤，现在你们可以领受我全备的怜悯，使你的心欢畅，并确信我是你们的天父。」[e]神在此担当父亲的角色，甚至在祂严厉管教祂的儿女后，后悔祂公义的管教。

34.受神管教的信徒不要丧胆

[a]信徒在苦难中要默想神的话语使自己刚强。「因为时候到了，审判要从神的家起首」（彼前四 17），……就是求告神的人（cf. 耶二五 29）。若神的儿女相信神对他们的鞭打是出于祂的报应，会如何呢？因若人受神击打而将神视为刑罚人的法官，自然就会想象神是发怒和残忍的；也会恨恶神的鞭打，视之为神的咒诅为了毁灭他。总之，人若仍相信神在报应他，就不可能相信神爱他。[c]然而，那至终在神的鞭打下获益的人，相信神对他的罪发怒，却对他自己发怜悯和慈爱。不然，先知的经历也会临到他：「祢的烈怒漫过我身；祢的惊吓把我剪除」（诗八八 16，cf. Comm. ；cf. 诗八七 17，Vg.）。摩西也说：「我们因祢的怒气而消灭，因祢的忿怒而惊慌。祢将我们的罪孽摆在祢面前，将我们的隐恶摆在祢面光之中。我们经过的日子都在祢震怒之下；我们度尽的年岁好像一声叹息」（cf. 诗九十 7－9，Vg. and Comm.）。相反，戴维教导我们，神父亲般的管教是对信徒的帮助而非压制。他称颂神的管教，说：「耶和华啊，祢所管教、用律法所教训的人是有福的！祢使他在遭难的日子得享平安；惟有恶人陷在所挖的坑中」（诗九四 12－13；cf. LXX 诗九三 12－13）。[e]诚然，这是严峻的考验，因为神似乎爱惜非信徒，也不理会他们的罪，也似乎对自己的百姓更严厉。戴维接着提出信徒蒙安慰的根据：神的律法劝勉信徒重新归回真道，就证明神关心他们的救恩。然而，不敬虔的人仍沉缅于自己的罪中，至终灭亡。[a]不论他们所受的刑罚是永恒或暂时的，都

没有两样。因为，战争、饥荒、虫害、疾病与永死的审判都是神对他们的咒诅，因为神使他们遭遇这一切是为了报应他们和向他们发怒。

35.神对戴维的惩罚

[a] 我深信我们现在都知道神惩罚戴维的目的为何。就是要证明神厌恶谋杀和奸淫。神对戴维的惩罚宣告，神所亲爱和忠心的仆人戴维在这两个罪上大大的得罪祂。这就是要教训戴维以后不可再犯这样的罪；然而这惩罚并非是用来付戴维自己罪的代价。我们也应当从同样的角度看待神对戴维的另一个管教。神因戴维数点百姓的悖逆，以可怕的瘟疫击打他的百姓（撒下二四 15）。神虽然白白的赦免戴维的罪，然而，为了教导神各代的百姓，也为了羞辱戴维，神严厉地鞭打管教戴维。

[b] 我们也应当从同样的角度看待神对全人类的咒诅时（cf. 创三 16－19）。因当我们蒙恩之后，我们仍要忍受神因我们的始祖亚当所犯的罪而加在他身上一切的悲惨，藉这悲惨使我们明白神有多不喜悦人违背祂的律法。这样，当我们明白这悲惨的光景而感到沮丧以至虚己时，我们就会更迫切的寻求神的祝福。若有人认为今生的灾祸是神为了刑罚我们的罪而加给我们的，这是全然愚昧的。屈梭多模也有相同的看法：「若神惩罚人为了呼召背逆犯罪的人悔改，那么若在人悔改后继续惩罚人就是多余的。」[ix]既然神知道每位信徒所需要受的管教轻重不同，祂待某些人较为严厉，待另一些人较仁慈。[e] 所以，当神喜悦证明祂不会过于严厉的惩罚人时，祂严厉的责备心里刚硬顽梗的以色列人，因在他们受神击打后仍不停止做恶（耶五 3）。神也同样埋怨「以法莲是没有翻过的饼」（何七 8），显然乃是因祂的管教并没有感化他们的心，也没有使他们改善自己的行为预备蒙赦罪。神的这教导表示，只要人悔改祂就不会继续惩罚人；而且是我们对神的悖逆使得祂严厉的管教我们的罪——然而人若改邪归正神就不会再管教。[b] 然而既然我们每一个人都刚硬和愚昧到需要神的管教，我们智慧的父神知道一生地管教我们所有的人是必须的。

[a] 然而令人讶异的是，他们惟独抓住戴维的光景不放，而完全不理会圣经众多关于神白白赦罪的其它例子。圣经记载税吏离开圣殿后已被称义；也没有再受罚（路十八 14）。彼得因自己的罪蒙赦免（路二二 61）；安波罗修说圣经记载他的眼泪，却没有说这是赎罪祭[ix]。那生来瘸腿的只听到：「放心吧！你的罪赦了」（太九 2）；他没有受任何的惩罚。圣经记载一切的赦罪都是出于神白白的恩典。赦罪的原则应当来自圣经多处的见证，而不只是某个或某一特殊的见证。

36 免除掉刑罚的善行？

[a] 但以理劝尼布甲尼撒王以施行公义断绝罪过，以怜悯穷人除掉罪孽（但四 27），并不表示王的公义和怜悯能平息神的忿怒或付自己罪的代价。除了基督的血，绝没有别的赎罪方式！[ix]当他劝王以施行公义断绝罪过是针对王说的而不是针对神说的。他就如说：「王啊，你施行暴政、压制谦卑人、剥夺贫穷人、苛刻不公义的待你的百姓；如今你当以怜悯和公义胜过你的恶行，暴政和压迫。」

所罗门也类似说道：「爱能遮掩一切过错」（箴十 12），不是在神面前而是在人面前。这整节经文说：「恨能挑起争端；爱能遮掩一切过错。」（箴十 12）。在这经文中，所罗门习惯性地将恨恶所产生的罪行与爱所结的果子做对比。他的意思是那些相恨的人互相撕咬、威掠夺、责骂、伤害，以及在一切的事上挑别人的过犯；然而那些相

爱的人却互相忍耐宽容、不数算他人的过错，在万事上相互包容——并不是说这人赞同那人的过犯，而是宽恕这些过犯，并以劝勉医治人的过犯而非以责骂造成怨恨。无疑，彼得也以同样的意义引用这经文，不然我们就得指控他诡诈的强解圣经（cf. 彼前四 8）。

[b]当所罗门教导「因怜悯、诚实、罪孽得赎」（箴十六 16 p.），他并不是指这些过犯在神的眼前已得赎，或神因这样的赎罪方式被平息而免除祂原本要对那人施加的刑罚。反而，就如圣经通常的教导，神表明祂将怜悯那些离弃过去的恶行以敬虔和诚实归向祂的人。就如所罗门说：当我们停止犯罪时，神就不再发怒和惩罚我们。他并非是指蒙赦罪的起因，而是指蒙赦罪后的结果。就如众先知常常斥责假冒为善的人，因他们企图以虚假的仪式代替神所要求的悔改。先知说神反而喜悦正直和相爱的行为。照样，希伯来书的作者称赞仁慈和人道的行为，提醒我们这就是神所悦纳的献祭（来十三 16）。当基督斥责法利赛人因只注重洗净杯盘的外面却忽略内心的清洁，劝他们施舍给人，使凡物都洁净（路十一 39－41；cf. 太二三 25）时，祂并不是在劝他们赎自己的罪。祂只是在教导他们，神喜悦怎样的洁净。我们以上已讨论过这教导[ix]。

37.犯罪的妇人

[a]至于以上所提过路加福音的经文（路七 36－50），没有任何理智的人在读过这经文中的比喻后，会反对我们对这比喻的解释。法利赛人在心里想：主根本不认识祂乐意接纳的这妇人。因他认为只要基督知道她是怎样的大罪人，祂就不可能接纳她。他也以此推断基督不可能是先知，因祂居然受骗到这种地步。基督为了证明已蒙赦罪的人就不再是罪人而说了这比喻：「『一个债主有两个人欠他的债；一个欠五十两银子，一个欠五百两银子……债主就开恩免了他们两个人的债。这两个人哪一个更爱他呢？』西门回答说：『我想是那多得恩免的人』……所以我告诉你，她许多的罪都赦免了，因为她的爱多」（路七 41－43，47 p.）。基督在此所说的并非妇人的爱是她蒙赦罪的起因，而是她蒙赦罪的证据。因基督是在将妇女的爱与那被免了五百两银子债务的人作比较；他并没有说这债务人蒙赦免因他的爱多，他的爱多反而是因他蒙赦免。因此，我们应当这样理解这比喻：你以为这妇人是罪人，但你应当认出她并不是，因她的罪已蒙赦免。她所感激基督恩惠的爱应当使你确信她已蒙赦罪。这是由结果追溯到原因的辩论。基督明确的告诉我们，她的罪是如何得赦免的：「你的信救了你」（路七 50）。因此，我们藉信心蒙赦罪；我们以爱谢恩藉此证明神对我们的仁慈。

38.天主教的教义缺乏古时神学家的支持†

[a]我并不十分看重古时神学家对赎罪的解释。其实，几乎所有留传至今神学家们的著作对赎罪的解释若不是过于宽松就是过于尖刻。然而，我也不相信他们的观点和现今经院哲学家一样肤浅和愚昧。[b]屈梭多模在某处如下写道：「人在哪里求告神的怜悯，神就在那里不究察人的罪；人在哪里呼求怜悯，神就在那里不施行审判；人在哪里寻求怜悯，神就在那里不刑罚人；哪里有怜悯，人必不用求告怜悯；哪里有怜悯，求告就必蒙应允。」[ix]无论人如何扭曲这些话，这些话所教导的绝不可能与经院哲学家的一致。奥古斯丁在《论教会的教义》（*The Dogmas of the Church*）这书中记述：「神藉悔改的赎罪是要根除罪恶的起因，并不是要容许人顺从自己的私欲。」[ix]这句话充分证明，连当时的神学家也否定行补赎礼能付罪的代价，他们反而教导补赎礼只是要人谨慎免得犯同样的罪。我无须再引用屈梭多模的另一句话，他教导神只是要求我们在祂面前流泪承认自己的罪[ix]，因这类的论述在他和古时神学家的作品中经常出现。奥古斯丁的确在某处称怜悯人的善行是「蒙赦罪的方式」；然而，免得有人误解这话的意思，他在另

一处有更详细的解释：「基督的肉体是对罪惟一真实的献祭，不只是为在洗礼中所洗净的一切罪，也是为在受洗之后因人的软弱趁虚而入的罪。为此，教会天天呼求：『免我们的债』（太六 12）；这些债都因基督藉从前一次的献祭蒙赦免。」[ix]

*39.经院哲学家败坏了古时神学家的教导**

[a]古时神学家大多称补赎礼为：当被开除教籍的人希望重新被接纳回到教会，而公开悔改的见证；而不是付罪的代价。因当时的教会强制那些悔改的人禁食和尽其它本分，藉此证明他们真心诚意地恨恶从前的生活，也藉此使会友不再记念他们从前的恶行。如此，他们看来是在向教会而非向神行补赎礼。[c]奥古斯丁在《教义手册》(*Enchiridion*)这作品中有完全相同的教导[ix]。[a]现今所使用认罪和赎罪的仪式源自这古代的仪式。然而，现今邪恶的仪式（cf. 太三 7；十二 34）已完全没有当时仪式的意义了！

我知道古时神学家的论述有时极为尖刻；并且就如我以上所说[ix]，他们有时也说错；然而，他们稍有瑕疵的作品到了这些不洁之人的手中就变得完全污秽了。我们若要以古时神学家的权威作为争辩的标准，那么，这些人所强加给我们的神学家是谁呢？他们的领袖[ix]伦巴都所引用那些神学家的论述，是东拼西凑的，也收集了某些修道士的胡言乱语。他却将安波罗修（Ambrose）、耶柔米、奥古斯丁以及屈梭多模的大名冠于其上；比如在这教义上，几乎他所有的证据都摘自所谓奥古斯丁的《论悔改》（*On Repentance*）这一书，其实这本书是某个狂热份子从许多莨莠不齐之神学家的著作权中拼凑而来的。虽有奥古斯丁之名在其上，然而就连受过一般教育的人也不会承认这是奥古斯丁的作品[ix]。[e]请读者们原谅我决定不要对那些经院哲学家们的愚昧详加驳斥，因这样会大大减轻你们的负担。虽然对我而言完全揭发他们至今仍夸耀为奥秘的教导并不困难，也是值得；但因我的目的是要造就人，所以我就打消此念。

[ix] 参阅 Gregory the Great, *Homilies on the Gospels* 2. hom. 14:15 (MPL 76. 1256); Columbanus, *Penitential* [ca. 600] A. 1 (MPL 80. 323; tr. J. T. McNeill, *Medieval Handbooks of Penance*, p. 350); Pseudo-安波罗修, *Sermons* 25:1 (MPL 17. 655); 伦巴都, *Sentences* 4. 14:1 (MPL 192.869); Pseudo-奥古斯丁, *De vera et falsa poenitentia* 8:21 (MPL 40. 1120). 最后的作品是约1100年出版的。一直到1495念，天主教的神学家将之视为奥古斯丁的作品，然而 Trithemius of Spannheim, ca. 1495宣称它不是奥古斯丁写的。基督教要义对这作品的引用（除了四个在1536年的版本中）都在这一章里面。参阅 3. 4:39, note 83; Smits 1. 184, 190。

[ix] 屈梭多模, *Homilies on Repentance*, hom. 7:1 (MPG 49. 338). 将补赎礼视为医治罪恶的药是早期的教父以及中世纪补赎礼手册普遍的观点。参阅 A. Harnack, *Medizinisches äus der ultesten Kirchengeschichte* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 8 [1892]), pp. 137 ff.; McNeill and Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, pp. 44 f., 182; McNeill, *A History of the Cure of Souls*, pp. 44 f., 114, 119, 134, 179, 315. 加尔文的 *Ecclesiastical Ordinances* (1541)吩咐，「在补赎礼中不可严厉到伤害自己；因为补赎礼本身不过是某种药剂」(CR 10 1:30; tr. 150 22. 71)。

[ix]许多中世纪的神学书籍都正式地讨论「补赎礼的三个部份」——懊悔、认罪、补罪；譬如 伦巴都 的 *Sentences* 4. 16:1 (MPL 192. 877)、*Decreturn of Gratian* 2. 1:40 (Friedberg 1.1168)。这对补赎礼的解释也受 *Opera* 的支持 (edited by Erasmus, 1530, 2. 347; 1547 edition, 5. 904)。这作品本来以为是屈梭多模写的。参阅

Melanchthon, Loci communes (1521), section *"vis peccati et fructus"* (ed. Engelland, *op. cit.,* p. 35; tr. Hill, *op. cit..* p. 103: both editors have useful notes on attrition, the prelude to contrition). 加尔文在这里所说的「浩瀚如渊」的书卷也许也包括 *summae confessorurn*: see A.M. Walz, *Compendium historiae ordinis praedicatorum*, p. 145. 路德多次地攻击补赎礼的这三个部份：see, *for example*, Werke WA 6. 610; 7. 110. Fisher 在他的 *Assertionis Lutheranae confutatio* (1523), pp. 156－178 中为补赎礼详细地辩护。

ix奥古斯丁讨论过信徒当天天为可赦之罪悔改，参阅奥古斯丁，*Enchiridion* 19:71 (MPL 40. 265; tr. LCC 7. 381); Caesarius of Arles (d. 542) in MPL 39. 2220; and Columbanus, *Regula coenobialis*, ed. O. Seebass in *Zeitschrift fur Kirchengeschichte* 15 (1895), 366－386, sec. 1 (tr. McNeill and Gamer, *op. cit.*, p. 258); Aquinas, *Summa Theol.* 3. 87. 1. 路德说「补赎礼是船难之后的第二块木板」这句话是「耶柔米 极危险的话」(*Babylonish Captivity*, section on Baptism, *Werke* WA 6; tr. *Works of Martin Luther* 2.119, 202). See 耶柔米, *Letters* 84. 6; 130. 9 (MPL 21. 748, 1115; tr. NPNF 2 ser. 6. 178, 266). 参阅 伦巴都, *Sentences* 4. 14:1 (MPL 191. 869; tr. LCC 10. 348). 天特总会赞成耶柔米的这句话，session 6, ch. 14:Schaff, *Creeds* 2. 105.。

ix"*De asini umbra rixam esse.*" Aesop (ca. 570 b.c.) 有名的寓言故事之一是关于一个驴主人。主人说租驴子的人不被允许在驴子的影子底下睡午觉。之后「在驴子的影子上争吵」 变成希腊作者常用的成语。Erasmus (*Adagia* [1523] 1. 3. 52) 说这成语是 Demosthenes 编造的; 参阅 Plutarch, *Lives of the Orators* (Moralia 848 A, B) 以及LCL Plutarch, *Moralia* X. 434 f.。

ix Biel, *Epythoma pariter et collectoriurn circa quatuor sententiarurn Libros* 4.9. 关于懊悔与蒙赦罪彼此的关系，参阅 C. R. Meyer, *The Thomistic Concept of Justifying Contrition*, pp. 60 f., 190 ff. 参阅 2. 2:4, note 15; 3. 4:17, note 36。

ix 3. 3. 20. 参阅 Melanchthon, *Loci communes*, ed. Engelland, *op. cit.*, pp. 92, 96, 119; tr. Hill, pp. 117, 181 f., 211.

ix H. C. Lea 在他的 *History of Confession and Indulgences* 1. 168 ff. 中提出许多不同中世纪的圣经学者和神学家对告解的立场。伦巴都, *Sentences* 4. 17:1－4 (MPL 192. 880 ff.)，不同意 Gratian 在他的 *Decreturn* 2. 1:30－37 (Friedberg 1. 1165－1167) 中的立场。

ix"*Exceptionem item, quia responderit Adam quasi excipiens.*" 加尔文在用法律上的术语：*exceptio* 是在法庭中正式的反对。

ix 屈梭多模, *Homilies on the Canaanite Woman*, hom. 9 (MPG 51. 456 f.).

ix Pseudo-Augustine, *De vera et falsa poenitentia* 10:15 (MPL 40. 1122); Gratian, *Decreturn* 2. 1:88 (Friedberg 1. 1188).

ix Pseudo－Chrysostom, *Contra Judaeos, Gentiles et haereticos* (MPG 48. 1078).

ix许多中世纪的神学家都用这两处经文为告解辩护。

ix这是指法国的教皇约850年写的伪造的教论。See P. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae et Capi－tula Angilramni*; E.H. Davenport, *The Forged Decretals*; J. Haller, *Nikolaus I und Pseudoisidor*; E.H. Fournier and G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les fausses dé crétales jusqu' au decret de Gratien* 1. 196 f. (arguing for origin in Brittany); W. Ullmann, *The Growth*

of Papal Government in the Middle Ages, pp. 167–189.

[ix] 第四次拉特兰会议(1215) canon 21:Text in Mansi 22. 1007 ff.: Hefele-Leclercq 5. 1350. 加尔文「男女」的开玩笑表示他对中世纪知识分子的幽默很熟悉。参阅 H.C. Lea 在(*op.cit.*,1.230) 引用William of Ware (ca. 1300)的话:「神学家们对于 *omnis utriusque sexus* 一词既沈闷又滑稽的解释，并非完全意味着雌雄同体的。这词要分配性的解析，而非联结性的解释。大约在1379年Richard Hemslay 在 Newcastle on Tyne 讲道时以开玩笑的心态提出这法规而被传唤到罗马去因他的悖逆作解释。之后得了一个绰号叫「Friar Richard 两种性别的修道士」。See W. A. Pantin, *The English Church in the Fourteenth Century*, pp. 164 f.

[ix] *"Proprius sacerdos."* 拉特兰会议法规吩咐各人当向「自己的神甫」告解。在审判权不清楚的地方，这法规被激动地争吵，特别当修道士开始告解之后。

[ix] Sozomen, *Ecclesiastical History* 7:16 (ed. R. Hussey [Oxford, 1860], 11. 724 ff.); Cassiodorus, Tripartite History 9. 85 (MPL 69.1151; tr. NPNF 2 ser. 2. 386 f.). Socrates 对这事件的解释在某些细节上不同，*Ecclesiastical History* 5:19。参阅 McNeill, *A History of the Cure of Souls*, p. 98.

[ix]这里所引用的四句话在加尔文的时代被认为是屈梭多模的话，甚至也包括在 Erasmus 所编辑的 *Opera* 这作品里，1530。The first is from homily ii on Psalm 50, sec. 5, and is given as spurious in MPG 55. 580 ff. The second, from *Sermon on Penance and Confession*, is in the 1530 edition, 5. 512 (1547 edition,5. 906) and is not in MPG. The other passages are genuine and are as follows: *Incomprehensible Nature of God, Against the Anomeans*, hom. 5:7 (MPG 48. 746); Discourses on *Lazarus* 4:4 (MPG 48.1012).

[ix]在诗七 17,希伯来文的单字 hdAa(字根是 hdy,「公开地颂赞」的意思)在 LXX 被翻译成 evxomologhsa,menai; in Vg., *confieri* (to confess). 参阅 Psalm 9:1; Psalm 42:4.

[ix] *"Cognitor."* In this phrase (Hebrews 4: 1) Vg. has *"discretor."*

[ix] *"Paedagogia."*

[ix] 加尔文在他的 Strasbourg (1539) 和日内瓦 (1542) 的礼拜仪式中，使用Bucer 所设计的认罪形式。CR 6. 173 ff.; tr. B. Thompson, "Reformed Liturgies in Translation iii. Calvin": *Bulletin of the Theological Seminary of the Evangelical and Reformed Church* 28 (1957), 52 f. 参阅 W. D. *Maxwell, Outline of Christian Worship*, pp. 112–119.

[ix]加尔文在这里表示他相信牧师在认罪和赦罪上有非常高的权威，他同时也相信他们的权威服在圣经的权威之下。参阅 J.–D. Benoit, *Calvin, directeur d'âmes*, pp. 245 f.; McNeill, *A History of the Cure of Souls*, pp. 197, 209.

[ix]加尔文的 *Ecclesiastical Ordinances* (1541) 教导得罪教会的人当顺从教会的惩诫的程序重新与教会和好(CR 10. 1:29 f.; tr. 150 22. 70 f.)。

[ix] Cyprian, *Letters* 16:2 (CSEL 3. 2:518; tr. ANF [letter 9:2] 4. 290).

[ix] 4:11, 12。

[ix] 参阅上面的第七段。伦巴都肯定加尔文在这里所说的话：*Sentences* 4. 17:2, 4; 18:1 (MPL 192. 881, 883, 885)。这段有多处纪念奥古斯丁的教导；参阅 Smits 2. 39。

[ix] Alexander of Hales 说加尔文在这里所说的话是错的，*Summa theologiae* 4. qu. 79, memb. 3. art. 1。

[ix] 伦巴都, *Sentences* 4. 18:4, 6, 7, 8; 4. 19:1 (MPL 192. 886–889).

[ix] *thesaurus ecclesiae* 的教义是 Alexander of Hales 所设立的 (Summa theologiae 4. qu. 83, memb. 1. art. 1; memb. 3. art. 5) 也是阿奎那和别人之后所编辑的。当时的哲学家们对这赦罪与审判权（钥匙的权柄）彼此的关系有各种不同的观点。Clement VI 在他的宪法 *Unigenitus* (1343) (Friedberg 2. 1304; tr. Bettenson, *Documents of the Christian Church*, pp. 259 f.; J. F. Clarkson, *et al., The Church Teaches*, p. 31 中对此教义详细地下定义。它被描述是测不透的因它来自基督所白白流的血以及神的母亲和众选民的功劳。参阅Bonaventura, *Commentary on the Sentences* 4. 20:part 2. art. 1. qu. 3, 4 (*Opera omnia* 4. 521–525); Lea, *op. cit.*, 1, ch. 7; 1. 506; R. Seeberg. *History of Doctrines*; tr. C. E. Hay, 2. 139. 我们也许应该指出 Hales 出生的前几百年补赎礼手册普遍地教导补赎中代替的功劳 (McNeill and Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, p. 48, and index, s.v. *"composition"*)。此教义从1517年开始受路德的攻击以及他仇敌之热烈的辩护：see, for example, Fisher, Assertionis Lutheranae confutatio (1523), ch. 18 (pp. 298–315)。

[ix] 3. 5:2.

[ix] 4. 10.

[ix] *"Carnificina."* 路德、墨兰顿和加尔文常常反对告解，因为它折磨人的良心。See esp. Luther's *Explanations of the Ninety-five Theses*, 7th thesis (*Werke* WA 1. 541 f.; tr. *Luther's Works*, American Edition, ed. H. Grimm; general ed., H. T. Lehmann, 31. 100, 103); McNeill, *A History of the Cure of Souls*, pp. 166 f.

[ix] *"Caelum undique et undique Pontus":* Vergil, *Aeneid* 3. 193 (LCL Virgil 1. 360). 为了进一步地了解天主教如何详细地分类罪恶，参阅 McNeill and Gamer, op. cit., pp. 19 f., 341 f. See also Pseudo-Augustine, *De vera et falsa poenitentia* 14. 29 (MPL 40. 1122)。

[ix]Plautus 极为贴切的话描述人在无能为力的光景之下：*"Nunc ego inter sacrum saxumque sto, nec quid faciam scio:" The Captives* 617 (50 Plautus I. 512 f.).

[ix] 参阅 3. 4:2, note 6; Alexander of Hales, *Summa theologiae* 4. qu. 69. memb. 8.

[ix] *"Iusta et integra enumeratio."* 参阅下面的第22段。从第八世纪开始 *libri poenitentiales* 强调告解必须是完整、不犹豫以及毫不掩饰的。告解的人必须回答很多问题为了确定他能达到这目标。参阅 McNeill and Gamer, *op. cit.,* pp. 154, 214, 281, 315 ff., 324 ff., 580, 396, 403.

[ix] 参阅特土良, *On Repentance* 10：「即使我们能在人面前掩饰自己的罪，难道我们能在神面前掩饰罪吗？……在人面前蒙赦罪却在神面前受咒诅有何益处呢？」(CCL 特土良us 1. 337; tr. ANF 3. 664)

[ix] i.e., Nectarius: 参阅上面的第七段。

[ix] *"Proram (ut aiunt) et puppim."* Cicero calls this a Greek proverb: *Letters to His Friends* 16. 24:1 (LCL edition, 3. 374). 参阅 4. 17:33; 4. 18:18.

[ix] 伦巴都, *Sentences* 4. 17:1 (MPL 192.880).

[ix]这里指的是上面的第十四段以及下面的 4. 12。

[ix] 4 4. 5:1–4; 4. 6.

[ix] 伦巴都, *Sentences* 4. 19:1, 5 (MPL 191. 889, 892).

[ix] 参阅 上面的第十五段，脚注 18。

[ix] *"Ubi integra non est confessio."* 参阅 上面的第十八段，脚注 37。

[ix] IV. 12:1－13.

[ix] 伦巴都, *Sentences* 4. 17:4, 5; 4. 18:6, 7 (MPL 192. 882 f., 887 f.). 伦巴都 在 dist. 17 中常常引用 Pseudo-Augustine 的作品。*De vera et falsa poenitentia* 8:21 (MPL 40. 120 f.; Smits II. 263). 参阅 3. 4:1, note 1.

[ix] *"Tribuni personam sustinens, Deo intercederet."* 他指的是 *intercessio*，或否决权。这是罗马的护民官在 Senate 和 Comita 否决法案的权力，ca. 400 B.C.。

[ix]天主教徒在很长一段时间中惟一补赎的方法是交钱，然而伦巴都和 Gratian 以后认可其它补赎的方式（就是加尔文在这里所提的方法）：伦巴都, *Sentences* 4. 16:4 (MPL 192. 879)；Gratian, *Decreturn* 2. 33:3. 1. 41, 63 (MPL 187. 1532, 1544; Friedberg 1. 1168, 1177)。

[ix] 参阅 Comm. 2 Corinthians 5:19－20.

[ix]对伦巴都之教导的摘要，*Sentences* 3. 19:4 (MPL 192. 797). 参阅 Aquinas, *Sumhma Theol.* 3. Suppl. 14:5：人的功劳减少地狱的痛苦。

[ix]2. 16:3－5.

[ix] 参阅 3. 13:3.

[ix]阿奎那认为在补赎礼之外罪不可得赦：*Summa Theol*, 3. 86. 4, reply to obj. 3. 参阅 Council of Trent, session 6, canon 29: Schaff, *Creeds* 2. 116 f.。

[ix] 3. 12:1, 5.

[ix] 参阅伦巴都, *Sentences* 4. 16:4 (MPL 192. 879); Aquinas, *Summa Theol.* 3. 87. 3; 1 2ae. 88.

[ix] 参阅 Comm. Zechariah 5:4. Lactantius, *Divine Institutes* 3. 23:8 (CSEL 19. 253; MPL 6. 427; tr. ANF 7. 93)。Lactantius 说这是 Zeno 的教导。参阅 Cicero, Pro Murena 29:6: *"Omnia peccata esse paria"* (LCL edition, p. 222); Fisher, *Assertionis 路德 anae confutatio*, p.521 158; Melanchthon, *Loci communes*, ed. Engelland, pp. 138 f.; tr. Hill, p.p. 237 ff.

[ix]这是 Cicero 的话：*On Duties* 3. 33. 117 (LCL edition, p.398)。

[ix] Aquinas, *Summa Theol.* 3. 86. 4; 3. Suppl. 15:1. 参阅 1 2ae. 87. 4; Bonaventura, *Commentary on the Sentences* 4. 18, part 1. art. 2. qu. 2: *"Poena inseparabilis est a culpa Dominus dum remittat culpam, remittat poenam totam"* (*Opera selecta* 4. 460).

[ix] 奥古斯丁, *Psalms*, Psalm 32 (Latin, Psalm 31). 2:9 (MPL 36. u64; tr. LF *Psalms* 1:288).

[ix]这引人注意的话，虽然与1536年版本 (OS 1. 119) 的上下文不同，却是一字不漏的一样。这句话很明确地描述 加尔文对他解经职份的观点。参阅 CR 7. 148：「除非人先认识到我的教导对他有帮助，否则我不会希望他理会我［*s' arreste à moi*］或我的观点」。

[ix] "avpolu,rwsin."

[ix] "avntilutron."

[ix] 奥古斯丁, *Psalms*, Psalm 129. 3 (MPL 37. 1697; tr. NPNF 8. 13).

[ix] Aquinas, *Summa Theol.* 3. 86. 1, 4, reply to obj. 3; 1. 49:1; De Castro, *Adversus omnes haereses* (1543, fo. 147 D); Fisher, *Assertionis Luth－eranae confutatio* (on 1 Peter 4:8), p. 302; Eck, Enchiridion,

ch. 9.

[ix] Pseudo-Chrysostom, *De fide et lege naturae* 3 (MPG 48. 1085). 加尔文 在3. 8:6中再一次提到儿子与奴隶之惩罚的对比。

[ix]奥古斯丁以同样的方法对比「神的愤怒」和祂「更令人刮目相看」的怜悯」：*Enchiridion* 8:27 (MPL 40. 245; ed. O. Scheel, p. 8; tr. LCC 7. 355)。

[ix]Erasmus 编辑的 *Pseudo-Chrysostom* (Basel, 1530), 5. 514 (1547 edition, 5. 907)。

[ix] 奥古斯丁, *Psalms*, Psalm 102 (Latin, Psalm 101). 20 (MPL 37. 1332; tr. NPNF 8. 500); Psalm 139 (Latin, Psalm 138). 15 (MPL 37. 1793; tr. LF *Psalms* 6. 204).

[ix] 奥古斯丁, *On the Merits and Remission of Sins* 2. 33:53;34:56 (MPL 44. 182 ff.; tr. NPNF 5. 65–67). 加尔文在多处说奥古斯丁支持他的立场，参阅 Smits 1. 27 1. 参阅 the statement in *De aeterna Dei praedestinatione: "Totus noster est"* (CR 8. 266)。

[ix] 屈梭多模, *Homilies on Providence*, to *Stagirius* 3. 14 (Basel edition, 1547, 5. 666; MPG 47. 493 f.).

[ix] 安波罗修, *Exposition of the Gospel of Luke* 10. 88:「圣经没有记载他说的话；只记载他流泪」(CSEL 32. 4:489. 8; MPL 15. 1918). 参阅 Gratian, *Decretum* 3. 33:3. 1. 1 (MPL 187. 1510; Friedberg 1. 1159)。

[ix] "avpolu,rwsij."

[ix] 3. 14:21; Comm. Harmony of the Evangelists, Matthew 23:15; Luke 11:34–41.

[ix] Pseudo-Chrysostom, *Homily on Psalm 50*, hom. 2:2 (MPG 55. 577).

[ix] Pseudo-Augustine, *De dogmatibus ecclesiasticis* 24 (MPL 58. 994).

[ix] 屈梭多模, *Homilies on Genesis*, hom. 10:2 (MPG 53.83 ff.).

[ix] 奥古斯丁, *Enchiridion* 19:72 (MPL 40.266; ed. O. Scheel, p. 46; tr. 150 7. 382); *Against Two Letters of the Pelagians* 3. 6:16 (MPL 44. 600; tr. NPNF 5. 409 f.).

[ix] 奥古斯丁, *Enchiridion* 17:65 (MPL 40. 262 f.; tr. 150 7. 377); Gratian, *Decreturn* 2. 33:3.84 (Friedberg 1. 1183; MPL 187. 1533).

[ix]上面的 38 段。

[ix] *"Coryphaeus."*

[ix]加尔文引用了许多 Pseudo-Augustine 的作品，却严厉地拒绝显然在奥古斯丁 死后才写的 *De vera et falsa poeni–tentia.* 参阅 3. 4:1, note 1; 3. 4:13, note 48. 然而他在 3. 14:8 中至少接受这作品的一句话是奥古斯丁写的。

[e]第五章

他们在赎罪上加添赎罪券和炼狱

（赎罪券的谬论和其恶果，1–5）

1.天主教徒关于赎罪券的教义，以及其恶果

[c]赎罪券乃是从赎罪的教义而来。我们的仇敌假装因人的软弱所以赎罪时不可缺少赎罪券。[e(a)]他们甚至极端地将赎罪券定义为教皇以其预旨分发基督和众殉道者们的功劳[ix]。这些人应该因精神异常接受药物治疗[ix]，而不是与人争辩。[a]这些人愚昧的谬论根本不值得反驳，因它们从前已多次被反驳过就自行衰残了。[c]然而，为了某些不懂神学的人，我仍要简要地反驳他们。

赎罪券之所以能传流下来，以及其放荡无稽的教义未曾受人的攻击，就充分证明人们在几百年中深深地被这幽暗的谬误所笼罩。教皇和传播他预旨的侍童，公开地藐视平信徒，将他们灵魂的救恩当做赚钱的工具，视几块铜钣为得救恩的工价，没有任何免费的祝福。在这掩饰下，他们使用所骗取的钱财污秽的吃喝嫖赌。然而，最热心推动赎罪券的人同时也是最藐视赎罪券的人；并且这赎罪券的怪物使他们一天比一天更为凶残和好色，也是没有尽头的。每日都有新的预旨出台，也就有新的钱财被掳掠[ix]。然而，平信徒们却居然以极为虔诚的心买下赎罪券甚至敬拜之。直到最近世人开始思考，赎罪券才渐渐无人理睬，以后它们必要彻底的消失。

2.赎罪券敌对圣经

[a]虽然有不少人看出推动赎罪券之人愚弄人卑贱的诡计、诈骗、偷窃，以及贪婪，但却没有看出这罪恶的根源本身。因此，我们应当不但指出赎罪券的性质，也要揭露它在一切掩饰下的真面目如何。[a]我们的仇敌称基督、圣洁的众使徒和殉道者们的功劳为「教会的宝库」。他们就如我以上的提示[ix]，假装宝库是神交付给罗马的主教保管看守，他负责分配这些大福份，他既可以自己分配也可以委托别人分配。因此，能赦免一生之罪的赎罪券和只能赦免一些年度之罪的赎罪祭都是由教皇自己管理；期限为一百日的赎罪券由红衣主教管理；期限为四十天的赎罪券由主教管理[ix]！

其实这些赎罪券亵渎基督的宝血，也是撒但的伎俩，诱惑信徒离弃神的恩典，离弃基督所赏赐的生命，以及误导他们偏离救恩的真道。他们否定基督的血足以赦罪、使人与神和好、赎罪——除非对之不足的方面（就如基督的血已枯干和用尽）加以弥补，难道有比这更亵渎基督宝血的吗？彼得说：「众先知也为祂作见证说：『凡信祂的人必因祂的名蒙赦罪』」（徒十43 p.）。但赎罪券却以彼得、保罗，以及殉道者的名使人蒙赦罪。约翰说：「耶稣的血洗净我们一切的罪」（约壹一7 p.）。他们却利用赎罪券教导殉道者的血能洁净人的罪。保罗说：「神使那无罪的，替我们成为罪（意即替我们赎罪），好叫我们在祂里面成为神的义」（林后五21 p.，cf. Vg.）。但赎罪券所教导是殉道者的血也能赎罪。保罗向哥林多信徒宣告和证实惟有基督为他们钉了十字架（cf. 林前一13）。赎罪券则宣告：「保罗和其它的使徒为我们死。」保罗在另一处说道：「基督用自己的血买来教会」（徒二十28 p.）。赎罪券却说殉道者的血也能买赎人的罪。「基督一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全」（来十14）。赎罪券则宣称：殉道者使成圣之工得以完美。约翰说：「这些人……曾用羔羊的血把衣裳洗白净了」（启七14）。赎罪券则教导，这些人在圣徒的血中洗净自己的衣服。

*3.天主教中的一些权威人士也反驳赎罪祭和殉道者的功劳**

[c]罗马的主教利欧（Leo）在写给巴勒斯坦人的信中，非常明确的反驳这种亵渎，信中说道：「『虽然，在耶和华眼中，看圣灵徒之死极为宝贵』（诗一一六15；cf. 诗一一五15，Vg.），然而就连无辜之人的死都无法为世人平息神的忿怒。义人是领受冠冕的，而非赏赐冠冕的；信徒的勇气可以用来作为其它信徒的榜样，却不能赏赐人公

义。显然，各圣徒都因自己的罪而死，并非因他的死偿付别人之罪的代价，因只有一位主基督，并众圣徒都在他里面钉十字架、死、埋葬和复活。」既然这教导值得留意，他也在另一处重复之[ix]。的确，没有比这位主教的论述更能摧毁这亵渎神的教条。奥古斯丁（Augustine）也一样恰当的判定：「即使我们信徒为我们的弟兄而死，但却没有任何殉道者的血是为赦罪而流的。这是基督亲自为我们成就的，并不是为了叫我们效法祂，而是要我们欢喜快乐。」他在另一处也同样教导：「就如神的独生子成为人子，为要使我们与他一同成为神的众子，照样，基督亲自担当我们的刑罚，虽是不应得的，却使完全不应得恩惠的人获得神白白的恩典。」[ix]

[a]毫无疑问，他们一切的教义都由可怕的亵渎东拼西凑而来，但这教义比他们其它的教义有更令人震惊的亵渎。他们应当自问这是否是他们的教条：殉道者之死所获取的功劳不但足以赎自己的罪，也多到能分给别人；所以，殉道者将自己的血与基督的血混合，免得这极大的功劳落空；并且由于这两者血的混合，他们便捏造出教会的血库，用以赦罪和赎罪。他们也如此曲解保罗的这话：「为基督的身体，就是为教会，要在我肉身上补满基督患难的缺欠」（西一24）。[ix]

难道这不就是称基督为有名无实的救赎者，并视祂为另一位普通的小圣徒，而在众圣徒中几乎认不出祂来吗？惟有基督的名配得传扬；惟有祂配得宣告；惟独祂配得颂赞；为了蒙赦罪、除罪、成圣，只有祂配受仰望。但我们也要听一听他们毫无根据的信念：殉道者的血应当用来使众教会获益，免得枉费了他们所流的血。难道这是真的吗？难道殉道者为荣耀神而死，以他们的血证实真道、以厌弃今生证实他们在寻求更美的生活、以自己的坚忍坚固教会的信心，并为了改变仇敌的顽梗，这一切于教会毫无益处吗？但他们相信若只有基督是挽回祭，为我们的罪受死，以及为我们的救赎舍己，那殉道者的血对教会就没有任何益处。他们也说若根据我们的教导，那即使彼得和保罗是在床上死的也能领受得胜的冠冕。然而，既然他们奋斗至死，若他们的牺牲是枉费的，这就与神的公义有冲突。彷佛神不晓得如何在祂所分给祂仆人的恩赐上加添祂的荣耀。其实，当殉道者藉得胜的牺牲燃烧教会继续作战的热诚时，这就是教会极大的益处了。

4.反驳天主教对经文的强解

[a]他们极为邪恶地扭曲保罗所说的这话，即「为基督的身体，就是为教会，要在我肉身上补满基督患难的缺欠」（西一24）[ix]！因保罗在此所指的不足需要补满的并非是指救赎、赎罪、除罪的事工，乃是指那些神用来试炼基督肢体——众信徒——的患难，只要他们仍在肉身上活着，就必受试炼。保罗在这里所说基督患难的缺欠指的是：基督从前一次在自己的肉身上所受的苦，如今借着祂的肢体仍天天受苦。基督这样尊荣我们，即祂将我们所受的患难视为自己的。当保罗说「为教会」，他的意思并不是指为了教会的救赎、赎罪或为了使教会与神和好，而是为了教会的长进和造就。就如他在另一处说：「我为选民凡事忍耐，叫他们也可以得着那在基督耶稣里的救恩」（提后二10）。他也致信于哥林多信徒说，他受患难是为叫他们得安慰、得拯救（林后一6）。

他立刻又解释他成为教会的仆人不是为了救赎教会，而是「照神为你们所赐我的职份做教会的执事，要把神的道理传得全备」（西一25 p.，cf.；罗十五19）。

若我们的仇敌不满意这解释，那请他们听奥古斯丁的：「基督所受的苦惟独是祂自己受的，因祂是教会的头；

另一方面也是基督和教会一起受的苦，因教会是基督的身体。因此，保罗作为其中的一个肢体说道：『我要在我肉身上补满基督患难的缺欠。』所以，不论你是谁，只要你是基督其中的一位肢体，那你从不属基督肢体的人那里所遭受的一切苦难，都是基督患难的缺欠。」他又在另一处解释使徒为教会受苦的目的为何:「就我而论，基督是引领我到你们那里的门（cf. 约十7），因你们是基督以他的血所买赎的羊。你当认识到救赎你的代价不是我偿付的，而是借着我传扬给你们的。」之后他也说：「基督既因为我们舍己，我们也当照样为弟兄们舍命，使教会和睦并刚强圣徒的信心。」[ix]这都是奥古斯丁所说的。我们断不可以为保罗所说基督患难的缺欠是指，神所赏赐一切的义、救恩和生命；或以为他有意要在其上加添什么。因保罗明确和动人地传扬基督慷慨流自己的宝血，这血远胜过罪一切的权势（cf. 罗五15）。惟有基督的血救了众圣徒，而不是他们或生或死的功劳，就如彼得的明证（cf. 徒十五11）。我们若拒绝将任何圣徒的功劳归于神的怜悯，就是藐视神和祂的受膏者。然而我无需对此加以讨论，犹如这教导是模糊的。因为揭发我们仇敌巨大古怪的谬论本身就是在反驳他们。

5.赎罪券敌对基督全备的救赎之恩和这恩典的一致性

[a]我不继续谈这类的亵渎，我现在只要问：谁吩咐教皇以白纸黑字限制基督的恩典，因神喜悦藉传福音分配这恩典给人？显然，或是神的福音或是赎罪祭是虚假的。[b]保罗宣告[a]神惟独藉福音将基督和祂一切丰盛之天上的福份、功劳、公义、智慧、恩典，赐给我们。[b]保罗论到神将和好的道理交付牧师作基督的使者，就如基督亲自借着他们劝人与神和好（林后五18－21）。「我们替基督求你们与神和好。神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义」（林后五20－21）。[e]惟有信徒才明白与基督交通是何等宝贵[ix]，保罗也见证，为了圣徒的益处，神在福音中将这交通提供我们。[a]相反，赎罪券教导人能从教皇的宝库中支取某种程度的恩典。他们从神的话语中截取恩典，将之贴在教皇的谕令上！

[c]若有人追问其根源，赎罪券的这谬论似乎是这样开始的：当教会吩咐信徒行严厉到他们无法行的补赎礼时，他们恳求教会减轻他们的重担；因此教会提供他们赦罪的方式被称为「赎罪券」。然而当他们开始将补赎礼视为人救自己脱离神审判的赎罪方式时，同时也将这些赎罪券转化为除罪的方式，救人脱离自己所应得的刑罚[ix]。他们极为无耻的捏造我们以上所提的亵渎，完全是无可推诿的。

（反驳天主教徒滥用经文证明炼狱的教条，6–10）

6.反驳炼狱的教义是必须的

[a]他们不可再以所谓的「炼狱」搅扰我们，因为劈开赎罪券的斧头也能劈开、摧毁炼狱一切的根基。某些人认为我们应当在炼狱的教条上掩饰自己的立场，但我却不以为然。他们说提到炼狱只会产生激烈的纷争，却无法造就教会[ix]。当然，若炼狱的教条没有严重的后果，我自己也会劝人不谈如此繁琐的事。然而，既因炼狱是建立在众多的亵渎之上，每日都有新的亵渎支持它，并因这教条刺激人犯许多的大罪，以致我们绝不可等闲视之。在这教条被传扬之初，或许人会被瞒骗这是人在圣经之外大胆无耻所捏造的教条；而且人因某些所谓的「启示」相信这教条，其实是出于撒但诡计的伪造；他们也愚昧地扭曲一些经文支持炼狱。然而，神严厉禁止人厚颜无耻地深究祂隐秘的旨意；在旧约中祂也一样严厉的禁止人无视于祂的道，而向死人求问真理（申十八11）。祂也不允许人亵渎的败坏祂的真道。

我们的确承认在一开始我们能将这一切视为无关紧要并容许之，但当人已开始在基督的宝血之外寻求除罪，并在别处寻找赎罪时，我们若继续保持沉默是极危险的。所以，我们必须呼天抢地的警告炼狱是魔鬼致命的谎言，使基督的十字架完全失效，[b]极为藐视神的怜悯，[a]也推翻和毁坏信徒的信心。因他们所传炼狱的定义为何呢？难道不就是人在死后付自己罪的代价吗？[b]这样，当为自己赎罪的信念被摧毁时，炼狱同时也就被连根拔起。[a]但我们若从以上的谈论中确实明白惟有基督的血才是众信徒的赎罪祭、惟一的除罪祭、惟一炼净人心的方式[ix]，我们就只会说炼狱的教条是对基督可怕的亵渎。我也不想提人天天为这教条辩护的其它亵渎，和这教条所造成信仰上较次要的问题，以及这污秽的泉源所造成其它无数的邪恶。

*7.福音书对炼狱所谓的证据**

[b]我们在此要证明他们用来支持炼狱的经文是他们所强解的。

他们说当基督告诉我们：「凡说话干犯圣灵的，今世来世总不得赦免」（太十二32；可三28－29；路十二10），就暗示某些罪在来世会被赦免[ix]。谁都知道基督在此所指的是罪刑。但这与他们炼狱的规条有何关系呢？既然他们认为神将在炼狱中刑罚罪，那他们为何不否认神在今生赦罪呢？然而，为了制止他们对我们的攻击，我现在要更有说服力的驳倒他们。当基督喜悦表明犯这样羞耻之罪的人没有任何蒙赦罪的盼望时，他认为只说这罪总不得赦免是不够的；为了更强调这事实，基督说这是每一个恶人的良心对自己的审判，也是神在复活之日所作最后的审判。这就如基督说：「你要逃避这邪恶的悖逆就像逃避今生的死亡一样。因人若故意消灭圣灵的光照，他在今生，就是神给罪人要悔改的一生，不得赦免。他也在最后之日，就是天使将分别绵羊、山羊，并神的国民一切的过犯将被洁净之日（cf. 太二五32－33），不得赦免。」

他们也一样误用马太福音中的比喻：「你同告你的对头还在路上，就赶紧与他和息，恐怕他把你送给审判官，审判官交付衙役，你就下在监里了……若有一文钱没有还清，你断不能从那里出来」（太五25－26 p.）。在这经文中若审判官代表的是神，控告者是魔鬼，衙役是天使，而监牢是炼狱，我就完全同意他们的观点。但基督的意思显然是，为了更有说服力的劝他的信徒彼此善待且合而为一，以及教导那些宁愿遵守律法的字句[ix]也不愿正直和良善行事为人的人，将遭受许多的危险和患难。那么，我们凭什么说这经文教导炼狱呢？

*8.腓立比书、启示录、马喀比后书的教导**

[b]「叫一切在天上的、地上的，和地底下[ix]的，因耶稣的名无不屈膝」（腓二10）。他们企图利用保罗所说的这话证明炼狱的教义。因他们认为「地底下」不可能是指那些已死而被预定下地狱的人说的；所以，这经文指的一定是那些在炼狱中受苦的人。若保罗在此「屈膝」的意思是指真敬虔的崇拜，他们的解释就没有问题。不过，既然他只是在教导圣父将权柄交付基督管理祂一切的受造物，难道我们不能说「地底下」所指的是众鬼魔，因牠们显然也将被带到神的审判台前，也将恐惧战兢的站在这审判官的面前（cf. 雅二19；林前七15）？保罗在别处也是如此亲自解释这预言：「我们都要站在神的台前。经上写着：『主说，我凭着我的永生起誓，万膝必向我跪拜』」（罗十四10－11，Vg.；赛四五23）。

然而启示录的这话，却有不同的含意：「我又听见在天上、地上、地底下、沧海里，和天地间一切所有被造之

物，都说：『但愿颂赞、尊贵、荣耀、权势都归给坐宝座的和羔羊，直到永永远远』（启五13）。那这里的「地底下」指的是怎样的受造物呢？显然这里也包括一切不理智和无声的受造物在内。这经文不过告诉我们神一切的受造物，从天上到地底下，以神所赏赐各受造物的方式述说造物者的荣耀（cf. 诗十九1）。

我根本不想提他们所引用的马喀比后书十二章四十三节，免得有人误以为我相信这作品是圣经的书卷之一。[c] 但他们说奥古斯丁接受这书卷为圣经。这是根据什么说的呢？奥古斯丁说：「当基督说：『律法、先知的书，和诗篇上所记的，凡指着我的话都必须应验（路二四44）』时，犹太人不认为基督所说的包括马喀比书。但我相信若教会认真研读和听从这书卷，仍能获益。」[ix]然而，耶柔米（Jerome）却毫不犹豫的教导就教训而言这书卷毫无价值[ix]。根据一般人所认为居普良（Cyprian）的作品《信条释义》（*On the Exposition of the Creed*）马喀比书是古时教会所弃绝的[ix]。我也无须继续讨论这虚妄的辩论。因马喀比书的作者自己在本书的结尾说，若他所写的有任何不对的地方请读者原谅（马喀比后书十五39）！[e]的确，人若承认自己的作品可能有错误，就表示连他自己也不承认这是圣灵的圣言。此外，马喀比书称赞犹大，因他去耶路撒冷向死人献礼物，因而证明他相信死人复活（马喀比后书十二43）。其实，就连马喀比书的作者也没把犹大的奉献当作死人的赎价，反而说犹大这样做是希望当时的信徒能与为国和信仰殉道的信徒一同享受永生。犹大这行为充满迷信和愚昧的热忱，然而更愚昧的是那些说旧约的献祭与现今人的救恩有关，因为我们知道在基督降临后就废去了一切旧约献祭的仪式。

*9.哥林多前书第三章是关键的经文**

[b]他们将保罗的这话当作别人无法驳倒他们的论述：「若有人用金、银、宝石、草木、禾秸、在这根基上建造，各人的工程必然显露，因为那日子要将他表明出来，有火发现；这火要试炼各人的工程怎样……人的工程若被烧了，他就要受亏损，自己却要得救；虽然得救，乃像从火里经过的一样」（林前三12－13，15）。他们说，难道这不就是炼狱的火洁净我们罪恶一切的污秽，使我们无瑕无疵的进入神的国吗？然而，许多古时的神学家们教导这经文指的是信徒所遭的患难或十字架，就是神用来试炼自己的选民使他们离弃一切污秽属血气的行为[ix]。这解释是比炼狱这虚妄的解释好得多。其实我也不接受他们的观点，因我认为自己有更为可靠和明确的解释。

[c]然而，在我解释这经文之前，我要请我的仇敌回答这问题，即他们是否认为众使徒和古时的圣徒都经过炼狱的火。无疑他们会否认，因根据他们的教导，那些有无限多的功劳，甚至能分给别人的圣徒，若说他们需要经过炼狱就再谎谬也没有了。然而保罗的教导并不是说某些圣徒，而是说众圣徒的行为将会被炼净。而且这不是我自己的观点，而是奥古斯丁的论述。奥古斯丁的解释更证明他们的荒谬。他说信徒不但必须将因一些行为被炼净，甚至就连最忠心造就教会的人，神也是在炼净他们的行为之后才奖赏他们[ix]。

[b]首先，可见当保罗将人所捏造的教条称为「草木、禾秸」时，这是比喻的意义，因此，这比喻的解释并不困难：就如扔到火里的木材立刻就被烧毁，照样，人因自己的恶行在受审时将会受损。我们都晓得是圣灵自己试炼人。所以，保罗为了使这比喻的各部份完全一致，他将圣灵的炼净称为「火」。因为金子和银子越靠近火，越证明它们的纯度。照样，神的真理越严格地被试炼，她的权威越受认可。就如「草木，禾秸」燃烧时，立刻就烧毁。照样，人的捏造因不是建立在神的真道上，所以无法忍受圣灵的试炼，反而立刻被烧毁。简言之，既然保罗将人所捏造的教义比喻为「草木、禾秸」（因就如草木、禾秸，它们都将在火中烧毁），所以这惟独是圣灵的工作。保罗用圣经一

般的说法「主的日子」（林前三13，Vg.）称呼这试炼。因为当神以任何方式向人启示自己时，圣经称之为「主的日子」，而且当祂彰显祂的真理时，祂的面就更荣耀的照耀我们。如此，就证明保罗所说的「火」指的就是圣灵的试炼。

然而，那些像从火里经过，工程受亏损的人如何得救呢？（林前三15）。只要我们明白保罗所说的是怎样的人，这并不难理解。他所指的乃是建立教会的人，他们所打的根基虽然符合真道，但他们却在这根基上采用神不喜悦的材料建造。也就是说，他们虽然没有从基要的真理上堕落却在较次要的教义上走迷，将自己所捏造的意思与神的真道混合。这些人的工程将受亏损，并他们所捏造的道理将被灭绝。「虽然得救，乃像从火里经过的一样」（林前三15）。他们得救并不是因为自己的无知和迷惑蒙神悦纳，而是因为圣灵的恩典和大能，洁净他们一切不蒙悦纳的行为。因此，任何以炼狱这污秽的教义玷污神纯洁真道的人，他的工程必定受亏损。

10.天主教徒毫无根据的说自己的教义受新约教会的支持

[c]然而，他们说炼狱是古时教会的教条。当保罗宣告任何建立教会的人，立不合乎真道的根基，他的工程必受亏损时，这句话不但包括我们自己的时代，也包括他的时代，并且反驳他们炼狱的教条（林前三11－15）。

而且，当我的仇敌反对我说，为死人的祈祷已经是一千三百年的传统时[ix]，我要反问他们，这是根据圣经的哪一句话，神的什么启示，或圣经上哪一个圣徒的榜样呢？这传统不但完全没有圣经的根据，圣经上的众圣徒也没有这样的习惯。关于悲哀和埋葬死人，圣经有详细的记载；然而关于为死人祈祷，圣经却没有丝毫的根据。然而，越重要的教条就应当越有圣经充分的根据。而且，那些在古时常为死人代祷的人自己都承认这传统不是神所吩咐的，也没有任何圣经上的根据[ix]。那么，他们为什么要这样做呢？他们这样做是根据人与生俱来的想法；因此我们都不应当效法这样的榜样。既然信徒的一举一动都应当凭信心而行，就如保罗的教导（罗十四23），而在祷告上更是如此。然而这传统也许有另一个根据：他们在悲伤中寻求安慰，而且对他们而言，若没有在神面前表现对所亲爱之人的爱是极不人道的。我们的经验都告诉我们，众人都有这样的趋向。

[e]当时也有某种风俗习惯，就如火炬燃烧着人的心：所有时代的外邦人都为他们的死人举行一些仪式，他们每年也有某种洁净死人灵魂的仪式。虽然撒但藉此欺哄了愚昧人，但牠的欺哄却是根据正确的原则：死亡并不是消灭，而是从今世过度到来世。无疑，就连这迷信在神的审判台前也将定外邦人的罪，因他们忽略思考到他们所自称为相信的来世。因此基督徒为了避免不如亵渎神的人，就开始认为若没有为死人举行某种仪式，就如人死了就消灭了。这就造成了没有圣经根据的习惯。他们认为自己若没有举办葬礼的仪式、聚集以及奉献，这是极大的羞耻。然而，这不正当的尊敬一直不断增加新的仪式，甚至变成天主教用来判定人是否圣洁的根据。[c]但圣经有最好和最完美的安慰：「在主里面而死的人有福了！」（启十四13）。使徒约翰也说其原因是：「他们息了自己的劳苦。」此外，我们不应当纵容自己的情感，而在教会中捏造神所不喜悦的祷告方式。

[e]的确，任何理智的人都知道，古时的神学家允许这习惯是因为传统和众百姓愚昧的缘故。我承认教父自己也在这教义上离弃了圣经的教导。因为易信常常夺去人的理智。其实，当你阅读这些古时神学家的作品，就会发现他们并不是很干脆地接受为死人祷告。奥古斯丁在他的《忏悔录》（*Confessions*）中说，他的母亲摩尼加(Monica)临

死前恳求他在她死后以教会为死人举行的仪式纪念她。这显然是一位老太婆的要求，而奥古斯丁也没有查考圣经是否支持这样的仪式；他所寻求的反而是别人因他对母亲之爱的称赞[ix]。此外，他的作品《论对逝者关怀》（*The Care to Be Taken for the Dead*）充满对这仪式的疑惑，那热切为死人祷告的人应当被泼冷水；书中对这仪式的猜测应当使任何从前热烈主张这仪式的人冷却下来[ix]。他惟一所提供的根据是，因这习惯的普遍性我们就不应当藐视它。

我虽然承认对于教会古时神学家而言，为死人祈祷是敬虔的行为，然而我们应当留意那完全可靠的原则：神不允许我们随己意向祂祷告。我们一切的祈求都应当符合神的真道；因为吩咐我们如何祷告是神自己的权柄。既然整个律法和福音都没有任何为死人祈祷的根据，那这样行就是对祷告的亵渎。

[c]然而，免得我们的仇敌夸耀古时教会是他们的共犯，我要坚持的是，古时教会与他们的教导截然不同。古时教会的这仪式是为了纪念死人，免得他们被看待完全不在乎人死后的光景。但他们举行这仪式就在承认他们对死后的光景也心存疑惑。就炼狱而论，他们没有肯定的教导之，甚至质疑之。我们现今的仇敌却坚持人毫无疑惑地将他们对炼狱的捏造奉为基督教的信条。古时的教会在圣餐中很为死人祷告，即使我也是形式化的。相反，这时代的人热烈的推动这仪式，也在讲道中说服人看重这仪式胜过一切对邻舍爱的行为[ix]。

[d]事实上，引用某些古时神学家的话来反驳当时一切为死人的祈祷并不困难。其中一句是奥古斯丁所说的。他教导众人都期待身体的复活和永远的荣耀，但每一个配得的人在死时都领受死后的歇息。他如此见证所有敬虔的人，就像众先知、使徒、殉道者，在死后立刻就享受安息的福份[ix]。他们的光景若是如此，难道我们的祷告能对他们有所帮助吗？

[c]天主教所用来欺哄单纯之人更严重的迷信就更不值一提了；虽然这些迷信几乎是无数的，并大多数完全可怕到污秽的地步。我也不提天主教出于自己的私欲利用世人的无知所进行敲诈的行为。因若是这样做就没有尽头；而且我以上的教导就足以坚定读者的良心。

[ix] 参阅 N. Paulus, *Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters;* W. E. Lunt, *Papal Revenues in the Middle Ages:* I. 111 - 125, documents in 2. 148 - 485; B. J. Kidd, *Documents Illustrative of the Continental523 Reformation*, pp. 1 - 10. 阿奎那, *Summa Theol.* 3. Suppl. 25:1, 「说赦罪卷在教会和神的眼目中蒙悦纳，因为基督神秘的身体是合而为一，并因那些行过超越神律法之善行的人也是这身体的一份子」。

[ix] *"Helleboro."*

[ix] *"Plumbum semper novum aferri, novos nummos elici."* 参阅 *Grievances of the German Nation Against the Roman Curia* (1511), ed. C. G. F. Walch, *Monimenta roealii aevi* (Göttingen, 1757), 1. 1:109; Kidd, *Documents*, pp. 13 f. 在教皇谕旨上盖铅章的办事员叫做 *plumbatores*。 W. E. Lunt, *Papal Revenues in the Middle Ages* II. 298.

[ix]上面的第一段。参阅 III. 4. 15，脚注 30。从阿奎那开始，经院学派者都主张教皇拥有分配圣徒之功劳的权力 (*Summa Theol.* III. Suppl. 26. 3)。反对宗教改革的人为这权力辩护。教皇 Leo X 的教皇谕旨，*Exsurge Domine*, June 15， 1520，列举马丁路德的谬论，包括他「不信教皇拥有分配赦罪卷的宝库」：*"Thesaurus Ecclesiae, unde*

Papa dat indulgentias, non sunt merita Christi et sanctorum"（第十七个谬论）。（Kidd, Documents, no.38, p. 77.）

[ix] Decretals V. 28. 14 (Friedberg II. 889); 阿奎那, *Summa Theol*. III. Suppl. xxvi. 3; Fisher, *Assertionis Lutheranae confutatio*, art. xvii, p. 305.

[ix] Leo I, *Letters* cxxiv. 4; clxv. 5 (MPL 54. 1064 f.; tr. NPNF 2 ser. XII. 107); clxv. 5 (MPL 54. 1163); Leo I, *Sermons* 65. 3 (MPL 54. 359 f.).

[ix] 奥古斯丁, *John's Gospel* lxxxiv. 2 (MPL 35. 1847; tr. NPNF VII. 350); *Against Two Letters of the Pelagians* IV. 4. 6 (MPL 44. 613; tr. NPNF V. 419).

[ix] 参阅 III. 5. 2, 脚注 4; 阿奎那, *Summa Theol*. III. Suppl. 25. 1. 2; Eck, *Enchiridion*, ch. xxiv (1533); Fisher, *Confutatio*, pp. 304 ff.

[ix]上面的第三段，以及脚注 8 中所指的参考书。

[ix] 奥古斯丁, *Psalms*, Psalm 61. 4 (MPL 36. 730; tr. LF [Psalm 62] *Psalms* III. 187); *John's Gospel* 47. 2 (MPL 35. 1733; tr. NPNF VII. 260).

[ix] Koinwni,a.

[ix] 路德, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum, positio* 33 (*Werke* WA I. 235).

[ix]他指的是墨兰顿在奥斯堡信条（Augsburg Confession，1530）以及在他的作品 *Apology of the Augsburg Confession* (1532) 中故意不提炼狱。

[ix] 参阅上面的第二段以及阿奎那对炼狱的解释，*Summa Theol*. III. Suppl., Appendix II。

[ix] 伦巴都, *Sentences* IV. 21. 1 (MPL 192. 895); Eck, *Enchiridion* (1526), ch. xxv; Bernard, *Sermons on the Song of Songs* 66. 10. 1, citing Matthew 12:32 for purgatory (MPL 183. 1 100; tr. S. J. Eales, *Life and Works of St. Bernard* IV. 405 f.).

[ix] *"Summum ius"* 严厉地要求完全以字面执行律法，而不是经过人的判断力真正公义地执行。加尔文 显然主张当时众所周知西塞罗的格言 *summum ius, summa inzuria* (Cicero, *On Duties* I. 10)。马丁路德也主张此格言。参阅 McNeill, *"Natural Law in the Thought of Luther,"* *Church History* X (1941), 220.

[ix] *"Infernorum."* 加尔文在此所反驳的立场来自 Eck, *Enchiridion* (1526), ch. 25; 参阅 Herborn, *Enchiridion* xlviii (CC 12. 162)。

[ix] 奥古斯丁, *Against Gaudentius* I. 31. 38 (MPL 43. 729).

[ix] 耶柔米, *Preface to the Books of Samuel and Malachi* (MPL 28. 556 f.).

[ix] Rufinus, *Commentary on the Apostles' Creed* xxviii (MPL 21. 374). 这作品包括在 Erasmus 所出的 Cyprian 众作品的版本 (1530－1540) 中。加尔文 不接受这是 Cyprian 的作品。参阅 IV. 1. 2，脚注 5。

[ix] Chrysostom, *Homilies on Repentance*, homily 6. 3 (MPG 49. 317 f.); 奥古斯丁, *Enchiridion* 8. 68 (MPL 40. 864 f.; tr. LCC VII. 379 f.); City of God XXI. 26. 1, 2 (MPL 41. 743 f.; tr. NPNF II. 473 f.). 参阅 525 伦巴都, *Sentences* IV. 21. 1－3。伦巴都在这里说林后三 15 教导炼狱。

[ix] 奥古斯丁, *Enchiridion*, loc. cit.

[ix] 阿奎那, in *Summa Theol*. III. Suppl. 71. 2－8 详细地解释为死人代求的教义：他说这些祈祷帮助在炼狱中的灵魂，却对在地边未受洗的小孩或在天堂的灵魂并没有帮助。Qu. 71. 10 的内容是给死人买的赦罪卷。参阅

J. Latomus, *De quibusdam articulis in ecclesia controversis* (*Opera* [1550], fo. 199a); J. Cochlaeus, *Confutatio ccccc articulorum M. Lutheri ex xxvi sermonibus eius, xviii* (art. 305); 奥古斯丁, *Enchiridion* 29. 109 f. (MPL 40. 283; tr. LCC VII. 405).

[ix] Tertullian, *Exhortation to Chastity* 11; *On Monogamy* 10 (CCL Tertullianus II. 1031, 1243; tr. ANF IV. 56,66 f.).

[ix] 奥古斯丁, *Confessions* IX. 11. 27; IX. 13. 37 (MPL 32. 775,779 f.; tr. LCG VII. 195, 200).

[ix] 奥古斯丁, *On Care for the Dead* (MPL 40. 591－610; tr. NPNF III. 539－551). 奥古斯丁不相信活人能作什么帮助死人。

[ix] 奥古斯丁, *Enchiridion* 18. 69; 29. 1 10 (MPL 40. 265, 283 f.; tr. LGG VII. 381, 405); Tertullian, *Exhortation to Chastity and On Monogamy*（加尔文 在上面的脚注 24 引用这作品）; 阿奎那, *Summa Theol.* III. Suppl. lxxi; Latomus （参阅上面的脚注 23）; Paris Faculty of Theology, *Instruction on the Articles of Melanchthon* (1535), art. 12, in Daniel Gerdesius, *Historia reformationis sire annales evangelii seculo* XVI IV. 86.

[ix] 奥古斯丁, *John’s Gospel* 49. 10 (MPL 35. 1751; tr. NPNF VII. 273 f.). Clavin 在他的 *Psychopannychia* 中讨论这主题 (written 1534; published 1542) (CR V. 177－231; tr. Calvin, Tracts I. 419－490)。

[e]第六章

基督徒如何行事为人；首先，圣经如何劝我们这样行

1. *论述的计划*

根据以上的论述[ix]，重生的目的是要信徒在生活中彰显神的公义和他们的顺服彼此的和谐，并因此印记他们儿女的名份（加四5；cf. 彼后一10）。

虽然神的律法本身就教导我们如何重新获得神的形象，但因我们迟钝的心需要许多的刺激和帮助，我们若从圣经中不同的经文拼凑基督徒新生命的模样[ix]，这会使我们大得益处，免得任何真心悔改的人在热忱中偏离真道。

[b]那么，在教导基督徒如何行事为人上，若要尽述这教导的广阔性及多方面性，就会成为一本很厚的书。古时的神学家们只在基督徒的一种美德上就有极其丰富的描述，却一点也不显得啰唆。当神学家们在他们的论述中以任何的美德劝勉信徒时，因这主题所包涵丰盛的内容，就使得他们必须多所描述才会觉得完整。但我并不打算在此详细探讨圣经所吩咐一切的美德，及劝勉信徒遵行。其它神学家的作品已详细讨论过圣经所吩咐我们一切的美德，尤其是教父的作品。我只要教导敬虔的人如何正当的行事为人。之后我想立定一个普遍的准则使信徒能用来鉴察自己的行为——这样就足够了。也许以后会有机会更详细的讨论这主题，[c]或将我自己不十分适合讨论的问题交给其它的神学家。我生来就喜欢简洁的讨论[ix]；也许即使我想更详细的探讨也不会成功的。即使更详细的讨论对读者们有更大的帮助，我仍然不想这样做。[b]其实，我现在的目的只想对基督教教义作一个简洁的大纲。

就如众哲学家们对正直和正当的行为立定一个范围，并他们所劝勉人一切的善行都在这范围之内，圣经的教导也是如此，只是圣经有更美好的顺序，圣经的教导也比一切的哲学更可靠。哲学家们与圣经的作者最大的不同，就是哲学家们出于自己的私欲想要在自己的作品中勉强捏造某种辉煌的顺序好炫耀自己的机智。然而因圣灵的教导完全是真诚、无伪的，所以常常没有很明显的顺序；但祂的教导仍有顺序到暗示我们不可忽略之。

2.作基督徒的动机

[b]我们现在所探讨的圣经教训包括两个主要的部份。首先是神要我们爱义，虽然这不是我们与生俱来的倾向，神却能赐给我们，并将之刻在我们的心中；其次，神给我们立定行义的准则，免得我们在行义的热忱中偏离真道。

圣经用许多完美的理由劝我们行义，其中有好几个我们在以上已提出过。我们在此也将指出其它的。圣经吩咐我们要圣洁，因耶和华我们的神是圣洁的（利十九2；彼前一15–16），难道有比这更基本的理由吗？事实上，我们虽然如迷失的羊偏离了羊群并分散到世界的迷宫中[ix]，神却将我们聚集归一，好使我们与祂和好。当我们读到圣经告诉我们信徒与神联合时，我们应当记住这联合是以圣洁为根基；但这并不表示我们的圣洁使我们与神联合！我们反而应该先专靠神，好让我们在神赏赐圣洁之恩给我们之后，我们就能顺服祂一切的命令。然而，既然神的荣耀不允许祂与任何的邪恶或污秽交通，圣经就因此教导我们圣洁是我们的目标，并且我们若想能顺服神给我们的呼召，我们就必须成为圣洁的人（赛三五8）。因我们若在我们的一生中准许自己在邪恶和污秽里打滚，那么，神救我们脱离这一切有何意义呢？此外，圣经也同时劝勉我们，为了被称为神的选民，我们必须居住在圣城耶路撒冷（cf. 诗一一六19；一二二2–9）。神既然为自己将这城市分别为圣，祂就不可能允许居民因自己的恶行玷污它。因此神这样宣告：「行为正直，做事公义的人能寄居神的帐幕」（诗十五1–2；cf. 诗十四1–2，Vg.；cf. 二四3–4）。[e]因神所居住的帐幕若充满污秽是极不相称的。

3.基督的位格和祂救赎之工赏赐基督徒们最强烈服事神的动机

[b]为了使我们醒悟，圣经记载父神既因在基督里使我们与自己和好（cf. 林后五18），就将祂所要我们效法的形像印记在基督身上（来一3）。我想在此邀请那些以为惟有哲学家才能立下正确和系统的道德哲学的人，在所有的哲学家中找到比这更好的道德哲学。他们虽然特意劝人向善，却只是鼓励人顺其自然的行事[ix]。然而，圣经的劝勉是来自真理的源头。圣经不但劝我们将自己的生命归与神我们的造物主；也教导我们人已经从神造人的样式和光景中堕落了。圣经也教导我们，基督使我们重新蒙神悦纳，也说神立基督为我们行事为人一生的榜样。就行善而言，难道有比效法基督更有效的方式吗？事实上，除此之外没有另外的方式。因神使我们得儿子名份惟一所附带的条件是：我们要效法基督的样式，因是神藉基督使我们成为祂的儿女。因此，除非我们努力的寻求行义，否则我们不但是邪恶地背叛我们的造物者，也是在否定我们的救主基督。

圣经也以神所应许我们所有的福份，和祂在救恩上所给我们一切的赏赐，劝勉我们讨祂的喜悦。既然神向我们启示祂是我们的天父，那么，我们的行为若没有活出神儿子的样式，就证明我们的忘恩负义（玛一6；弗五1；约壹三1）。既然基督藉洗礼以自己的宝血洁净我们，我们若再犯罪玷污自己，这是极不相称的（弗五26；来十10；林前六11；彼前一15，19）。既然祂将我们稼接到祂身上，我们就必须谨慎，免得使自己再次残缺，因我们是基督无瑕疵的肢体（弗五23–33；林前六15；约十五3–6）。既然基督，我们的元首，亲自升天，既然我们已弃绝了对世

界的爱，就应当全心全意的仰望神（西三1）。既然圣灵已将我们献给神作为圣殿，我们必须不顾一切的使自己彰显神的荣耀，也必不能犯任何玷污自己的罪（林前三16；六19；林后六16）。既然神预定我们的灵魂和身体将在天上成为无瑕疵，并获得永不衰残的冠冕（彼前五4），我们就应当殷勤的保守自己，直到主再来的日子（帖前五23；腓一10）。这就是行事为人最好的根基。并且没有任何哲学家的教导有这样的根基。而且他们所教导的动机其中最高的是人与生俱来的尊严。[ix]

*4.基督徒的生活不在于言语，乃在于内心**

[b]我们在此也要斥责那些有名无实的基督徒。他们无耻地以基督圣洁的名为傲。事实上，惟有从福音的真道上认识基督的人才与基督有交通。保罗也告诉我们，那些未曾被教导穿上基督的人没有正当的学基督，因他们尚未脱去那因私欲的迷惑渐渐变坏的旧人（弗四22，24）。这就证明他们虚假和不正当的假装自己认识基督，不管他们有多高的知识或胡说多少关于福音的话。因基督教的教义不在于言语乃在于新生命。基督教不像其它哲学，惟独在乎人的理解力和记性，而是基督教的教义必须占据人心，并要求人全心全意的爱[ix]。因此，我们盼望他们停止这虚假的宣称不再藐视神；或请他们证明自己的行为与他们的教师基督相称。我们最强调的是基督教的教义，因若没有明白这教义无人能得救。然而这教义必须感动我们的心，影响我们的日常生活，使自己心意更新而变化。在哲学家当中，若有人宣称相信某种应当控制人整个生命的哲学，之后却只将之视为哲学的话题，就会引来其它哲学家的怒气和排斥[ix]。照样，我们有更充分的理由恨恶胡诌的神学家，因他们只满足于舌头上的基督教，拒绝让这教义感动自己的心，占据自己的灵魂，影响到自己的一生，然而真理对信徒的影响应当远超过任何冷漠的哲学对我们的影响！

5.基督徒虽然不完全，却卖力

[b]我并不坚持基督徒的道德生活与福音完全相称，但这应当是我们的盼望，也是我们一生的目标。然而，我对基督徒的要求不会严厉到认为那些未曾达到完全程度的人不应当被称为基督徒。因若是如此，所有的人都必定被排斥在教会之外，因我们每一个人都离完全的距离甚远，而且，我们若排斥一切在这目标上只有微小长进的人，这是不公义的。

那我们应当如何行呢？我们应当把这完全的目标摆在自己面前并努力的追求之。因我们若照自己的意思只遵守神所吩咐其中的一部份，却忽略其它神所给我们的命令这必不能讨神喜悦。因圣经处处都教导我们敬拜神主要的部份是在神的面前有无愧的心，意思是神要求我们在祂面前有真诚、单纯、毫无诡诈、无伪的心，与心持两意相反。换言之，圣经告诉我们正当的行事为人是属灵的，是人无伪地从内心将自己献与神成为圣洁的义人。

[b]但没有人在这肉体的监牢之中[ix]仍有足够的力量能在这事工上甘心乐意的勇往直前，人与生俱来的软弱拦阻大多数的信徒，甚至进度缓慢，有时跛脚，甚至有时爬行。所以，我们每一个人都应照自己微小的潜力在我们已经开始的这历程上前进。但也没有人的潜力糟糕到他不能每天都有所进步。因此，我们每一个人都当在神的真道上努力前进。我们也不可因自己缓慢的速度感到绝望；因为即使我们的进度与我们所盼望的不同，但只要今天比昨天更进步，我们就不致于一无所得。我们只要真诚和单纯地仰望这目标；不奉承自己，或为自己的恶行找借口，而要殷勤的达到这目标：在善行上日胜一日，直到我们达到完全的程度。这是我们一生所卖力寻求的目标。然而，只有在我们脱去了这软弱的身体，并神使我们完全与祂自己和好之后，我们才会达成这目标。

[ix] III. 3. 9. On III. 6 – 10, see Introduction, pp. xlii, n. 19, and lx, n. 65. Chapter 6 is introductory to the four ensuing chapters.

[ix] *"Rationem vitae formandae."*

[ix]加尔文在介绍中讨论这点，70f.。

[ix] *"Per mundi labyrinthum."* 参阅 I. 5. 12，脚注 36。

[ix] 西塞罗，*On Duties* III. 3. 13 (LCL edition, pp. 280 f.); *De finibus* II. 11. 34; III. 7:26; IV. 15. 40 (LCL edition, pp. 120 f., 245 f., 344 ff.); Seneca, *On the Happy Life* 8. 2 (LCL Seneca, *Moral Essays* II. 116 f.)：「顺其自然生活才会快乐」。

[ix] 西塞罗，*De finibus* II. 21. 68; II. 23. 76 (LCL edition, pp. 156 f., 164 ff.); Seneca, *Moral Epistles* 84, lg (LCL Seneca, III. 284 f.).

[ix] 参阅 III. 2. 36，脚注 52。

[ix] Seneca, *Moral Epistles* 108. 23; 48. 4, 12 (LCL Seneca, III. 244; I. 316 f., 320 f.).

[ix] *"In terreno hoc corporis carcere."* 参阅 III. 9. 4, note 7, and III. 25. 1, "*carnis ergastulo inclusi.*" 身体为灵魂的监牢是柏拉图的教导：参阅 *Phaedo* 62 B, 81 E, 82 E, 83 A; *Cratylus* 400 (LCL Plato I. 216 f., 284 f., 288 ff.; Plato VI. 62 f.)。

[e]第七章
基督徒生活的总结：自我否定

（基督教之自我否定和弃绝世界的哲学；我们不属自己，乃属神，1–3）

1.我们是属神的，并不是自己的主人

[b]虽然神的律法是行事为人最完美的准则，然而我们天上的教师却喜悦以更有有效的方式操练祂的百姓过圣洁的生活。这方式最主要的原则是信徒要「将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的」（罗十二1）。这就是神所要求我们对祂的敬拜。这也是神对信徒另一个劝勉的根基：「不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意」（罗十二2）。最主要的是：我们被分别为圣并将自己献与神，好使我们之后的思想、言语、行为都能将荣耀归给神。因任何已分别为圣的事物若用在不洁的事上必定冒犯神。

我们既然不属自己（cf. 林前六19）乃属主，那么我们就知道我们所当避免的是怎样的错误，我们也知道我们生命的每一部分都应当有怎样的方向。

我们不属自己：我们的理智或意志都不可决定自己的计划和行为。我们不属自己：我们因此不当寻求肉体的私欲。我们不属自己：我们当尽量忘记自己和自己的一切。

相反，我们属神：我们因此要为祂而活并为祂而死。我们属神：我们当让神的智慧和旨意决定和管理我们一切

的行为。我们属神：我们的一生都当将神当作我们惟一的目标并向这目标迈进（罗十四8；cf. 林前六19）。人在被教导他不属自己之后，若将管理的权柄从自己的理智夺去并将之交给神，这就是很大的长进！因既然照自己的意思而活是最能毁灭我们的，照样，惟一得救的办法是完全不靠自己的理智和意志，而惟独顺从神的带领。

那么，作基督徒的第一个步骤就是人要离弃自己，为了使自己能用一切的才能服事神。我所说的服事不但是人对神真道的顺服，也是人在否定肉体的私欲之后，完全听从神的灵。虽然这是使人进入永生的开端，但所有的哲学家对这种变化完全无知，保罗称这变化为「心意更新」（弗四23）。哲学家们完全将人的理智当作管理人惟一的原则，且认为人不应当听别的声音；总之，人应当完全照自己的理智行事为人。然而，基督教的哲学[ix]却吩咐人的理智降服于圣灵的引领，使人不再为自己活，乃是基督在他里面活并统治他（加二20）。

2.因将自己献给神而自我否定

[b]第二个步骤就是我们不再寻求自己的事，而是寻求神的旨意和一切将荣耀归给祂的事。这也是证明人极大的长进：即当人几乎忘记自己，并否定自己的自我关心，而尽量忠心热烈的服事神和遵守祂的诫命。因当圣经吩咐我们否定自己时，这吩咐不但从我们的心里除去对物质、权威、和人对我们之喜悦的渴望，也根除人的野心和一切被恭维的私欲，以及其它更隐密的罪。因此，基督徒必须从心里深深的感受到他的一生所在乎的是神自己[ix]。这样，他既因将自己所有的一切交给神来管理，他一样也会将自己一切的计划交给神。因人若学会将他一切的计划交在神手中，他同时也会避免一切虚妄的思想。这就是基督在祂的门徒刚开始服事祂时所吩咐他们的自我否定（cf. 太十六24）。这决定一旦占据信徒的心，他就不会给骄傲、自大、虚伪、贪婪、私欲、淫荡、作孪童，或其它自我的爱所导致的罪（cf. 提后三2－5）留地步。另一方面，人若没有自我否定，他若不是无耻的犯最污秽的罪，或他若看来有任何的美德，这所谓的美德也会被自我荣耀所玷污。我向诸位挑战，给我看一个没有照神的吩咐否定自己而仍能善待他人的人。因为一切不否定自己的人追求美德惟一的动机是为了别人对自己的称赞。那些最强烈的争论人应当为了美德本身而追求美德的哲学家们[ix]的傲慢，充分证明他们追求美德惟一的动机就是要放纵自己的骄傲。然而神痛恨那些寻求别人的称赞[ix]以及一切狂傲的人，祂甚至宣告他们在今世已得了他们自己的赏赐（太六2，5，16），也说娼妓和税吏比他们更接近神的国（太二一31）。然而我们还没有清楚的解释，不否定自己的人若想追求正当的行事为人会遭遇多少和多大的障碍。有人曾经正确的说过：「人心隐藏一整个世界的邪恶。」[ix]而且惟一除去这样多邪恶的方式就是否定自己并不再在乎自己，同时全心全意的追求神所吩咐我们的一切，并因这是神所喜悦的而追求它们。

3.提多书第二章所教导的自我否定

[e]在另一处经文中，保罗虽然简要却更清楚的描述讨神喜悦的一生的各部份。「因为神救众人的恩典已经显明出来，教训我们除去不敬虔的心和世俗的情欲，在今世自守、公义、敬虔度日，等候所盼望的福，并等候至大的神和我们救主耶稣基督的荣耀显现。祂为我们舍了自己，要赎我们脱离一切罪恶，又洁净我们，特作自己的子民，热心为善」（提多二11－14）。因为当神赏赐我们重生的恩典使我们能真心的敬拜祂时，祂同时除掉那最拦阻我们的两个障碍：即我们与生俱来的不敬虔；其次是世俗的情欲，这比不敬虔更普遍的问题。而且保罗所说的不敬虔不只是指迷信，也包括一切拦阻我们热心敬畏神的事。世俗的情欲与肉体的私欲是一样的（cf. 约壹二16；弗二3；彼后二18；加五16）。当保罗吩咐我们要除去自己一切的私欲，并否定我们的理智和意志时，这也包括吩咐我们遵守律

法两块石版上的诫命。保罗将我们行事为人一切的行为局限于三个部份：自守、公义、敬虔。自守无疑指的是贞洁和节制，并正当和节省的使用物质，以及在贫困中忍耐。公义包括我们对别人一切所当尽的本分，凡人所当得的就给他（cf. 罗十三7）[ix]。最后是敬虔，就是离弃世俗的罪孽并过圣洁的生活与神和好。当这三个特征密不可分的联系在一起时，就使我们成为完全的人。但在我们离弃了我们属血气的理智并勒住了自己的私欲——甚至弃绝这些私欲——之后，没有比服事神和我们的弟兄，并在这污秽的世上默想天堂的生活更困难的。所以，保罗为了避免我们走入任何世俗的陷阱，就提醒我们思考那幸福永生的盼望，也告诉我们自己的劳苦必不归于徒然（cf. 帖前三5）。因就如基督从前一次降世救赎我们，照样，祂将再来收取这救赎的果子。保罗在此的教导就驱除了一切迷惑我们并拦阻我们渴慕天上荣耀的诱惑。事实上，他教导我们在地上当作客旅[ix]，免得至终丧失我们在天上的产业。

（自我否定与我们跟别人彼此关系的影响，4–7）

4.自我否定使我们对他人有正确的心态

[b]以上的教导告诉我们，自我否定一方面在乎我们与人的关系，另一方面也是主要的方面在乎的是我们与神的关系。

当圣经吩咐我们要看别人比自己强（腓二3），并诚实的、全心全意的善待他人时（cf. 罗十二10），这所给我们的吩咐，除非我们与生俱来的想法先改变，否则我们就无法遵守。因为我们盲目、不由自主的爱自己，甚至我们每一个人都以为有极好的理由以自己为傲并轻看别人。若神赏赐我们任何的恩赐，我们很容易就会依靠这恩赐视之为自己的，而骄傲到极点。我们在他人面前掩饰那些最缠扰我们的罪，而在心里奉承自己，假装这些恶行是无关紧要的，甚至有时将它们当作美德。若别人也拥有我们自己所自夸的美德，或比我们所自夸更好的美德，我们就藐视这些恩赐，免得承认别人比我们强。若别人有缺点，我们不会只满足于刻薄的指责他，我们甚至可恶的使之显得更严重。我们悖逆到每一个人都自认自己与众不同，深盼能高过万人，并傲慢、暴力地对待每一个人，或至少看不起他们。穷人降服于富有的人；村夫俗子降服于贵族；仆人降服于主人；没有学问的降服于有学问的。但没有一个人在自己的心里不是认为自己是最伟大的。

这样，每个人因如此奉承自己，在心中怀着一个国度[ix]。他既因将自己的优点视为出于自己，就斥责别人的人格和道德。他若与别人发生冲突，他心里的恶毒就暴发出来。许多人，只要一切过得很顺利，至少表现某种程度的温和。然而，究竟有多少人在被烦扰或刺激时能保持这样的节制呢？惟一的解决办法就是要将这爱争辩和爱自己致命的毒害从心里根除[ix]，而且惟有神的真道才能将之根除。因圣经教导我们，当记住神所赏赐我们的才能并不属自己，而是神白白的恩赐；而当我们开始以这些恩赐为傲时，就证明我们的忘恩负义。保罗问:「使你与人不同的是谁呢？你有什么不是领受的呢？若是领受的，为何自夸，仿佛不是领受的呢？」（林前四7）。

[b]我们应当持继不断的省察自己的过错，使自己常常谦卑下来。这样，我们的心里就不会有任何叫我们自高自大的；反而会有极好自卑的理由。另一方面，圣经也同样吩咐我们当珍惜神在别人身上的恩赐并尊荣这些人。因我们若夺去神所赐给别人的尊荣，这就证明我们心里巨大的邪恶。神的话也教导我们不可计算人的恶。这并不是说要接受或喜欢这些恶行，而是说我们不应当斥责我们所应当善待和尊荣的人。这样，不管我们遇到任何人，我们不但会尊重他，也会善待他并将他视为自己的朋友。获得一颗温柔的心只有一个方法：从心里感到自己的卑微并尊敬别人。

5.自我否定使我们能帮助自己的邻舍

[b]当我们想要帮助邻舍时，尽这本分是很坚难的！除非你能忘记自己，并在某种承度上离弃自己，否则你将一无所得。因除非你否定自己并服事别人，否则你如何能就如保罗所说出于爱心善待别人呢？保罗说：「爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒；爱是不自夸，不张狂，不做害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人恶」（林前十三4－5 p.）。若这是神对我们惟一的要求——不求自己的益处——这就与我们与生俱来的本性有极大的冲突，因我们既然生来就惟独爱自己，这趋向不太可能让我们为了照顾别人的需要而忽略自己和自己的财产，或甘心乐意的将我们的一切送给别人。然而，圣经牵着我们的手引领我们不求自己的益处。圣经告诉我们，神所赏赐我们一切的福份都伴随着这个条件：我们要用一切的福份使整个教会获益。神所要求我们的是慷慨、仁慈地将一切的福份与别人分享。最好的准则和对此准则的劝勉就是，神教导我们祂赏赐我们一切恩赐所附带的条件是，祂要我们用一切使邻舍获益（cf. 彼前四10）。

圣经也进一步的教导说，这些恩赐就如身体的才能（林前十二12 ff.）。没有任何身上肢体的力量是为了自己单独的使用；各肢体的力量都是为了众肢体的使用。并这肢体的力量能使整个身体获益，也惟有这时这肢体才能获益。照样，敬虔的人也应当尽他所能帮助他的弟兄，并将教会的造就视为自己的益处。这应当作为我们慷慨和善待别人的原则：神所赏赐我们的一切，我们负责用这一切来帮助邻舍，神也将在审判之日要求我们向祂交帐。此外，神惟一所悦纳的是出于爱心的管家。我们这样做不但使我们对别人热心的帮助与自己的利益联合，也是更看重别人的利益超过自己的利益。

万一我们仍不明白这是神赏赐我们管理一切恩赐的原则，神在古时也运用这原则在祂所赏赐人最小的恩赐上。那时，神吩咐以色列人将初熟的果子献给祂，证明除非是先献给神，否则神不允许人享受任何祂所赏赐的恩赐（出二三19；cf. 二二29，Vg.）。我们若只在将神的恩赐亲手献给祂之后才被允许享受它们，那么若没有献给神，任何的使用都算是滥用。然而，你也不要以为你向神献上自己的财产会使神获益；既然你的慷慨无法使神获益，你就必须适时对信徒慷慨（诗十六2——3）。[e]圣经也将施舍与圣洁的祭作比较，表示施舍对应神在旧约里所吩咐的献祭（来十三16）。

6.爱邻舍不是看邻舍是否应得，乃是仰望神而行

[b]此外，为了避免在行善上丧志（加六9），我们当提醒读者保罗所说的另一句话：「爱是恒久忍耐……不轻易发怒」（林前十三4－5）。若没有留意这劝勉我们必定立刻在行善上丧志。神毫无例外的吩咐众人「不可忘记行善」（来十三16）。然而，若考虑大多数人有多少功劳，就一点都不值得人向他们行善。然而圣经对此的教导给我们很大的帮助。它教导我们不要考虑人本身所应得的，乃要思考神在众人身上的形像，因我们欠神一切的尊荣和爱。但神要我们特别留意神的形像在信徒一家的人身上（加六10），因基督的灵在他们身上已经更新了这形像。因此，不管你遇到任何需要帮助的人，你没有任何的理由拒绝帮助他。你或许会说：「他是陌生人」；但神已在他身上刻上你应当很熟悉的记号，[e]因同样的缘故，神也禁止你恨恶自己的骨肉（赛五八7，Vg.）。[b]你若说：「他是可恶、无用的人」；但神却喜悦这人带着祂光荣的形像。你若说你没有因他曾经对你怎样欠他什么；然而神将他摆在你眼前，好让你在他身上因神所赏赐你一切的福份还清你所欠祂的债。你若说他本身不值得你任何帮助；然而你当留意在他

身上之神的形像，却值得你一生和一切财产的牺牲。他若不但不值得你任何的帮助，甚至以不公义的行为和咒诅激怒你，这也不是你拒绝用行为爱他的正当理由（太六14；十八35；路十七3）。你或许会说：「他所应得的与爱截然不同。」然而，神所应得的是甚么呢？神吩咐你原谅这人对你一切的冒犯，也要你视这些冒犯的代价为神自己已经付出的。显然，我们若想成就这困难，甚至与我们的本性相反的事：就是爱那些恨恶我们的人，以善报恶，以祝福报辱骂（太五44），只有一个方法。这方法是要留意神不要我们考虑人对我们的恶意而是要在他们身上看到神的形像[ix]，这样的考虑将使我们不再记念他们的过犯，而且这形像的光荣和威严将会吸引我们爱并接受他们。

7.主要的是意图，并非外在的表现！

[b]如此，我们只有在尽爱的本分时才能治死自己的肉体。人若尽一切神所吩咐我们关于爱人的本份，甚至连一个都不忽视，也不算满足神对爱人如己的要求；遵守这命令的人乃是从心里真诚地感受到对他人的爱而尽这本分。因或许有人在外表的确尽他一切爱人的本分，内心却离真正爱人如己的距离仍旧遥远。因有人希望被看待为极为慷慨，但他们高傲的表情或傲慢的言语就证明他们的慷慨是可憎恶的。而且在这可怕、悲惨的时代中，大多数人在施舍的时候怀着轻看他人的心态。这样的败坏连在异教徒的身上也应该是不容许的，但就基督徒而论，在尽本份时神对我们的要求比抱着快乐的面容和说友善的言语更大。首先，基督徒反而应当站在需要他人帮助之人的立场上，可怜他人的困境就如是自己所经历和担当的一样，好让自己能出于怜悯和仁道的心态帮助他就像帮助自己一样。

抱着这种心态帮助弟兄的人必不会以傲慢或斥责别人的态度玷污自己的行为。此外，在施舍时他也不会看不起需要他帮助的弟兄，或之后将他视为欠他的债的人。因为这与身体因某一个肢体生病，而其它的肢体为了叫它复原必须更吃力，而斥责它，或将它视为对其它肢体的亏欠，因他无法回报这样的协助，是一样不合理的。我们并不认为在身体上所有的肢体都分享工作是不合理的，我们反而认为肢体与肢体彼此的协助是我们与生俱来的天性[ix]，拒绝这样的帮助才是完全不合理的。而且，一个人若在某事上已经尽了他的本分，他也不会以为他不再有责任了，就如富人常常在捐钱之后，刻薄的吩咐别人，就如这事已经与他无关了。反而每一个人都应当在心里承认他从神所领受的丰盛不过使他欠他邻舍的债，并且他应当在善待他人时，不限制自己只给多少，反而随时预备奉献自己所有的；惟一限制自己只给多少的原则是因为爱的缘故。

（我们与神的关系的自我否定，8–10）

8.在神面前的自我否定：顺服神的旨意！

[b]我们现在要更详细的覆述自我否定的主要部份，就是在神面前的自我否定。关于这主题，我们已经在以上说过许多，无须在此重复。我们在这里只要证明，在神面前自我否定如何使我们公平和宽容地对待他人。

首先，不管为了今生的顺利或平安，圣经吩咐我们将自己和我们所有的一切交托在神的旨意中，也吩咐我们将自己心里一切的渴望降服于神。我们的私欲疯狂的贪婪钱财和尊荣，殷勤地渴慕权威，堆积财物并收集一切世界所尊荣和称赞的事物。我们的心对这一切的渴望也是无限的。另一方面，我们非常害怕并厌恶贫穷和卑微的光景！我们甚至不顾一切的想脱离这样的光景。可见，照自己的计划行事为人的人心里何等不安。我们看见他们很有技术的奋斗——甚至到疲乏的地步——达到他们的野心或贪婪的目标，避免贫困和卑微的光景。

为了逃避这一切的陷阱，敬虔的人必须行走在我们所劝勉的路上。我们首先劝他们不要渴望、期待，甚至思考在神的祝福之外任何兴旺的方式[ix]。他们当安静和有信心的投靠神自己的祝福。因为人在追求尊荣和财富上，不管有多努力的靠自己或靠人情，看来有多自我满足，这一切都一无所值；而且，在神的祝福之外，不管我们有多殷勤或技术如何，也无法使我们得益处。相反，惟独拥有神祝福的人才能突破一切的障碍，并至终获得快乐和光荣的结局；其次，我们虽然在神的祝福之外或许能获得某种程度的光荣和财富（就如我们天天看到不敬虔的人发大财并在别人的眼目中获得尊荣）[ix]，然而，既然神所咒诅的人得不到丝毫的快乐，人若没有神的祝福，则所获得的一切至终将成为自己的悲惨。我们千万不要渴望那使人成为悲惨的事。

9.惟独依靠神的祝福

[b]因此，若我们相信获得兴旺和快乐的结局完全依靠神的祝福；并相信在神的祝福之外一切的痛苦和灾难等候我们，这样我们就不应当贪心的为财富和尊荣卖力——不管我们所依靠的是自己的机智或努力或人情，或心里所幻想的财富——我们反而应当时刻仰望神，倚靠神的带领到神所为我们安排的结局。这样，我们就不会迫不及待的以邪恶、诡计，或贪婪抓住财富获得人的尊荣，而同时伤害自己的邻舍；我们反而会惟独追求那些不致于引领我们离开真道的事。

难道我们能在欺哄、抢夺和其它邪恶的诡计当中期待神的祝福吗？既因神只祝福那心里纯洁行为正直的人，所以寻求这祝福的人必要离弃一切的恶念和败坏的行为。这样，神的缰绳将勒住我们，免得我们火热、过度的渴望发财或追求世俗的尊荣。有人居然无耻地相信神会帮助他获取真道所禁止的事物！我们千万不要以为神会祝福祂的话语所咒诅的事物！最后，我们若倚靠神的祝福，当事情不是照我们所喜悦和盼望的发生，我们仍不会厌烦自己的光景或失去耐心。因我们晓得这是在埋怨神。因一切的财富和贫困、卑贱和光荣都是神照自己的旨意分配给人的。综上所述，惟独依靠神祝福的人，必不会以邪恶的诡计追求一般人所疯狂贪婪的，因他晓得这些事情对他无益。而且，当事情过得很顺利时，他也不会将称赞归于自己的殷勤、努力、或好运。他反而会承认这是出于神，而将一切所应得的称赞归给祂。同时，若当其它的人过得很兴旺，他自己反而几乎没有进步，甚至退步时，他仍会以平衡和节制的心在这卑微的光景中忍耐，更胜过不敬虔之人对不符合自己所期待之进步的接受。因他心里拥有某种慰藉，使他能平心静气的行事为人，甚至超过一切最富有或地位最高的人。因他相信神所为他安排的一切是使他蒙救恩最好的方法。[e]圣经告诉我们，戴维就是这样的心态；当他跟从神并将自己交托在神的带领之下，宣告自己就如刚断奶的婴儿一样，并说重大和测不透的事他也不敢行（诗一三一1－2）。

10.自我否定帮助我们在患难中忍耐

[b]就敬虔之人而论，我们以上所说的平安和忍耐不止是在他生命中的某些方面；而是包括他今生所遭遇的万事。因此，惟有那将自己完全交给神，甚至让神管理他生命的各部份，才是真正否定自己的人。拥有这样心态的人，不管遭遇何事，必不视自己为可悲之人或恶意地向神埋怨他的景况，我们只要想到我们可能遭遇的一切不幸之事，就会发现拥有这心态的重要性。各种不同的逆境不断的威胁我们：有时遭瘟疫；有时遇到战争；有时冰雹损害我们的五谷破坏一整年一切的希望，使我们落入贫困的光景中；我们的妻子、父母、儿女、邻舍被死亡夺去；我们的房子失火。一般人因这类的光景就咒诅自己的性命，憎恶自己的出生，责怪天，咒骂神，并亵渎地指控神不公平和残忍。然而，在这一切的逆境中信徒必须仍然仰望神的慈爱和父亲般的慷慨。这样，当他的亲人一个一个的被夺去，使他

落入孤单，甚至在这样的光景下，他也不会停止颂赞神，反而会这样思考：无论如何，那祝福我家庭之神的恩典不会离弃我。或若他的五谷被寒天、冰雹或饥荒摧毁，他也不致于绝望或埋怨神，反而仍旧坚定的信靠祂（cf. 诗七八47）：「这样，祢的民，祢草场的羊，要称谢祢」（诗七九13）。因此，即使在贫困中，神必供应我们一切所需要的饮食。信徒若患病，就连在这时候他也不会被这极大的痛苦击垮到不耐烦和埋怨神的地步；他反而因思想神在管教中的公义和温柔而提醒自己当忍耐到底。总之，不管他遭遇何事，因他确信这是神所预定的，就仍抱着平安和心存感恩的心，免得悖逆的违背他从前一次全心全意所信靠之神的吩咐。

基督徒要特别远离异教徒愚昧和可恶之自我安慰的方式；在遭受患难时，他们将这一切归于命运[ix]。他们认为向命运发怒是极其愚昧的，因命运是盲目不可理解的[ix]，伤害好人也伤害坏人[ix]。相反，敬虔的原则是，惟有神自己赐给人顺境或逆境，而且神并非盲目地对待人，而是公义的赐给人顺境或逆境。

[ix]加尔文上面令人印象深刻的话，「我们不属自己……」告诉我们他的基督教哲学是有根有基的。参阅 p. 6, note 8; III. 8. 9, note 7.

[ix] 参阅 I. 17. 2，脚注 2。

[ix] 西塞罗，*De finibus* III. 11. 36：「除了道德的上的价值以外，没有其它的事能以好，这个字，来形容」(LCL edition, pp. 254 f.); De legibus I. 14. 40 (LCL edition, *Laws, and Republic*, pp. 340 f.); 辛尼加，*Dialogues* VII. 9. 4 (LCL 辛尼加，*Moral Essays* II. 122 f.); Diogenes Laertius, *Lives and Opinions of the Philosophers* VII. lxxxix. 127 (LCL edition, II. 196 f.). 参阅 Lactantius, *Divine Institutes* V. 17. 16 (CSEL 19. 454; MPL 6 [ch. xviii]. 606; tr. ANF VII. 153).

[ix] From Livy, *History* III. 33. 7 (LCL Livy, II. 110). 他在这作品中经常提到人的虚荣和傲慢，see I. 1. 2; I. 3. 1 (end); II. 1. 4; III. xiii, 1。

[ix] *"Mundum vitiorum esse reconditum in hominis anima."*

[ix] *"Ut reddatur unicuique quod suum est."* 参阅 *Romans* 13:7; III. 5. 7, 脚注 16; IV. 20. 3, 脚注 9; Comm. Titus 2:11－14; 以及亚里士多德对公正和道德（evpieikei,a）彼此关系的基本教导，*Nicomachean Ethics* V. 10 (LCL edition, pp. 312 f.).

[ix] *"Docet perigrinandum esse in mundo."* 加尔文在这里用「客旅和寄居」的隐喻（虽然他没有详细地解释）说基督徒必须在世上这样行事为人为了预备在来世得荣耀。参阅 III. 9. 4－5; III. 10. 1; 奥古斯丁，*City of God* XV. 6 (MPL 41. 442; tr. NPNF II. 287).

[ix] 参阅上面的第二段。加尔文主张基督教传统的观点，即骄傲导致一切致命的罪。参阅 I. 1. 2: *"ingenita est omnibus nobis superbia"*; II. 1. 10. 他在这里斥责优越和自我满足的理性主义，也表示人道主义的以知识为傲是神所憎恶的事。Sir Edward Dyer 以下极为受欢迎的诗是这种骄傲的好比方 (1588)：
我的心智是我的国度;这国度赏赐完全的快乐;这快乐远超越;神或天使所能赏赐

[ix] th/j filoneiklas kai. filanti,aj

[ix] 参阅上面的「神的形象在各人身上」和 I. 15. 3－4 。加尔文在那里教导神的形象包括一切使人与禽兽不同的事，只要没有因亚当的罪彻底地受败坏。参阅 II. 8.45。为了进一步地明白加尔文教导我们对他人因他们带着神的形象所负的责任，参阅 W. Kolfhaus, *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin*, pp. 328 ff.; R.

S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, pp. 150 ff. Bucer 也有类似的教导：*Das ihm selbs niemant sonder anderen leben soll . . .* (1523); tr. P. T. Fuhrmann, *Instruction in Christian Love*, p. 29。

ix *"Naturae lege."* 加尔文在这段中教导基督徒的爱也有自然律的根据。参阅 辛尼加 的教导，即我们受造为了彼此地帮助：*"Homo in adiutorum mutuum genitus est." De ira* I. 5. 2 (LCL 辛尼加, *Moral Essays* I. 118 f.).

ix第八、九段的主题是 加尔文 普遍的教导：人能够不理会神而发财，然而这钱财是受咒诅的。贫困若伴随着敬虔与此相比是无比的快乐。参阅 II. 10. 12, note 1 1; III. 20. 46.

ix 参阅 I. 17. 10; III. 9. 6; III. 10. 5.

ix 参阅 I. v. 4, 11; I. 16. 2–4, 8–9.

ix "a[skopoj."

ix 辛尼加在他的作品 *On Tranquillity of Mind* 8–11 中，虽然没有提到宗教却仍劝人要在命运的荣枯盛衰中坚强。他在 *Moral Epistles* cvii. 7 说：*"Fortiter fortuita patiemur"*。然而他在 *Epistles* lxxvi. 23 中他反而说事情「出于神的律」发生 (LCL 辛尼加, *Moral Essays* II. 240–262; *Epistulae morales* III. 226; II. 160 f.)。

[e]第八章

背十字架，自我否定的一部份

（跟随基督的人当背起自己的十字架，1–2）

1.基督的十字架和我们的十字架

[b]然而敬虔的人却应当追求更高的程度，就是到基督所呼召他门徒的程度：各门徒必须背起自己的十字架（太十六24）。因神所收养并视为配得与祂交通的人应当有心理准备遭受艰难、困苦、不平静的一生，充满各种各样的患难。我们在天上的父神喜悦这样待祂的儿女们好操炼他们。从基督神的长子开始，这是神对祂一切儿女的模式。因虽然神爱基督胜过祂一切其它的儿女，并虽然基督是父神所喜悦的儿子（太三17；十七5），然而在基督身上我们可以看到神不但没有纵容或宠坏祂，反而在世上背负十字架，事实上祂的一生就是某种十字架。使徒告诉我们为什么：「基督因所受的苦难学了顺从」（来五8）。

[b]那么，难道我们想要逃避基督我们的元首所甘心乐意接受的光景吗？特别是当我们想到，基督为了我们的缘故甘心背负十字架，作我们忍耐的榜样。而且，保罗教导我们，神预定祂一切的儿女效法基督的样式（罗八29）。所以，在受苦和艰难的光景中，虽然我们常将之视为逆境和有害的，我们仍能因此获得极大的安慰：神使我们与基督的苦难有份，好让我们就如基督经过各式各样的苦难才进到天堂荣耀中，也照样经过许多的患难至终进入同样的荣耀（徒十四22）。保罗在别处也告诉我们：当我们与基督一同受苦时，我们同时能体会祂复活的大能；并且当我们在死亡中效法基督时，神藉此训练我们与基督荣耀的复活有份（腓三10–11）。当我们想到我们越受患难，就越肯定我们与基督彼此的交通时，这就大大地减轻我们十字架一切的苦害！因若我们与基督有交通，就连苦难本身不但

要成为祝福，也大大的帮助我们成圣。

2.十字引领我们完全信靠神的大能

[b]此外，就基督而论，祂担当十字架惟一的原因是接受试炼证明祂对父神的顺服。然而，对我们而言，我们之所以必须一生背十字架有许多的理由。首先，既然我们的肉体生来倾向于将一切的益处归在自己的努力之上——除非神使我们亲眼看到自己的软弱——我们很容易过度的看重自己的美德。我们也毫不怀疑不管自己遭受何种障碍或诱惑，我们的美德仍会毫无玷污的得胜。我们如此地对自己的肉体有愚昧和虚妄的自信；而且我们一旦靠自己的肉体，就使我们在神面前心里傲慢，就如自己的才能和力量在神的恩典之外是够我们用的。

最能勒住我们心里傲慢的方式，就是神使我们亲自经历到我们不但没有很大的能力，反而是非常软弱的人。所以神以羞辱、贫困、悲哀、疾病，或其它的灾难使操练我们。对于忍受这样的灾难我们完全无能为力，事实上会马上因此跌倒。神这样叫我们惭愧之后，我们就学会如何仰望祂的大能，因神的全能才能使我们在患难的重担下站稳。但就连最敬虔的人，不管他有多承认自己惟独靠神的恩典而非自己的力量站稳，还是免不了过于相信自己的勇气和恒心，除非神藉十字架的考验使他们更清楚的认识神。[e]连戴维自己也有过这自信：「至于我，我凡事平顺，便说：『我永不动摇。』耶和华啊，祢曾施恩，叫我的江山稳固；祢掩了面，我就惊惶」（诗三十6–7）[ix]。戴维承认在顺境中他的心已认为是理所当然的了，甚至忽略他所应当投靠之神的恩典，而依赖自己，向自己保证他永不跌倒。既然这事发生在这伟大先知的身上，难道我们不应当因此更谨慎自己吗？

[b]当信徒们过得平顺时，就倾向于以自己的恒久忍耐为傲，然而到最后却发现这一切是虚假的。当神充分证明信徒们的软弱时，这就让他们在谦卑上长进，并除去这邪恶属肉体的自信，而投靠神的恩典。当信徒们投靠神的恩典时，就经历到那保守他们到底之神全能的同在。

（对于教导我们忍耐和顺服这是必须的，3–6）

3.十字架使我们经历到神的信实并赏赐我们对将来的盼望

[b]这也是保罗所教导我们的：「患难生忍耐，忍耐生老练」（罗五3－4，cf. Vg.）。信徒们亲自发现神在患难中将与他们同在的应许是真实的（cf. 林后一4）。信徒，因受神膀臂的扶持恒久忍耐——而且这忍耐完全在他们肉体的力量之外。圣徒在忍耐中经历到神照自己的应许供应他们所需要的帮助。这经验也刚强他们的盼望，因为若信徒在苦难中经历神的帮助之后，若不相信神在未来将会一样信实，这是极大的忘恩负义。可见背十字架使我们大大的获益。十字架既因毁坏我们对自己力量毫无根据的自信，以及揭露我们所喜爱的假冒伪善，这十字架就帮助我们不再依靠自己的肉体。十字架藉使我们虚己，教导我们惟独依靠神，因此不致于丧胆或跌倒。我们每一次的胜利都使自己的盼望得以刚强，因神藉应验祂的应许使我们确信祂以后也会一样信实。即使我们以上所提的是惟一的理由，这已足以证明背十字架实在使我们获益[ix]。

而且神若除去我们一切的自爱，好使我们更确信自己的无能为力，这对我们是极大的帮助；在发现自己的无能为力之后就不再依靠自己；不依靠自己是要我们完全依靠神；神要我们全心信赖祂自己，好让我们在依靠祂的帮助时坚忍到底；神要我们仰赖祂的恩典，使我们确信祂的应许是真实的；而确信祂的应许使我们的盼望得以刚强。

4.十字架训练我们忍耐和顺服

b神使祂的百姓遭受患难也有另一个目的：试炼他们的耐心和教导他们顺服。我并不是在否认他们一切的顺服都是神所赐的。只是神喜悦以充分的证据证实祂所赏赐圣徒的恩典，免得这些恩典仍被隐藏在圣徒心内。所以，当神藉选民公开表现祂所赏赐忍耐的力量和恒心时，圣经称之为操炼他们的耐心。因此，圣经教导亚伯拉罕没有拒绝将他的独生子献为燔祭（创二二1，12），这是神对亚伯拉罕的考验也证明亚伯拉罕的敬虔。彼得同样也教导：就如精金在火炉里被炼净，我们的信心也照样受试炼（彼前一7）。因谁会否认神所赏赐忍耐这光荣的恩赐，是要信徒运用在生活上为了证实之并公开的表现出来？而且，信徒若没有运用这恩赐，就不会看重这恩赐。

那么，若神这样赏赐圣徒发挥祂所赐给他们恩赐的机会，免得这些恩赐仍被隐藏在心内——事实上是逐渐消失了一这就充分证明神公义的使圣徒遭受患难，为了操练他们的忍耐。他们所背的十字架也教导他们顺服，因十字架训练他们行事为人不再照自己的意思，乃照神的旨意。显然，若在他们身上万事皆如意，他们就无法明白何谓跟随神。辛尼加（Seneca）也告诉我们，古时在劝人忍耐患难时也常采用这谚语「要跟随神」[ix]。古代人使用这谚语就暗示我们，只有当人将自己交付神的管教，才真正开始负神的轭。我们若应当在万事上顺服我们的天父，我们显然也不可拒绝神以各种方式训练我们顺服。

5.十字架是良药

b况且，除非我们发现自己的肉体有多倾向于想甩掉神的轭，我们就无法明白顺服神是多大的需要。因我们的肉体与倔强的马相似；马若被放开几天，牠们就任性到无法被驯服；牠们也不再认得牠们从前所顺服的主人。并且神在以色列人身上所斥责的罪同样也一直在我们的身上：我们因渐渐肥胖，就踢那滋养我们的神（申三二15）。其实，神的慈爱应当吸引我们珍惜和爱祂的良善。然而，既因我们的心充满恶意，神的慷慨反而使我们的心败坏，神就必须以某种管教勒住我们，免得我们至终完全放纵自己。因此，为了避免我们在富足变得放荡；在人的尊荣下变得骄傲；在其它极大的祝福下（不管是灵魂或身体上的）变得傲慢，神照祂自己的美意以十字架的苦难管理我们和勒住我们放荡的肉体。祂也用各样的方式照各人的需要操练各人。因我们都有不同的疾病，或即使有一样的病却有不同的症状。因此神必须在各人身上用不同的治疗方式。这样看来，神使用某种十字架试炼这人，而用另一种十字架试炼那人。但既然我们天上的医生用比较温和的方式治疗一些人；而用较严厉的方式治疗其它的人（虽然祂喜悦各信徒都复原），但祂都试炼每一个选民，因祂知道我们都有疾病。

6.十字架是父亲般的管教

b此外，我们慈悲的天父不但因我们的软弱，也因我们所犯过的罪必须苦炼我们，好使我们继续顺服祂。因此，每当我们受难，我们就应当立刻想到以前的过犯；这样我们必能想到我们以前犯过某种值得这样苦炼的罪。然而，神劝我们忍耐的主要原因不只是要我们知罪。圣经明确教导我们神劝我们忍耐的主要目的。保罗告诉我们，神以患难惩治我们「免得我们和世人一同定罪」（林前十一32）。所以，就连在患难的困苦之中，我们都必须相信父神对我们的慈爱和慷慨，因神甚至使用这样的苦难不断地使我们成圣。因神以患难待我们，并不是要叫我们灭亡，而是要救我们脱离在世人身上的咒诅。这样的想法就会引领我们相信圣经的另一处教导：「我儿，你不可轻看耶和华的管教，也不可厌烦祂的责备，因为耶和华所爱的，祂必责备，正如父亲责备所喜爱的儿子」（箴三11－12 p.）。

当我被父神杖打时，难道不是应当证明自己儿女般的顺服和受教导的心，而不是傲慢地效法刚硬犯罪之人对受难的反应吗？当人离弃神时，神若不是以管教使这人归回真道，就是任凭他沉沦。如此，神说：不受管教的人是私子，不是儿子（来十二8）。那么，若当神藉管教宣告祂对我们的慈爱和救恩的关怀时我们无法忍受，这就充分证明我们的悖逆。圣经教导我们，这就是非信徒和信徒的差别：前者，就如刚硬、奸诈犯罪的奴隶在受难中变得越来越刚硬。后者就如神自由之子已悔改归向父神。因此，你必须选择做哪一种人。然而因我们在前面已谈过这主题[ix]，我就不再详细解释。

（在逼迫和其它的灾难中背十字架，7–8）

7.为义受逼迫

[b]为义受逼迫也是神独特的安慰。因我们应当想到作神的军人是极大的尊荣。我说的不只是那些为真道谒力争辩的人，也是那些在任何方面为义的缘故受逼迫的人。因此，我们或面对撒但的虚谎而宣告神的真道，或在恶人的攻击下为良善、无辜的人辩护，我们都会遭受世人的逼迫和恨恶，甚至使我们的性命、财富，或尊荣落在危险中。当我们这样为神受难时，我们必不可担忧或感到烦扰，更不可将自己视为可悲，因神亲口宣告我们是有福的（太五10）。若只考虑贫困、放逐、受人厌恶、坐牢、羞辱、甚至死亡本身，这些的确是灾难。然而，当神的祝福临到我们身上时，各样的灾难都成为我们的福份。所以，我们应当满足于基督所见证的，而不是我们属血气极不可靠的眼见。我们若这样顺服就必定与保罗一同欢喜，每当我们被算是配为基督的名受辱（徒五41 p.）时。我们应当如何看待这事呢？我们若虽然无辜并保特无愧的良心，却因不敬虔之人的恶行丧失自己的财产，在人眼中我们的确被视为穷困的人，但在神眼中我们真实的财富反而增加了。若我们的骨肉不认我们，将我们从家里赶走[ix]，神必定更亲近的接纳我们到祂自己的家中。我们若受难和被人藐视，我们就当在基督里更深入的扎根。我们若为主的缘故受侮辱，我们在天国里的地位更高。我们若被谋杀，就必进入到那幸福的生命中。我们千万不可将神所看重的事视为不如今世的虚妄和引诱我们转眼即逝的物质。

*8.基督徒在背十字架的受难中蒙神的慰藉**

[b]当我们为义受逼迫时，圣经的这教导和类似的教导成为我们极大的安慰。因此，我们若不甘心乐意的接受神亲手所带给我们的苦难，这就证明我们的忘恩负义；特别是因信徒背这样的十字架是极为恰当的，而且基督喜悦在我们受难中从我们身上得荣耀，就如彼得所教导的那样（彼前四12 ff.）。[e]然而，既然对正直的人而言，受辱比丧失一百条性命更难受，所以，保罗特别警告我们，一切渴望永生神的人不但会受逼迫，也会因祂的名受辱（提前四10）。这样，在另一处经文中，保罗吩咐我们在恶名或美名中效法他的榜样（林后六8）。

[b]然而，神所要求我们甘心乐意的心态，并不会除掉一切苦难和痛苦的感觉。因除非圣徒被痛苦和艰难折磨，否则即使背十字架也学不会忍耐。若贫困不难受，生病没有折磨，受辱中没有痛苦，死亡没有害怕——人若能漠不关心的接受这些灾难，难道神能因此教导我们勇气和节制吗？但既因这些灾难都带有内在的痛苦，并苦炼我们，这就彰显信徒的勇气，只要他在这苦难中且不管这苦难有多厉害，他若毫不胆怯的抵挡它，就会至终胜过它。而且，当他极其痛苦的受刺激，但因他对神的敬畏勒住他放纵他任何的私欲，他的忍耐也有显明的机会。他若在悲哀和苦恼中投靠神属灵的慰藉，这就显出他的喜乐。

（基督徒视苦难出于神，却不像斯多亚派（Stoic）者无奈地接受，9–11）

*9.基督徒不像斯多亚派者，在受苦难时表现自己的痛苦**

[b]信徒在忧伤中挣扎地保持耐心和节制。保罗恰当的描述这挣扎：「我们四面受敌，却不被困住；心里作难，却不至失望；遭逼迫，却不被丢弃；打倒了，却不至死亡」（林后四8－9 p.）。可见，神不要我们麻木或无奈地忍受十字架。神所喜悦的忍受方式不古时的斯多亚派者对「那灵魂伟大之人」的描述那样：在人一切与生俱来的情感被剥夺之后，不管他受难或兴旺，经历忧伤或快乐都有同样的反应——事实上，就如石头那样没有任何的感觉[ix]。然而，这所谓崇高的智慧带给他们怎样的益处呢？他们所描述的忍耐是从来没有人经历过的，事实上是人根本做不到的。反而他们因为想捏造完美的忍耐就把目标设立在人的能力之外。

在基督徒当中也有一些新的斯多亚派者[ix]。他们认为呻吟和流泪，甚至忧伤和担心都是邪恶的行为。这些似是而非的论调多半来自一些无所事事的人，他们宁愿猜测也不愿动手，到最后只能捏造这类似是而非的论调伤害我们。然而，我们与这种铁人的哲学毫无关联。主耶稣基督的话语和榜样都斥责这种哲学，因在祂自己和别人受难时祂也呻吟和流泪。祂也如此教导祂的门徒：「你们将要痛哭、哀号，世人倒要喜乐」（约十六20 p.）。而且，免得有人视这情感为罪恶，基督公开的宣告：「哀恸的人有福了」（太五4）。这并不足为怪！因若神禁止一切的泪流，那么我们要如何看待主的泪水如大血点滴在地上（路二二44）？若一切的惧怕都是出于不信，那我们要如何看待基督自己所深感的惧怕（太二六37；可十四33）？我们若弃绝一切的忧伤，那么我们如何接受基督的这话：「我心甚是忧伤，几乎要死」（太二六38）？

10.真忧伤以及真忍耐的争战

[b]我这样说是要救敬虔之人脱离一切的绝望，免得因他们无法除去与生俱来的忧伤而放弃寻求忍耐。一切将忍耐当作某种麻痹的感觉，并将勇敢、坚忍的圣徒视为木头人的人，至终必定放弃寻求忍耐。因当圣徒受难，却不至于崩溃或跌倒；虽然受苦炼，却同时充满属灵的喜乐；有时心里惧怕，却因神的慰藉而更新时，圣经称赞他们。同时，他们在心里有某种争扎。他们的肉体逃避和惧怕一切的逆境，但他们对敬虔的渴慕在这些苦难中恒心顺服的旨意。主对彼得所说的这话表现信徒心中的这争战：「你年少的时候，自己束上带子，随意往来；但年老的时候……别人要把你束上，带你到不愿去的地方」（约二一18 p.）。当彼得必须藉殉道荣耀神时，他不太可能不愿意和抗拒为主受死。否则，他的殉道就没有什么可称赞的。然而，他虽然热烈的顺服神所给他的这吩咐，但因为他未曾完全脱去自己的肉体，所以他有某种双重意志的挣扎。当他思考到他将受大痛苦、流血之死时，他因自己的惧怕会期待逃避这事。另一方面，当他想到是神自己的吩咐时，他就克服、甚至践踏了他的惧怕，而甘心乐意的为主受死。我们若想作基督的门徒也必须如此行。我们心里要怀着对神的敬畏和顺服，甚至驯服和治死一切抵挡神的情感。在这个情况之下，不管神给我们背怎样痛苦的十字架，就连在心里最大的争扎中我们仍能忍耐。这些患难本身带给我们痛苦；在患病时，我们呻吟并渴望身体的复原；在贫困时，担心和忧伤的箭刺入我们的心；我们也遭受羞辱、厌恶、不公义的对待；我们参加亲戚的葬礼时也自然的流泪。然而，我们最后的结论总是：这是神的旨意，所以我们必须顺服。事实上，在痛苦、呻吟和流泪当中我们必须这样想，好使我们能甘心乐意的接受神使我们遭受的一切患难。

11.哲学和基督教对忍耐的立场

[b]既然我们说神的旨意是我们忍受十字架主要的原因，所以我们现在要简洁地解释哲学和基督教对忍耐不同的观

点。的确，很少哲学家们的理智丰富到能理解神以患难亲手试炼我们，而我们因此就当顺服。事实上，许多哲学家们惟一理由是因忍耐是不得已的[ix]。难道这不就是在说你必须顺服神因为抵挡祂是徒然的吗？我们顺服神若只是因为这是必须的，那么，我们一旦有逃脱的机会就立刻不会再顺服祂。然而，圣经在神的旨意中所要我们思考的截然不同：即公正、公平和我们的救恩。这就是基督教对忍耐的劝勉。不管我们遭遇贫困、放逐、坐牢、羞辱、疾病、死别，或其它的灾难，我们必须深信这一切都是出于神的旨意和护理，也是出于神完美的公义[ix]。那么，难道我们天天和无数的过犯所应得的患难，比神出于祂的慈爱所给我们的更多吗？难道我们的肉体被驯服和习惯负神的轭，免得我们放荡的本性暴露出来是不公平的吗？难道维护神的公义和真理不值得我们受难吗？若我们在受难中神的公平无疑的彰显，那么我们的埋怨和抗拒就证明我们的大罪。我们在圣经的教导下必不理会这虚妄的劝勉：「我们必须忍耐，因为是不得已的。」圣经给我们的则是活泼、极有功效的吩咐：「我们必须顺服，因为不顺服是神所不喜悦的；我们必须忍耐，因为不耐烦是对神公义的悖逆。」

那么，既然我们只喜欢那些我们视为帮助我们蒙救恩和受益的事，我们慈悲的天父就以此安慰我们。神宣称每当祂使我们遭受患难时，是于我们的救恩有益。显然，我们一切的患难都使我们获益，难道我们不应当以感恩和平静的心忍耐吗？所以，当我们忍耐的时候，我们并不是不得已的接受一个无法改变的事实，而是在为自己的益处接受之。如此，在我们背十字架时，不管我们的肉体有多感到痛苦，我们同时也将充满属灵的喜乐。之后，这喜乐使我们心存感恩；然而，既然我们对神的赞美和感谢只能出于喜乐的心——而且没有任何事物能拦阻我们对神的赞美和感谢——显然十字架的痛苦必定伴随着属灵的喜乐。

[ix] 参阅 Comm. Psalm 30:5, 7.

[ix] 参阅路德，*Fourteen Comforts* (1520) 1. 7 (*Werke* WA VI. 110; tr. B. L. Woolf, *Reformation Writings of Martin Luther* II. 43).

[ix] 西塞罗和辛尼加都说「要跟从神」是很古老的格言。西塞罗，De finibus III. 22. 73 (LCL edition, pp. 292 f.)；辛尼加，*On the Happy Life* 15. 5 (LCL Seneca, *Moral Essays* II. 138).

[ix] Ⅰ. 17. 8; III. 4. 31, 35.

[ix]加尔文在 1539 年的版本加上这段，在他从法国（1535）和日内瓦（1538）逃走之后。然而这段与他在 Olivetan 法文版本新约圣经的序（1534）很像。(CR IX. 809.) (See J. Haroutunian’s translation, LCC XXIII. 67 f.).

[ix]在古时候有许多类似安慰人的作品。西塞罗 说斯多亚学派者「写了许多愚昧的三段论法证明痛苦不是灾祸」。Tusculan Disputations II. 12:20 (LCL edition, pp. 176 f.). 参阅 McNeill, *A History of the Cure of Souls*, pp. 26－36. Wallace 在他的 *Calvin’s Doctrine of the Christian Life*, p. 191 中解释加尔文在这里所说的基督徒的眼泪和焦虑。

[ix]加尔文从古时斯多亚学派者身上获益良多，但他常常责备他们与基督教有冲突的教导，包括他们 avpaqei,a 的原则、他们对情感的弃绝，以及他们命运的教义。参阅 I. 16. 8; III. 4. 28; III. 7. 15, and appended notes; Comm. Ezekiel 1:4; 17:10; Matthew 10:29; L. Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au seizième siecle*, chapters 1,2; Q. Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism*, ch. 4.

[ix] 参阅辛尼加：*“[Creator] scripsit quidem rata, sed sequitur.”* *On Providence* v. 8 (LCL Seneca, *Moral*

Essays I. 38).

[ix]此翻译受 VG 的影响：*“Qu’il ne fait rien sinon d’une justice bien ordonne.”*

[e]第九章
对来世的默想[ix]

（神藉患难减少我们对今世过度的爱，1–2）

1.今世的虚空

[b]不管我们遭受何种患难，我们必须藉此训练自己厌恶今世，并因此被驱使默想来生。因为神既因最知道我们生来何等喜爱这世界，祂就用最恰当的方式拦阻我们，并藉此除掉我们的懒惰，免得我们过度地爱这世界。我们每一个信徒都盼望一生仰望和寻求天上的永生。因我们若不如禽兽是极为可耻的。但我们若没有死后永生的盼望，那么我们的光景与禽兽没有两样。然而，你若检视人的计划、努力，和一切行为，你会发现都是属世的。我们的心之所以被世间的财富、权利和尊荣所迷惑，而盲目到看不见别的，这就证明我们的愚昧。我们也因充满贪心、野心和淫欲，无法感受到世俗之外的事。总之，人的整个灵魂因受肉体诱惑的吸引，完全在世上寻求快乐。为了抵挡这邪恶，神不断地证明世界的悲惨，好教导信徒今世的虚妄。免得他们在心里期望在世上获得永久满足他们的平安，神使他们常常遭遇战争、纷争、抢劫，或其它灾难。神为了约束他们迫不及待的追求转眼即逝的钱财，或依靠自己拥有的财富，就使他们被放逐、遭饥荒、火灾，或以其它方式使他们落在贫困中，或至少拦阻他们发财。为了避免们过度的享受婚姻所带来的幸福[ix]，神就以堕落的妻子，悖逆的儿女，或丧亲的痛苦试炼他们。然而，神若在这一切的事上比较慷慨的对待他们，但为了避免他们因骄傲或自信而自高自大，神就藉疾病和灾难使他们确知物质有多靠不住和转眼即逝。

惟有当我们发现今世在各方面充满患难、困苦，和许多令我们不快乐的事，没有任何方面是幸福的，我们才算真的经历十字架的苦炼[ix]。除非我们发现今世所带来的幸福是不可靠、转眼即逝、虚空，也带给我们各样的害处，如此，才能使我们获益。由此可见，我们在今世只能期待争战；我们应当提醒自己我们的冠冕在天上。总之，我们要深信：除非人在心里开始厌恶今世，否则他决不会认真的寻求和默想来世。

2.我们的倾向是忽略今世的虚空

[b]显然，若非这世界对我们而言毫无价值，就是过度的爱这世界；不会第三种可能。因此，我们若对永恒有起码的关心，就必须殷勤设法甩掉这些世界的锁链。那么，既因今生有许多吸引我们的诱惑，并以许多的快乐和甘甜刺激我们，所以，有时十字架的苦炼使我们思念天堂，免得我们沉迷于这些诱惑。既然即使各种苦难不断提醒我们，我们仍然无法正确的判断今世的悲惨，更何况若我们只有享受财富和快乐，这将是怎样的影响呢？

人生如烟（cf. 诗一〇二3）或影儿（cf. 诗一〇二11）不只是有学问的人才知道的，就连凡夫俗子中也没有比这更普遍的俗语。并既因他们认为这事实对人而言是极为有益的，所以他们的格言也表达此意。然而，几乎没有任何事物比这更容易被人忽略或忘记。因我们行万事就如自己打算在今世建立永恒，但我们若看到尸体被埋葬、或

在坟地中行走，因直接面对死亡就会巧妙地描述今世的虚空。然而，我们在这事上也是前后不一致的，因为这一切的事经常对我们毫无影响。当我们谈完之后，很快就忘记了；[e]我们的哲学如烟迅即消散。之后，就如在戏院里的掌声，这些言谈很快就消失了。[b]我们不但忘记死亡，甚至也忘记自己必死的性命，并且就如我们从未面对过这事实，就又归回到我们在地上永生的确信里去了。若有人在任何时候，口里冒出这谚语：「人是一日之物」[ix]，我们的确会承认这事实；却没有留意之，以致于在地上永生的概念仍旧锁住我们的心。为此，谁能否认神用各种经历说服我们今世的悲惨对我们有极大的益处。事实上，既使在我们被说服之后，我们也几乎无法停止邪恶并愚昧地赞扬我们在世上的性命，就如这性命提供我们一切的好处。但既然神喜悦这样教导我们，我们就负责留心听，好使我们离弃自己的懒惰，并因厌恶这世界就全心全意地默想来世。

（对这转眼即逝、不能满足我们之今世正确的判断使我们默想来世，3–6）

3.对今世的感恩！

[b]我劝信徒养成藐视今世的习惯，虽然不是恨恶今世以致对神忘恩负义。事实上，今世虽然充满无限的悲惨，我们仍然负责将之视为从神而来不可拒绝的福份。其实，我们若在今世看不到神任何的祝福，我们就是已经在心里犯了严重的忘恩负义的罪。特别对信徒而言，今世应当向他们见证神的良善，也是神使他们蒙救恩的手段。因在神使祂的百姓确信他们在荣耀中永远的产业之前，祂首先采用较小的证据向我们证明祂是我们的天父。这就是祂天天赏赐我们的福份。既然今世使我们明白神的良善，难道我们应当恨恶它就如它对我们毫无益处吗？所以，我们必须习惯于将今世视为不可拒绝来自神慷慨的福份之一。圣经对这事实有既丰富又清楚的证据。但即使圣经没有这样的启示，就连大自然本身也劝我们感谢神，因祂赏赐我们生命，允许我们使用这世界，并供应我们一切所需要的保守这生命。

而且，当为今世感谢神之更大的理由是：我们这一辈子是神赏赐我们准备享受天国的荣耀。因神预定那些祂在天上将加冕的人必须首先经过地上的争战，使他们直到胜过战争一切的困境而得胜之后才夸胜。

还有另一个原因是：我们在今生因领受神不同的福份就预尝神慷慨的甘甜，好刺激我们更盼望和渴慕这慷慨在天上完美的启示。当我们确信今世的生命是出于神仁慈的恩赐时，因此既因我们欠神的债就应当心存感恩。之后，我们早晚将发觉今世的悲惨，好使我们不致于因我们与生俱来的倾向而过度的喜爱它。

4.对永生正确的渴慕

[b]我们越减少对今世的爱，就应当越渴慕来世。我同意那些认为最好的景况是未曾出生，其次是在出生之后很快就死亡之人的看法（cf. 传四2－3）[ix]。既然他们没有受神真理的光照，难道他们在今世触目所及不都是令人忧伤和厌倦的事吗？并且，那些以忧伤和流泪庆祝亲戚的生日，并以快乐的心参加他们的葬礼之人并非不理智[ix]。然而，这一切并没有使他们获益。因他们既然没有信心，就无法明白不幸或人所厌烦的事如何能互相效力叫敬虔的人得益处。他们因此在绝望中作出以上的结论。

那么，当信徒判断自己必死的生命时，就当因知道今世所带来的不过是悲惨，而更热烈的默想来世。当我们将今世与来世相比时，我们就不但可以忽略这必死的生命，我们甚至应当藐视和厌恶它。因若天堂是我们的家乡，难

地道上不就是我们被掳略之处吗？若离开世界等于进入永生，这世界难道不就是坟墓吗？而且人在今世的生活难道不就是某种死亡吗？若离开身体等于获得释放和得到完全的自由，难道这身体不就是监牢吗[ix]？若享受神的同在是快乐无比，难道缺乏这快乐不就是忧伤本身吗？然而，除非我们离开世界，否则「便与主相离」（林后五6）。因此，我们若将地上的生命与天上的作比较，无疑，我们会立刻就藐视地上的生命并将之践踏在我们脚下。当然，我们只要因这生命使我们常常犯罪而恨恶它；虽然我们对这光景的恨恶不能说是恨恶这生命本身。无论如何，我们仍然应当因对今世的厌倦和恨恶而期待它的结束，却要同时照神的旨意珍惜祂所给我们的每一个新的日子。好让我们的疲倦至终不致于成为埋怨和不耐烦。因今世就如哨岗[ix]。神差派我们在那里放哨直到祂呼召我们离开。使徒保罗感觉到长久受身体的捆锁，为这光景悲伤并迫切的叹息渴慕救赎（罗七24）。然而，为了顺服神的吩咐，保罗宣告：或离世与基督同在，或继续在肉身活着，他都愿意接受（腓一23－24）。因他承认或以生命或以死亡荣耀神都是他欠神的债（罗十四8）。然而，哪一种光景最能将荣耀归给神都是由神自己来作决定。因此，既然我们应当为主而活并为主而死，我们就当将我们何时离世的决定交付给神，却同时迫不及待的期待死亡，并经常默想来世。而且，在将今世与来世比较时，我们就当藐视今世，并因罪的捆绑渴慕在神喜悦的时候离世。

5.当弃绝一切对死亡的惧怕！

[b]然而，可怕的是许多自称为基督徒的人不但没有渴慕死亡，反而惧怕它，甚至每当听到死亡时就战兢好像它是极大的灾难。显然，我们与生俱来的情感在思想到身体的死亡时感到惧怕是自然的。然而，所不能接受的是，在基督徒的心里没有任何敬虔的光能以比这惧怕更大的安慰克服以及压抑它。因我们若相信这不稳固、有瑕疵、必朽坏的、转眼即逝的、衰残的、腐烂身体的帐蓬即将拆毁，并立刻要受更新成为稳固、完全、不朽坏的身体，及披上天上的荣耀，难道这信心不会驱使我们迫切的寻求肉体所惧怕的吗？我们若相信死亡呼召我们从掳略中归回本国，甚至天国，难道这事实不会成为我们极大的慰藉吗？

然而，或许有人会反对说没有任何有生命的受造物不是渴望存活[ix]。我完全同意；但我坚持的是我们所最在乎的应当是那将来不死的生命，因我们在那里将经历到世界所不能提供我们的永远稳固的生活。[e]保罗清楚教导信徒期待死亡：「并非愿意脱下这个，乃是愿意穿上那个」（林后五2－3）。[b]难道野兽，甚至没有生命的受造物——连树和石头——因意识到它们现在虚空的存在，都切望等候复活之日，好与神的儿女们一同脱离这虚空的光景（罗八19 ff.）；那难道我们这拥有理解力，甚至蒙圣灵光照的人，在我们的存在这极为重要的事上，不能看穿今世必朽的光景吗？

但我并无意，至少现在不是恰当的时机，斥责这极大的罪恶。我从一开始就明说我不打算详细讨论较次要的问题。但我要劝胆小者研读居普良（Cyprian）的作品《论人的必死》（*On the Mortality*）[ix]，除非他们宁可研究哲学家们对死亡的立场。然而，就连哲学家也无畏于死亡，这应当令他们感到羞耻。

然而我们要坚定的相信：那不喜乐等候死亡和复活之日的人，对基督教的了解非常有限。保罗也描述信徒都有这等候死亡的特征（多二13；cf. 提后四8），而且，每当圣经向我们证明完美的喜乐时，经常提醒我们这盼望。基督说：「你们就当挺身昂首，因为你们得赎的日子近了」（路二一28 p.）。难道神喜悦用来激励我们使欢喜快乐的事，反而只令我们感到忧伤和惧怕，是很合理的吗？若是这样，我们为何仍夸耀祂是我们的主呢？因此，我们

要持守更正确的立场。虽然我们的肉体盲目，愚昧的私欲反对，我们仍要毫无疑惑地等候主的再来，不但要渴望祂的降临，也应当因将之视为最令我们快乐的事而叹息渴慕之。祂将以救赎者的身份降临，并在救我们脱离这充满各种邪恶和悲惨的世界后，引领我们进入那永生荣耀的产业。

6.信徒在渴望来世时蒙神安慰

[b]显然，众信徒在继续活在世上时，为了效法基督他们元首的榜样，必须是：「如将宰的羊」（罗八36）。如此看来，除非他们思念天上的事胜过世界的事和它所提供的盼望（林前十五19），否则他们是极其可悲的人。相反，一旦他们停止思念地上的事而开始仰望神时，即使他们看到恶人在财富和尊荣上兴旺，享受平安，以及以他们一切华丽、显赫的财产为傲，享受种种娱乐[ix]——若信徒因这些人的恶行受害，忍受他们的辱骂，因他们的贪心有所亏损，或被他们的私欲所烦扰——他们也能毫无困难地在这样的苦难中忍耐到底。因他们所仰望的是神将接祂忠心的百姓到天国的平安之日，神要「擦去他们一切的眼泪」（启七17；cf. 赛二八8），要给他们穿上那荣耀、欢乐的长袍，要以祂说不出来的甘甜和喜乐喂养他们，与他们一同完美的交通——使他们与祂的喜乐有份。然而，那些在今世兴旺的不敬虔之人将遭受最悲惨的羞辱；神要使他们的欢乐变为折磨，叫他们的笑声和快乐变为哀哭切齿；祂将折磨他们的良心使他们没有平安；祂将以不灭的火惩罚他们的淫恶（cf. 赛六六24；太二五41；可九43，46；启二一8）[ix]；祂也将强迫他们服在敬虔之人的权利之下，就是曾经因圣徒的忍耐占他们便宜的人。因就如保罗所见证这就是公义：使曾经忧伤、不公义受害的人得安息，以患难报应曾经叫敬虔之人受患难的恶人，这都是在主耶稣从天上显现时即将发生的（帖后一6－7）。

[b]这的确是我们惟一的安慰，这安慰若被夺去，我们或落在绝望中，或被吸引受这世界虚空的安慰而至终灭亡。连先知都承认，当他见恶人享受兴旺时，他的脚几乎失闪（诗七三2－3），而且直到他进了神的圣所，思想恶人的结局时才明白（诗七三17）。综上所述：若信徒仰望神复活的大能，那在他们的心中基督的十字架至终将胜过魔鬼、肉体、罪，以及恶人。

[ix] 参阅 J. Bohatec, *Budé und Calvin*, pp. 416－420; H. Quistorp, *Calvin’s Doctrine of the Last Things*, tr. H. Knight, pp. 41－54; W. Kolfhaus, *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin*, pp. 539－565; R. S. Wallace, *Calvin’s Doctrine of the Christian Life*, Part II, ch. 4.

[ix] 参阅奥古斯丁, *On the Good of Marriage* (MPL 40. 373－391; tr. NPNF III. 399－413).

[ix] 参阅 III. 8. 3.

[ix] *“Hominem animal esse evfh,meron.”* 参阅 Plato, Laws XI. 923 (LCL Plato, *Laws* II. 420); *Republic* X. 617 D (“yucai. evfh,uerai”) (LCL Plato, *Republic* II. 506).

[ix] Theognis, *Elegies* 425－428 (LCL *Greek Elegy* I. 280 f.); 西塞罗, *Tusculan Disputations* I. xlviii, 113f. (LCL edition, pp. 136f.); Herodotus, *History* I. 31 (self－immolation of Cleobis and Biton) (LCL Herodotus I. 34 ff.).

[ix] Euripides on Cresphontes, quoted in Latin by 西塞罗, *Tusculan Disputations* I. 48. 115 (LCL edition, pp. 138 f.).

[ix] Plato, *Phaedo* 64 A, 80 E (LCL *Plato* I. 222 f., 280 f.; 西塞罗, *Tusculan Disputations* I. 49. 118

(LCL edition, pp. 142 ff.). 参阅 Melanchthon: *“Neque vero Christiana est vita, nisi assiduo moreamur.”* *Loci communes*, ed. Engelland, p. 156; tr. Hill, p. 259. 关于身体为监牢，参阅 III. 6. 5，脚注 9。

[ix] 参阅 III. 10. 6，脚注 9。

[ix] VG 版本的这句话可以这样翻译：「然而也许有人会反对说没有任何的活物不想继续生活下去」。

[ix] Cyprian, *On the Mortality* (i.e., A.D. 252 的瘟疫) 3. 1 (CSEL 3. 294 ff.; tr. ANF V. 470).

[ix] CL I. 10. 2; III. 7. 8.

[ix] See III. 25. 12。加尔文在那里解释圣经对地狱中折磨的具体形容。

[e]第十章

信徒应当如何使用今世和其中的福份

（信徒当享受今世的福份为神的恩赐，1–2）

1.双重的危险：对今世的态度过于严厉或放荡

[b]在这基本的教导下，圣经也适时教导我们如何正确使用今世的福份——于我们日常生活不可忽略的教导。因我们若要在世上生活，我们就必须采用那些能帮助我们生活的事。而且，我们也不能避免使用那些不只满足我们基本的需要也是带给我们快乐的事物。因此，我们必须有一个原则，使我能以无亏的良心使用今世的事物，无论是满足我们基本的需要或是带给我们快乐。当神教导今世对祂的百姓而言是某种快速通往天国的历程[ix]时，祂就告诉我们这原则（利二五23；历上二九15；诗三九13；一一九19；来十一8–10，13–16；十三14；彼前二11）。我们既然在这历程中必须经过今世，那么，无疑我们就应当使用今世的福份，只要它是帮助我们而不是拦阻我们前进。[e]如此，保罗正确的勉励我们用世物的，要像不用世物；并置买的要像无有所得（林前七30–31）。

[b]但既因这是经常被人误会的主题，并且，若不谨慎就可能走上两个不同的极端。曾经有一些在多方面良善、圣洁的人，当他们发现不节制和放荡若不受严厉约束就会一发不可收拾时，他们想改变这危险的邪恶。但他们的方式是：他们只允许人在基本的需要上使用世物[ix]。虽然这的确是属灵的教导，但他们太过严厉的执行。他们对良心的约束比神真道的约束更严谨—这是非常危险的。那么，他们对「需要」的定义是：要远离一切人所能缺乏的；[e]因此，对他们而言，我们一切所被允许的食物只是面包和白开水。又有人的教导比他们的更严格。据说底比斯的克拉特斯（Crates the Theban）将他一切的财产扔到大海里去；因他认为除非他毁坏它们，否则它们至终将毁灭他[ix]。

然而，今日有许多人找借口过度的使用世物，而给放纵肉体铺路，他们所认为理所当然的，我并不以为然：使用世物的自由不应当被约束，而是应当由各的良心决定如何使用。我当然同意人的良心不应当受任何来自律法主义繁琐公式化的约束；然而，既因圣经给我们如何使用世物的一般原则，那我们就应该按照圣经的教导约束自己。

2.主要的原则

[b]我们的原则是：若我们按照神创造世界的目的使用祂的恩赐，这并没有错。因神创造这一切是为了我们的益处，并非为了毁灭我们。因此，那认真考虑神创世之目的的人，将会正确地使用这些恩赐。那么，我们若思考神为何创

造饮食，就会发现这不但是为了人的需要，也是为了人的享受和使人快乐。除了人的需要以外，神给我们衣裳的目的也是为了美丽和含蓄。草、树、水果，除了本身实际的用处以外，也有他们美丽的外观和味道（cf. 创二9）。因若非如此，先知必不会将它们视为是神的祝福，「使人得酒能悦人心，得油能润人面」（诗一〇四15 p.）。否则，圣经在称赞神的慈爱时必不会再三地启示是神赐给我们这些。而且各种受造物自然的特色本身就充份证明它们的作用和我们应当如何享受它们。难道神为我们的眼睛和鼻子创造美丽和香味的花，却不允许我们的眼睛欣赏它的美丽，鼻子享受它的香味吗？难道神创造颜色时不是使一些比其它的更好看吗？难道神不是决定金子和银子，象牙和大理石比其它的金属和石头更宝贵吗？简言之，除了神决定一切的受造物有实际的用处以外，难道祂不也是赏赐它们吸引力吗[ix]？

（我们不应当放纵地使用这些福份，或贪心的追求钱财，而是在神对我们的呼召上忠心地尽本份，3–6）

3.认识赏赐恩赐的神使我们避免心胸狭隘或放纵的行为

[b]我们当远离这不仁道的哲学，即约束人惟独按照自己基本的需要使用世物，却因此禁止人享受神的慈爱，也剥夺人一切的情感，使人就如木头。

然而，另一方面我们也应当一样认真地避免放纵肉体的私欲，因若不约束肉体就会放纵到底。因为，就如我以上所说[ix]，真的有一些人以自由的借口劝人毫无节制地使用世物。但神要我们约束肉体，其中一个约束肉体的方式是，承认神创造万物的目的是要我们明白祂是造物者，并因此感谢祂对我们的慈爱。但你若暴饮暴食到醉酒或肥胖以致无法尽神呼召你的本分，难道这算是心存感恩吗？你若放纵情欲到污染自己的思想以致无法分辨正直和可尊荣的事，难道这算是认识神为造物者吗？我们若穿戴高贵、时髦的衣裳为了荣耀自己藐视别人，或若因衣服的华丽和高贵诱惑自己放纵情欲，难道这算是感谢神吗？若我们总是思念自己华丽的衣服，难道我们能同时默想神吗？有许多人放纵自己一切感官的情欲之后，他们的心对神是死的。许多人喜悦大理石、金子和图画到最后似乎成为大理石、金子，或一幅画的样子。又有人被厨房里的美味吸引到对属灵的事没有任何的味口。[b]在其它事上也是如此。因此，我们必须约束自己，免得滥用神的恩赐[5a]。我们应当留意保罗的这原则：「不要为肉体安排，去放纵私欲」（罗十三14），我们若过度屈从这些私欲，最后就会无限制地放纵它们。

4.盼望永生产生正直的行为

[b]然而最有效约束自己的方式就是藐视今世和默想天上的永生。我们从此寻出两个规则：我们用世物的要像不用世物；就如保罗所吩咐我们的那样：那有妻子的，要像没有妻子；置买的，要像无有所得（林前七29－31）。另一个原则是：如此我们会学习如何在贫困中忍耐，以及在富裕中节制自己。用世物的要像不用世物，这不但会使我们在饮食、房屋、衣裳、野心、骄傲和挑剔上更节制，也会减少一切拦阻我们默想天上的永生和热烈成圣自己的诱惑。古时候的加图（Cato）说得对：「人细心地关心穿着，却大意地忽略美德」。这古老的谚语也说得好：过于关心身体的人多半忽略自己的灵魂[ix]。

因此，虽然我们不可用某种既定的公式约束信徒外在的行为，然而圣经的确教导这原则：要儆醒免得纵容自己；同时也当尽力避免炫耀自己的财富，更不能放纵私欲，也要谨慎，免得滥用我们所应当用来荣耀神的受造物。

5. 节俭：世上的财产是神所交托的†

[b]我们以上所说的第二个原则是：贫穷的人要学习如何忍耐这光景，免得过度的渴望物质。若他们保持这样的节制，他们将会在敬虔上大大的长进。在这世上没有长进的人几乎没有证据能证明自己是基督的门徒。因为除了过度渴望物质的人会经常落入其它罪中之外，那不耐于贫穷的人，即便富有也要犯放纵的罪。我的重点是以破旧的衣服为耻的人，也会以豪华的衣服为傲，那对简单的饮食不满渴望更豪华的餐宴之人，若获得他所期待的也会不节制的使用之。不耐烦、忧虑地忍受卑贱光景的人，若之后地位被高举，将无可避免地傲慢。因此，一切全心全意寻求敬虔的人都应当效法使徒保罗的榜样，学习如何处饱足，或饥饿；或有余，或缺乏（腓四12）。

此外，圣经也有另一个原则能帮助我们约束自己使用世物。我们在前面讨论神吩咐我们彼此相爱时稍微提过这原则[ix]。这原则是神出于自己的爱把万物赐给我们的，而且这一切都是为了使我们得益处。神将这一切交付我们，我们总有一天也要因此交帐。所以，我们要常常思想主给我们的这吩咐：「把你所经管的交待明白」(路十六 2）。同时我们也当牢记最后要我们交帐的是谁：就是那吩咐我们要节制、自守、节俭，也同时禁止我们放荡、骄傲、炫耀和虚荣的那位神；他惟一所悦纳施舍的动机是出于爱；祂也亲口禁止一切引诱我们离弃圣洁，或迷惑我们的娱乐。

6. 神对我们的呼召是我们行事为人的根基*

[b]最后我们也应当牢记这点：神吩咐我们一举一动当仰望祂对我们的呼召[ix]。因神知道人生来倾向过度急躁、善变，并贪心地想同时拥有许多不同的事物。所以，为了避免因自己的愚昧和轻率使一切变得混乱，神安排每一个人在自己的岗位上有所当尽的本分，也为了避免任何人越过自己所当尽的本分，神称这些不同的生活方式为「呼召」。因此，每一个人都有神所吩咐他的生活方式。这生活方式是某种哨岗[ix]，免得人一生盲无目的度日。神对各人的呼召重要到神藉此判断人一切的行为，然而神的判断与人的想法和哲学家的教导截然不同。连哲学家们都承认最伟大的行为是救自己的国家脱离专制的统治。然而，若任何国民以各人的身份谋杀专制者，他就落在神的咒诅之下（撒上二四7，11；二六9）[ix]。

我在此不需要再举例。我们只要知道神的呼召是行善的源头和根基就够了。并且若任何人拒绝顺服神的呼召，他必定偏离尽本分的真道。他有时也许能捏造出某种吸引人称赞的外表；然而不管人如何看待这行为，在神的宝座前总是会被拒绝。此外，他生活上的各方面必定不会有彼此的和谐。总之，你若接受神对你的呼召，你的生命就最有次序。而且，这样也没有人会轻率地越过神对他的呼召。如此，地位低的人会在自己的岗位上毫无怨言，免得离开神所呼召他的岗位。此外，人若知道神在万事上引领他，就会极大地减轻他一切的担忧、劳苦和其它的重担。如此，官员会更甘心乐意地尽自己的本分；家长会拒绝离开神对他的呼召；每一个人只要确信生活上一切的困苦、烦扰、疲劳和担心都是神亲自给他的重担，他将会忍耐到底。[b]我们也能藉此获得独特的安慰：只要我们在万事上顺服神的呼召，则一切看来似乎羞辱的职事，在神的眼目中则是光荣和极为有价值[ix]。

[ix] 参阅 III. 7. 3，脚注 7。

[ix] 参阅奥古斯丁, *On the Good of Marriage* 9. 9 (MPL 40. 380; tr. NPNF III. 403); Psalms, *Psalm* 4. 8 (MPL 36. 81; tr. LF Psalms I. 21.

[ix] Diogenes Laertius, *Lives and Opinions of the Philosophers* VI. 5. 4 (LCL edition, II. 90 f.).

[ix]这段证明加尔文相信美丽不只有实用的价值。参阅 Comm. Genesis 4:20：「虽然音乐满足我们的娱乐而不是我们的需要，但我们不应该因此将之视为无用的，何况咒诅它」(J. Haroutunian’s translation, LCC XXIII. 355). For further illustration, see R. S. Wallace, *Calvin’s Doctrine of the Christian Life*, pp. 137 ff.; L. Wencelius, *L’Esthdtique de Calvin*, pp. 112 f., 134.

[ix]上面第二段后面所说的。

5a 参阅 VG.

[ix]我们根据 Ammianus Marcellinus 的作品知道 *“Magna cura cibi, magna virtutis incuria”* 是 Cato 说的：*De rebus gestis* (ca. 390) XVI. 5. 2 (LCL edition, I. 214).

[ix] III. 7. 5.

[ix]若要进一步地明白加尔文对职业的观点，请参阅 Karl Holl, *“Die Geschichte des Worts Beruf,” Gesammelte Aufsätze* III, no. 9, 189–219; H. Hauser, *“L’Économie 加尔文 ienne,” Étude sur Calvin et le Calvinisme,* pp. 227–242; G. Harkness, *John Calvin: The Man and His Ethics*, chs. 8–10，特别 p. 211. 也许 Miss Harkness 不够严厉地批评 M. Weber 的 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. T. Parsons, to which R. H. Tawney largely subscribes in *Religion and the Rise of Capitalism.*。虽然 Weber 的短文非常地出色，但他不够强调加尔文对职业的教导。J. T. McNeill 在他的 *“Thirty Years of Calvin Study,” Church History* XVII (1948), 232–235 指出其它讨论这主题的参考书。R. S. Wallace 在 *Calvin’s Doctrine of the Christian Life*（这是有关加尔文对道德的整个教导颇具价值的作品）的这本书可以帮助我们更明白加尔文对职业的教导，esp. in Part III, chapters 3–6. 参阅 Kolfhaus, *op. cit.,* pp. 420–433. A. Biéler 的比较现代的作品，*La Pensée économique et sociale de Calvin* 研究不同关于加尔文这方面之教导的学说，也告诉我们加尔文对职业基本的教导。他的解释刚好与 Webster 相反。See especially Part II, chapter 6, pp. 477–514, and, on vocation, Part II, chapter 5, pp. 391–414. 另一本值得参考的书是 *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*, ed. R. W. Green, with critical appraisals by W. S. Hudson, H. Sée, H. M. Robertson, A. Fanfani, and A. Hyma. 参阅 II. 10. 12, note 11.

[ix] 参阅西塞罗，*On Old Age* 20. 73：「Pythagoras 说除非我们在神我们的元帅的吩咐之外，否则我们不许离开哨亭，我们一生中的岗位」。

[ix] 参阅 IV. 20. 15–30; Seneca, *On Benefits* VII. 15. 2; 20. 3 (LCL Seneca, *Moral Essays* III. 490 f., 504 f.).

[e]第十一章
以信称义的定义

（称义和重生，这两个术语的定义，1–4）

1.「称义」这教义的含意和重要性

[b]我深信以上我已够详细解释：对于受律法咒诅之人而言，信心是他惟一蒙救恩的方式。我也解释了什么是信心，并神藉信心赏赐人何种福份，以及信心使人结怎样的果子[ix]。我们在此要简洁地重复这教导。父神出于自己的慷慨

赐给我们基督，使我们以信心接受祂。接受基督的人同时也接受双重的恩典：即我们藉基督毫无玷污的义与神和好之后，我们在天上所有的不是法官，而是慈悲的天父；其次，靠基督的灵使我们成圣就能培养毫无指摘和纯洁的生命。与神和好所赏赐我们的第二个恩赐就是重生。我以上已详细解释过。然而，我当时没有详细解释以信称义，是因为我要读者先明白，神出于祂的怜悯所赏赐使我们白白称义的信心必定伴随善行；其次也是为了解释这些善行的性质。而这善行的性质与我们现在的主题有密切的关联[ix]。因此我们现在要开始详细解释以信称义。我们同时也当留意基督教是建立在这教义的根基之上[ix]，好让我们更在乎这教义。除非你先明白你生来与神的关系如何，并祂因此将对你施行怎样的审判，否则，你就没有救恩的根基，也没有在神面前过正直生活的根基。然而，我们越明白以信称义就越确信这教义的必要性。

2.称义的含意

[b]但为了避免我们从一开始就跌倒——而且，除非我们先知道我们所讨论的主题为何，否则我们必定跌倒——我们应当先解释以下这两句话的含意如何：人在神面前称义。人藉信心或藉行为称义。人在神面前称义其含意是：神将人视为义并因这义悦纳他。既然罪孽在神面前是可憎恶的，[e]因此，只要神将任何人视为罪人，这人在神面前就无法蒙神悦纳。[b]所以，哪里有罪恶，神的忿怒和报应就在那里彰显。被神视为义人而不是罪人才算称义；因此这人在神的审判台前被判无罪，但所有的罪人都必被定罪。若一个义人被指控并传讯到公义法官的审判台前，我们通常说他在法官面前「称义」。照样，当神将某人从罪人中分别出来，见证和肯定他的义时，这人在神面前称义。同样，若有人因他圣洁的生活能在神宝座前被称为义，或他自己完全的行为能合乎神所要求人那公义的准则，他就能因行律法称义。相反，若人因不义的行为被弃绝，却藉信心投靠基督自己的义并穿上这义，那在神面前这人并不被称为罪人而是义人。

[c]因此，我们对称义的解释是我们在神面前被悦纳为义人。并且称义在于蒙赦罪和基督的义归给人。

3.圣经对称义的教导

[c]圣经有充分的证据能证明这教义。首先，这定义无疑是正确的，也是圣经对称义的教导。然而，我们若收集并比较一切教导称义的经文会花费我们太多的时间，所以我们只要告诉读者们圣经对这教义的教导，之后读者自己看圣经就可以知道我们的教导是否正确。我在此只要提出几处详细教导称义的经文。

[e]首先，当路加告诉我们以色列百姓听了基督的教导之后就以神为义时（路七 29），以及当基督宣告：「智慧之子都以智慧为是」（路七 35）时，前者的意思（29 节）并不是指百姓将义归给神。因为义与神是密不可分的，虽然世人都想夺去神的义。而且，他在 35 节里所引用的基督的话并不是要称救恩的教义为义，因这教义本来就是义的。圣经所记载的这两句话反而有相同的含意——将神和祂的教导所应得的赞美归给祂。另一方面，当基督斥责法利赛人在人面前自称为义时（路十六 15），他的意思不是他们因行律法称义，而是他们虽然不是义人，却不择手段地想被视为义人。那些对希伯来文比较熟悉的人会更明白我在这里的意思：因希伯来文的「邪恶」不但是指那些承认自己有罪的人，也是指那些被别人视为罪人的人。因为当拔示巴说她和所罗门必算为罪人（王上一 21）时，她并非在承认他们犯了什么罪。她只是在埋怨她和她的儿子将被羞辱，并被人视为邪恶和受神咒诅的。其实，连拉丁文翻译本的上下文都证明她所说的邪恶是指从别人的观点来看，而不是在承认自己有罪[3a]。

但就「称义」与现在的主题「以信称义」而论，[c]保罗在加拉太书信中教导圣经预先看明神要藉信心称外邦人为义（加三 8）。难道保罗在这里的意思不就是人是以信称义吗？此外，当他教导神称那原来不敬虔而后相信基督的人为义（罗三 26 p.）时，难道他的意思不就是人借着信心能逃脱他们的不敬虔所应得的灭亡吗？保罗的结论更确实证明他就是这个教导：「谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了。谁能定他们的罪呢？有基督耶稣已经死了，而且从死里复活……也替我们祈求」（罗八 33－34 p.）。他就如在说：「谁能控告神所赦免的人？谁能定基督所代求之人的罪呢？」因此「称义」的意思就是判被控告之人无罪，就如他从未犯罪那样。所以，神既因基督的代求称我们为义，他赦免我们并非因我们无罪，而是因基督的义归在我们身上，使我们不义的人能在基督里被称为义。保罗在使徒行传第十三章中的讲道也有同样的教导：「赦罪的道是由基督传给你们的。你们靠摩西的律法，在一切不得称义的事上信靠这人，就都得称义了」（徒十三 38－39）。可见，在人的罪得赦免之后保罗称这现象为称义；所以，称义指的是被判无罪；也是与行律法完全无关；称义完全出于基督的代求；人借着信心被称为义。[e]总之，显然人藉赎罪祭称义，因这经文教导我们藉基督被称为义。[c]因此，当圣经告诉我们税吏在离开圣殿后已被算为义（路十八 14）时，我们不能说神因他的任何功劳称他为义。圣经的教导是：在蒙赦罪之后，罪人在神面前被称为义人。所以，税吏之所以被称为义并不是因为他的行为蒙神悦纳，而是出于神白白的赦免。当安波罗修（Ambrose）称认罪为公正的称义时，这是对称义贴切的形容[ix]。

4.称义包括赦罪和神施怜悯悦纳人

[c]为了避免对称义这一词的争辩，我们只要思想圣经对这教义的教导。保罗在以弗所书信中教导称义是神对人的接纳。他说：「又因爱我们，就按着自己的意旨所喜悦的，预定我们借着耶稣基督得儿子的名份，使祂荣耀的恩典得着称赞；这恩典是祂在爱子里所赐给我们的」(弗一 5－6 p.)。这与保罗在另一处所教导：「我们白白的称义」（罗三 24）是一样的。除此之外，保罗在罗马书中将称义视为「蒙神算为义」。他也毫不犹豫地将称义包括在赦罪之内。保罗说：「正如戴维称那在行为以外蒙神算为义的人是有福的。他说：『得赦免其过，遮盖其罪的，这人是有福的』」（罗四 6－7 p.；诗三二 1）。[d]保罗在此所教导的并不只是称义的一部份，而是称义完整的教导。此外，他也接受戴维对称义的定义。戴维宣告得赦免其过的人是有福的（诗三二 1－2）。显然，戴维所说的义是罪刑的相反。[c]然而，对这教义最清楚的教导是在哥林多后书第五章。保罗在此教导传福音事工的整个目的是叫人与神和好，因神喜悦藉基督悦纳我们蒙恩，不将我们的过犯归到我们身上（林后五 18－20）。[e]请读者们仔细参考整处经文。因保罗在下一节中这样解释：「神使那无罪的替我们成为罪」(林后五 21)，为了教导我们人与神和好的方法(18－19 p.）。无疑，保罗所说的「和好」就是「称义」。显然，根据他在另一处的教导——我们因基督的顺从成为义（罗五 19）——除非神在我们的行为之外在基督里称我们为义，否则我们是站不住的。

（对阿西安得（Osiander）「本有之义」（*“essential righteousness”*）的反驳，5–12）

5.阿西安得「本有之义」的教义

[e]阿西安得捏造了某种「本有」之义的教义[ix]，虽然他的目的不是要废掉神白白赐给人的义，但他的教导却迷惑了许多敬虔的人，并拦阻他们实际经历到基督的恩典。因此，在我继续探讨这教义之前，我必须先反驳这疯狂的幻想。

首先，这意测是出于人愚昧的好奇心。其实，他收集了许多圣经中的证据为了证明基督与我们联合，以及我们也与基督联合[ix]——这是无须证明的事实。但既因他不了解这联合的根据，所以他只是在自欺罢了。我们要反驳他所有的错误是轻而易举的。因我们主张是圣灵隐密的力量使信徒与基督和好。

这人的教导与摩尼教徒（Manichee）相当接近，因他们都说人领受上帝的本质[ix]。这教义导致了他的另一个谬论，即亚当之所以带有神的形像是因为神在人堕落之前早已预定基督作人类的原形（prototype）[ix]。然而，因我的目的只是要简洁地讨论这问题，所以我所要反驳的是前者的谬论。

他说我们与基督联合。我们也同意。但我们却否认基督的本质与我们的混合。他也荒谬的企图用这原则来支持他的谬论：基督成为我们的义是因为祂是永恒的神，公义的源头，和神自己的义。我若现在简短的讨论我将详细解释的教义，请读者们多包涵。他虽然找借口说他所说的「本有之义」意思只是神为了基督的缘故称我们为义，但他却明确的表明基督的顺服和代替的死是不够的，他以为我们在神里面拥有神本有的义，因神将祂的本质和属性分给我们。这就是他为何强烈的主张：不只是基督自己，也是圣父和圣灵都居住在信徒里面。我虽然承认这是真实的，却也深信阿西安得扭曲了这教义；因为他没有思考到三位一体的神如何住在信徒里面——即圣父和圣灵都在基督里，并且，既然神本性一切的丰盛都有形有体的居住在基督里（西二 9），因此，信徒在基督里拥有整个三位一体。由此看来，他一切关于圣父和圣灵的教导只是误导不成熟的信徒离弃基督。

他之后教导神因赐给信徒祂的本质而使信徒成为祂的一部份。他认为圣徒藉圣灵的力量在基督里成长，并基督因此成为我们的元首以 及我们成为基督的肢体，他认为这一切都是次要的，除非基督的本质和我们的混合。他对圣父和圣灵的教导使我们更清楚他的意思：即神不只藉中保之恩称我们为义，神也没有在基督的身上提供我们祂所要求的义。直到神赏赐我们祂的本质，我们才与神的义有份[ix]。

6.阿西安得谬误地将赦罪和重生（rebirth）混为一谈

[e]假设他只是主张基督在使我们称义时赏赐我们祂的本质，不但因基督为人是我们的元首，也是因为神性本身浇灌在我们里面。这样他的教导对教会的伤害就不是那么大，而且也许他的这幻想不会导致这么大的争议。但既因这个原则就如墨鱼[ix]，为了隐藏它众多的尾巴，就喷出它墨水般的黑血，除非我们希望那惟独赏赐我们对救恩的确据被夺去，否则我们必须不顾一切的抵挡这谬论。因在他的教导中「义」这名词，以及「称义」[10a]这动词，各有两种不同的含意；所以，称义不但包括藉白白的赦罪与神和好，同样也包括成为义人。 而且，这义并不是神白白归给我们的，而是神的本质在我们里面所赏赐我们的。其次，他坚持说基督自己是我们的义，并不是因为借着祭司的职份祂替我们平息了神的忿怒，而是因祂是永恒的神和生命。

为了证明他的第一个论点——即神不但藉赦罪也是藉重生使人称义——他问：神是否改变祂所称为义人的本性，而没有改变他们任何的恶行。这问题的答案是显而易见的：就如基督是不可分割的，照样，公义和成圣在基督里也是密不可分的。因此，一切神所恩待的人，神同时赐他们儿子名份的灵（罗八 15），并且神藉这圣灵的力量按照自己的形像重新创造他们。既然太阳的光和它的热是分不开的，难道我们要说是它的光使地球暖和，或说是它的热光照地球吗？这比喻不是很贴切吗？太阳以热使土地肥沃、结果子，以光线照耀之。所以，太阳的热和光是密不

可分的。然而，逻辑本身禁止我们将光的特性归给热或将热的特性归给光。照样，阿西安得对这两种恩典的教导也是一样荒谬。因为神为了存留世上的义行，就重生一切祂所白白称为义的人，阿西安得据此将神重生的恩赐与神对人白白的接纳混为一谈。然而，圣经虽然教导这两者是密不可分的，却也各别向我们教导之，使我们更确信神诸般的恩典。保罗在哥林多 书信中的这话并非重复：即神使基督成为我们的公义和圣洁（林前一 30）[ix]。并且，每当保罗根据神对我们的救赎、神父亲般的爱，以及基督的恩典，推断神呼召我们过圣洁的日子，就在明确的教导称义与成为新造的人是两回事。

阿西安得强解他所引用的每一处经文。他对保罗所说的：「惟有不作工的，只信称罪人为义的神，他的信就算为义。」（罗四 4－5 p.）的解释是，保罗所说的「算为义」指的是「成为义人」。他也一样轻率的强解罗马书第四章的整章经文。他也一样诡诈的解释我们以上所引用过的这经文[ix]：「谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了」（罗八 33）。在这经文中明显保罗所指的是对于有罪或无罪的判断，我们也当在此意义上解释他的意思。如此，我们既在他的理论上也在他的解经上充分证明阿西安得是不可靠的解经家。

此外，他对「义」的解释也一样是错误的。他主张在亚伯拉罕相信基督之后——基督是神的公义，也是神自己本身——因亚伯拉罕在美德上与众不同，所以被算为义[ix]。他在此以两句纯正的经文捏造了一句谬论。因为这里所说的义，并不是亚伯拉罕一生的义行。在这经文中圣灵的启示反而是，虽然亚伯拉罕在美德上是杰出的，而且他在很长的一段的时间中也累积了许多的美德——但惟有当亚伯拉罕以信心接受了神在祂应许中所提供的恩典，他才蒙神悦纳。由此可见，就如保罗所巧妙证实的那样，称义完全不在乎人的义行。

7.信心对于称义的重要性

[e] 我完全同意阿西安得的异议，即信心本身无法使人称义。人之所以能称义是因为信心接受的是基督。因若是信心本身或因它所拥有的内在力量使人称义，那信心就因总是软弱和不完全顶多只能在某种程度上使人称义；如此，那赏赐我们部份救恩的义是有瑕疵的。但我们的立场却非如此，我们所主张的反而是，惟有神自己才能称人为义；我们也将同样的权柄归在基督身上，因为神使祂成为我们的义。我们将信心看待为某种器皿；因除非我们两手空空张口寻求基督的恩典，否则我们就无法接受基督。因此，当我们教导在人接受基督的义之前，必须先接受基督本身时，我们并没有从基督的手中夺去使人称义的权柄。

然而，当这诡辩家说：「信心就是基督」时，我完全不同意这扭曲的教导[ix]——就如盛金子的瓦器能算为财宝。这是同样的逻辑：即虽然信心本身没有价值，却因叫我们与基督联合使我们称义，就如盛金子的瓦器能使人富裕一样。简言之，信心既因只是人领受义的器皿，若与基督混为一谈，是极其愚昧的。因为基督是人称义的起因，也是这大福份的源头和使者。如此我们就清楚解释了信心与称义彼此的关系。

8.阿西安得教导基督是根据祂的神性而成为我们的义

[e] 阿西安得在解释人如何接受基督时，进一步的说：人借着传扬神外在的真道就领受祂内在的真道。这等于是将基督祭司的职份和祂中保的位格与祂的神性分开了。我们却不是分裂基督，反而确信在肉体中使我们与父和好并赏赐我们义的那位，就是神永恒的道。并且，除非祂是永恒的神，否则祂无法担任中保的职份或为我们获得义。然而，

阿西安得的主张是既因基督既是神又是人，所以神使祂成为我们的义完全在乎祂的神性，而不是祂的人性。但若是如此，那圣父和圣灵也都成为我们的义了，因为在三位一体中每一个位格的义都是一样的。此外，若根据阿西安得的主张：人称义是由于基督的神性，但既因基督的神性是永恒的，所以，若说「神使祂成为我们的义」那就是错误的了。即使我们承认神成为我们的义，但这与保罗所说神使祂成为我们的义也不一致（林前一 30）！保罗的这话是专门指中保的职份说的。虽然中保的职份包括神性在内，但祂却仍与圣父和圣灵有不同的方面。

阿西安得极其荒谬地以他对杰里迈亚所说的一句话的解释为傲。神藉杰里迈亚应许祂必称为我们的义（耶五一 10；cf. 二三 6；三三 16）。然而，从这句话中我们只能推断：基督，我们的义，就是在肉身上显现的神（cf. 提前三 16）。我们在别处引用过保罗讲道中的这话[ix]：「神的教会，就是祂用自己血所买来的」（徒二十 28 p.）。若任何人从这句话中推断那除去世人罪孽的血是属神的，因此带有神性，那谁能接受如此亵渎的谬误呢？然而，阿西安得却以为他对杰里迈亚这话幼稚的解释能使他完全得胜；他自满、夸耀，并用许多篇幅表达他的胡言乱语[ix]——其实这经文的解释是显然的，即当圣经记载在耶和华作戴维之子时，祂将成为敬虔之人的义。以赛亚也教导我们耶和华在何意义上成为敬虔之人的义：「有许多人因认识我的义仆得称为义」（赛五三 11）。

我们应当留意这是父神所说的；并且，祂也将称人为义的职份交给圣子；也告诉我们为什么——是因为祂是义的；这经文也告诉我们神使人称义的方法，就是借着使人认识基督的教导。因为这里的动词 tcd 应当解释为被动词[ix]。我的结论是，当基督「取了奴仆的形像」（腓二 7）时，神就使祂成为我们的义；其次，基督因祂对父神的顺服使我们称义（腓二 8）。因此，基督的这事工并不是根据祂的神性，而是根据神所交付祂的职份。因为，虽然惟有神自己才是义的源头，并且人只因在神里面有份才是义人，但因人可悲的背叛神而与祂的义疏远，所以，基督降卑并以自己的死和复活称我们为义是必须的。

9.称义是中保的事工

[e]若阿西安得反对说这伟大的事工超过人性所能成就的，并因此要归在神性之上。我同意这超越人的能力；但却无法苟同因此将之归在神性上，事实上这证明他严重的迷惑。虽然基督若非真神就无法以祂的血洗净我们，以祂的献祭平息父神的忿怒、赦免人的罪，或担任祭司的职份，因人的肉体无法担当这样大的差事，但同样能确定的是，祂以自己的人性行了这一切。我们若问人如何称义，保罗回答：「因一人的顺从」（罗五 19 p.）。然而，难道基督的顺服不就是在乎祂取了奴仆的形像（腓二 7）吗？由此我们可以推断基督在祂的肉身上使我们称义。同样，在另一处经文中——我也很惊讶阿西安得常引用这经文却不感到羞耻——保罗教导义的源头完全在乎基督成肉身。「神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义」（林后五 21 p.）。阿西安得解释这经文时，一面称赞神的义一面自夸，就如这经文能支持他本有之义的幻想。然而这经文的意思则是基督的赎罪祭使我们在神面前称义。连孩童都能明白神的义在这里的意思指是神所接纳的义，就如约翰将神的荣耀与人的荣耀作对照（约十二 43，RV；五 44）[ix]。我知道这义有时被称为神的义，因为是来自神，也是神自己所赐给我们的。然而，有判断力的读者不需要我告诉他们，这里的意思指的是，我们因基督代替的死能在神的审判台前站立得住。

而且，义这一词在这里的意思并不关键，只要阿西安得同意我们之所以在基督里称义，是因基督作了我们的赎罪祭：并不是根据基督的神性。而且，也因同样的缘故，当基督想印记祂所带给我们的义和救恩时，祂以自己的肉

体作凭据。祂先称自己为「生命的粮」（约六 48），祂的解释是：「我的肉真是可吃的，我的血真是可喝的」（约六 55）。连圣礼都教导我们这一点[ix]；虽然圣礼帮助我们相信整个基督而不只是祂的人性或神性，却也教导我们的义和救恩都在乎基督的肉体；这并不是说基督仅仅藉自己的人性使我们称义或重生我们，而是说神喜悦在中保的职份上彰显在基督的肉身之外向我们隐藏关于祂测不透的事。因此，我习惯说基督是神提供我们的泉源，并我们在这泉源中获知在这中保之外向我们隐藏的事。然而，我这样说并不是在否认基督以祂的神人两性使我们称义；也不是在否认这事工是圣父和圣灵所参与的；最后，我也不是在否认基督所赏罚分明我们的义是永生神永恒的义——只要阿西安得接受我以上清楚和有根据的论述。

10.我们与基督的联合是怎样的联合？

[e] 为了避免阿西安得以他无端的指摘欺哄无知的人，我要宣称：除非人拥有基督，否则无人能被称义，这神所赐无法言喻的福份。因此，元首和肢体彼此的联合，就是基督居住在我们心中——这神秘的联合[ix]——对基督徒而言是极为重要的事，因为我们一旦拥有基督，就享有神所赐给基督的恩赐。所以，我们并不是因为从远处观看基督而享有祂的义，而是因为我们穿上了基督也被接在祂的身上——简言之，我们之所以称义是因基督喜悦使我们与祂自己联合。因这缘故，我们因享有基督的义而夸耀。这就完全驳倒阿西安得对我们的毁谤，即我们将自己的信心视为义。就如当我们说人借着信心空手来到督面前，好让祂的恩典充满我们时，这是夺去基督使我们称义的权柄！然而，阿西安得因弃绝信徒与基督的联合，却坚持基督与信徒这亵渎的混合。并因这缘故，他恶劣地称一切不接受「本有之义」这疯狂谬论的人为「慈运理主义者」（Zwinglian）。这完全是因为他们不主张信徒在领圣餐时是在吃基督的本质。我却以受这傲慢、自欺之人的羞侮为最大的荣幸；虽然他不但攻击我，也攻击他所应当尊重之著名的神学家。其实，我无所谓他的羞辱，因我并不是在为自己辩护。因我没有任何邪恶的动机，就能更真诚的争辩。

他强烈的坚持本有的义和基督的本质居住在我们里面，就会有如下的结果：首先，他主张神将自己的本质浇灌在我们里面，就如他幻想信徒在领圣餐时是在吃主的肉；其次，他相信基督将自己的义呼在信徒身上，使我们有份于基督的义，因为根据阿西安得所说这义既是神自己也是祂的良善、圣洁或尊严。

我并不打算花许多时间反驳他所引用的经文，他将一些指天上来世的经文运用在今世上。彼得说：「祂已将又宝贵又极大的应许赐给我们，叫我们……得与神的性情有份」（彼后一 4 p.）。就如信徒今世的光景与福音所应许我们基督再来时的光景是一样的！然而，使徒约翰提醒我们：当主显现时，我们必要像祂，因为必得见祂的真体（约壹三 2）[ix]。我只是用这两处经文帮助读者看清阿西安得的教导。所以，我不再谈这些不值一提的事。这并不表示反驳他们是很困难的事，我只是不想过于详细、或花费太多时间在这事上。

11.阿西安得本有之义的教义破坏信徒对救恩的确据

[e] 信徒拥有神的义这教导是更严重的毒害。我深信我已充分证明这教义——即使没有这么有害，却因它是枯燥、无益并来自人的骄傲——应当被一切聪明和敬虔之读者弃绝。为了教导某种双重的义[ix]，阿西安得削弱信徒对救恩的确据，叫他们变得自高自大，为了拦阻他们在确信赎罪领受神的恩典之后以谦卑的心求告神，这是完全不能忍受的邪恶。

阿西安得嘲笑那些教导「称义」只是法律术语的神学家们；因为他说救恩等于成为义人。而且，他最厌恶的就是神将基督的义白白地归给信徒这教导。但若神不是因赦免我们判我们无罪而称我们为义，那保罗所说的这话是什么意思呢：「这就是神在基督里，叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上」（林后五 19）？「神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义」（林后五 21 p.）。首先，我想说的是与神和好的人被称为义。这两处经文也告诉我们神称我们为义的方式：神借着赦罪称我们为义，就如在另一处经文中保罗将称义与控告作对照。这对照就充分证明称义只是法律上的术语。任何对于希伯来文有一般了解的人，只要他是理智的人[ix]，就知道这术语来自希伯来文，并带有这语言所赋予的含意。既然保罗在这经文中陈述戴维在诗篇中所描述功劳之外的义：「得赦免其过……这人是有福的！」（诗篇三二 1，Vg.；罗四 7），请阿西安得回答这是对称义完整还是部份的定义。的确，保罗并不是在教导先知的意思是赦罪只是义的一部份，或是人被称义的其中一个因素；相反，先知的意思是义完全在乎赦罪，因宣告神遮盖人的罪、赦免他的罪孽，不再将人的过犯归在他身上。保罗说这样的人是有福的，因为他这样被称为义，并不是出于人内在的义，而是因神将义归给他。

阿西安得反对若神称那些仍旧犯罪的人为义，这是侮辱神，并与神的本性互相矛盾。然而，我们应当留意我以上所说的，即称义之恩与重生密不可分，虽然它们是两回事。我们的经验明确的告诉我们义人到死为止仍然犯罪，他们的称义与成圣是两回事（罗六 4）。神在信徒的一生中逐渐的成圣他们，他们也不完全离开自己的罪，因此，神总是能在祂的审判台前公义的判他们死刑。然而，神不是部份的而是完全的称人为义，使得他们在天上能被看待拥有基督的纯洁。不管人拥有多少义，除非他发现他因在神面前完全被称为义而因此蒙神悦纳，否则他的良心无法获得平静。这就充分证明当某种教导使人感到疑惑，夺去人救恩的确据，使得人不再能坦然无惧的求告神，也没有赏赐人心里的平安和属灵的喜乐时，这教导彻底摧毁以信称义的教义。因此，保罗从相反的角度说信徒的产业并非来自行律法（加三 18），因若是这样「信就归于虚空」（罗四 14，cf. Vg.）。因信心若靠行为，立刻就开始摇动，甚至就连最圣洁之人的行为也是完全靠不住的。

虽然阿西安得在他对「双重之义」的教导下将称义和成圣混为一谈，但保罗却极巧妙的分辨这两个术语。保罗在提到自己的义，或神所赏赐他的正直（这就是阿西安得所说的「本有的义」）时，他痛苦的宣告：「我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢？」（罗七 24）。但当他投靠那惟独建立在神怜悯之上的公义时，他荣耀地胜过生、死、人的斥责、饥饿和一切其它的灾难。「谁能控告神所拣选的人呢？」因神称他们为义（罗八 33 p.）。因我确信没有任何事物「能叫我们与神的爱隔绝」（罗八 38－39 p.）。保罗清楚地宣告他拥有那惟独使人在神面前蒙救恩的义。虽然他在前一章经文中描述他可悲的光景并因此叹息，但这一切都没有削弱那叫他夸耀的信心。众圣徒都对这争战非常的熟悉。他们虽然在自己罪孽的重担下叹息，却以得胜的信心脱离一切的恐惧。

然而，阿西安得反对说这与神的本性有冲突。但他的这异议也能用来反驳他自己。因为即使他能以这「双重的义」就如皮衣那样给圣徒穿上，他仍要承认在赦罪之外无人能讨神喜悦。那么若是这样，他至少要承认那些生来不义的人至少在某些比例上[ix]被称为义。然而，罪人如何知道神在多少比例上白白的将义归给他代替他自己的义？是百分之百还是百分之一？的确，他将在彷徨中摇摆不定，因他总是无法确定自己是否拥有足够比例的义。可以庆幸的是，不是那些替神设立律法的人在作决定。这句话才是可靠的：「以至祢责备我的时候显为公义，判断我的时候显为清正」（诗五十 6，Vg.；cf. 诗五一 4，EV）。

他们如此控告那白白赦罪至高的法官，是极大的任意妄为，也是否定这经文：「我要恩待谁就恩待谁」（出三三 19）。神以这句话拒绝摩西替百姓的代求。摩西当时并不是替某一个人代求，而是求神免除众百姓所应得的审判。因这缘故，我们能肯定那些从前失丧之人的罪已经掩盖了，并在神面前称义，因神既然恨罪，祂只能爱那些祂已称为义的人。这就是神称为义奇妙的计划。他们因拥有基督的义遮盖他们，就无须惧怕受他们所应得的审判，而且虽然正当的定自己的罪，却在自己的行为之外被称义。

12.对阿西安得的反驳

[e] 然而，我在此要警告读者们特别留意阿西安得所夸耀他不想向人隐藏的奥秘。因他首先罗嗦的争辩我们蒙神喜悦不光是藉祂所归给我们基督的义，因根据他自己所说神不可能称不义的人为义。他最后的结论是，神使基督成为我们的义不是在于祂的人性，而是在于祂的神性。并且，虽然惟有中保才能赏赐人这义，但这义不是出于人，乃是出于神。在他的结论中他并没有说人的义是来自称义和重生这两种义，但他显然否定基督的人性对使人称义毫无参与。我们若明白他的辩论为何，这对我们有益。他说：圣经在同一处经文中告诉我们，神使基督成为我们的智慧（林前一 30），但这指的只是神永恒的道。因此，基督在人性上不是我们的义。我的答复是：神的独生子的确是祂永恒的智慧，然而在保罗的书信中这永恒的智慧也有另一个意义，因「所积蓄的一切智能知识，都在祂里面藏着」（西二 3）。基督将自己从永远与父所分享的智慧（cf. 约十七 5）向我们启示。所以，保罗所说的智慧不是指神儿子的本质，而是神在基督身上给我们安排的智慧，因此也包括基督的人性。因在基督成肉身之前光照在黑暗里（约一 5），然而直到基督取得人的样式，那公义的日头向人是隐藏的。基督因此称自己为「世界的光」（约八 12）。

阿西安得也愚昧的说称人为义的力量远超过天使和人，因为称义并不靠任何受造物的尊严，而只靠神的美意。天使若喜悦在神面前赎人的罪，他们不会成功，因为神没有给他们这职份。这反而是基督独特的职份，因「基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅」（加三 13；cf. 四 4）。

此外，阿西安得也邪恶的指控那些否认基督根据祂的神性称我们为义的人，说他们只相信部份的基督，也更厉害的指控他们捏造两位神。因他们虽然承认神住在我们心里，却否认是神的义使我们称义。我们虽然因基督受死「特要借着死败坏那掌死权的」（来二 14 p.）而称祂为生命的源头，但我们并没有因此否定基督在祂的神人两性上赏赐我们生命，因祂是神成肉身。我们反而在清楚的解释神的义如何归于我们为了我们的享受。但阿西安得在这论点上落入可怕的谬误中。我们并不否认神在基督里所向我们起誓的一切是来自神深奥的恩典和大能，我们也一样不否认基督所赐给我们的义是神自己的义，因为是出自于神。我们反而坚定的相信基督的死和复活带给我们义和生命。阿西安得可耻、毫不分辨，不理智所引用众多的经文根本不值一提。他引用这些经文为了证明圣经每一次提到义都是指「本有的义」说的。譬如，戴维求告神的义的帮助一百多次，阿西安得却不加思索地败坏了这一百多处的经文。

他的另一个异议也一样站不住脚：即义正确的定义是那使我们正直行事为人的原则，却惟有神自己才能在我们心里运行，使我们立志行事（腓二 13 p.）。我并不否认神以自己的圣灵更新我们成为圣洁、正直的人。然而，我们应当问这是否是神自己直接的事工，还是借着祂儿子的手所成就的。因父将圣灵一切的丰盛赐给子，使祂藉这丰盛供应祂肢体一切的缺乏。虽然义是从神性那隐密的泉源而来，但这并不能证明那为我们的缘故自己分别为圣的基

督（约十七 19），是根据祂的神性成为我们的义。

他接下来所说的也是一样荒谬：即连基督的义也是父神赐给祂的，因为除非父神的旨意驱使祂，否则连祂自己都无法成就祂的职份[ix]。因虽然我在前面说过基督一切的功劳都完全来自神的美意[ix]，但这并不支持阿西安得所用来欺哄自己和单纯之人的幻想。我们怎能因神是我们义的源头而推论我们在本质上是义的，并且神义的本质居住在我们里面？以赛亚陈述神在救赎教会时「以公义为护心镜」（赛五九 17）。难道神这样做是要夺去祂所赐给基督的军装，免得基督成为那完美的救赎主吗？先知的意思只是在救赎的事工上神并没有任何外在的帮助。保罗也说过神赏赐我们救恩为了显明自己的义（罗三 25）。但这与他在另一处的教导并无冲突：我们「因一人的顺从也成为义了」（罗五 19 p.）。简言之，若任何人将称义与成圣混为一谈为了拦阻悲惨的人完全投靠神的怜悯，就是在给基督戴上荆棘的冠冕嘲笑祂（可十五 17, etc.）。

（反驳经院神学家的教导：善行使人称义，13–20）

13.以信称义以及因行律法称义

[b]然而，有许多人[ix]幻想义是信心和善行所构成的[ix]。我们在此也要证明以信称义与因行律法称义截然不同，甚至不能共存。使徒保罗说：他「将万事当做有损的……为要得着基督；并且得以在祂里面，不是有自己因律法而得的义，乃是有信基督的义，就是因信神而来的义」（腓三 8－9 p.）。保罗在此比较两种相反的现象，也同时表示人若想获得基督的义，就必须弃绝自己的义。所以，他在另一处告诉我们，这就是犹太人沉沦的缘故：「因为不知道神的义，想要立自己的义，就不服神的义了」（罗十 3 p.）。既然人若立自己的义就弃绝神的义，那么为了获得神的义我们必须完全弃绝自己的义。他在另一处说是信心而不是律法除掉人的自夸，也是一样的教导（罗三 27）。由此可见，只要任何因行律法称义的观念存留在我们心里我们就有自夸的根据。那么，若信心除掉一切的自夸，这就充分证明因行律法称义与以信称义互不相容。他在罗马书第四章中明确的教导这一点，甚至无人能反驳：「倘若亚伯拉罕是因行为称义，就有可夸的。」他接着说：「只是在神面前并无可夸」（罗四 2）。这就证明亚伯拉罕并不是因行律法称义。之后保罗也从相反的角度证明这点。人因行为所得的奖赏是应得的，并不是出于恩典（罗四 4）。出于恩典的义是完全出自于信心。所以，这义绝不是出于人的行为所带来的功劳。这就完全驳倒那些幻想某种信心和行为混合所带来的义。

14.同样，重生之人的善行也无法使他们称义

[e]诡辩家以玩弄圣经和他们虚空的异议为乐。他们以为自己能狡猾地逃避这教义。因他们以为「善行」的定义就是，那些未曾重生之人在基督的恩典之外靠自己的自由意志所行律法上的字据。但他们否认这些行为也包括属灵的行为。据他们所说，人是因信心和行为称义，只要这些行为不是自己的，而是基督的赏赐和重生的结果。他们说保罗这样教导只是为了说服靠自己力量的犹太人，以为自己能行善是愚昧的事，因惟有基督的灵才能在我们自己的劳力之外将这义赐给我们。可见，他们仍然不明白保罗在另一处对律法上和福音上之义所作的对照，就已完全除掉人的功劳对使人称义有所参与，不管人如何称呼这功劳（加三 11－12）。他教导律法所带来的义就是人在遵守律法的命令之后蒙救恩；信心所带来的义则是相信基督的死和复活（罗十 5，9）。

此外，我将在恰当的时候[ix]教导基督所带给我们的称义和成圣这两种福份的不同之处。那时我们将更清楚明白，

就连属灵的行为也不是使人称义的因素。我们以上所引用的经文[ix]告诉我们，因为亚伯拉罕不是因自己的行为称义，所以在神面前毫无自夸的根据。保罗所说的不只是包括外在表面上的善行，或出于自由意志的功劳。保罗教导：虽然这族长有这属灵几乎天使般的行为，他的这功劳仍不足以使他在神面前称义。

15.天主教将恩典和善行混为一谈的教义

[e(b)]经院神学家们的谬论更为严重，因他们将信心和行为混为一谈。他们的教义误导单纯、不儆醒的人，他们对圣灵和恩典的教导隐藏了那惟独能使人心平静之神的怜悯[ix]。我们与保罗一样相信行律法的人能在神面前称义；但因我们完全无法行律法，所以，那些应当使我们称义的行为也对我们毫无帮助，因为我们行不出来。

[b]就大多数的天主教徒或经院神学家而论，他们在这教义上有两方面的错误。他们一方面称信心为，在神面前怀着毫无指责的良心等候神奖赏他们的功劳，另一方面他们将称义之恩定义为：圣灵帮助人行善，而不是神白白归给人的义。他们强调使徒所说的这话：「因为到神面前来的人必须信有神，且信他赏赐那寻求他的人」（来十一 6）。但他们完全忽略圣经对于如何寻求神的教导。他们自己的著作也证明他们对恩典的教义完全迷惑。伦巴都(Lombard)解释神在两方面藉基督使我们称义。首先，他说基督的死使我们称义，因祂的死激励我们的爱，也因此使我们称义。其次，这爱也同样除掉魔鬼所用来辖制我们的罪，使得牠不再能控告我们的罪[ix]。他对称义之恩的解释是，圣灵的恩典引领我们行善。显然，他从一开始想效法奥古斯丁（Augustine）的教导，事实上却与奥古斯丁的教导有极大的差距。因当奥古斯丁的教导很清楚时，伦巴都却将它模糊之，而当奥古斯丁的教导稍有瑕疵时，他将之完全败坏。神学院的教导越来越错谬，以致于走火入魔地陷入伯拉纠主义。其实，就连奥古斯丁的教导，或至少他的解释我们不能完全接受，因他虽然值得称赞地在称义上弃绝人一切的功劳，并将这功劳归与神的恩典，但他却也教导成圣对称义有所参与[ix]。

16.圣经对称义的教导

[b]然而，当圣经谈到从信心而来的义时，这与人的义行完全无关：即要完全弃绝自己的功劳并要仰望神的怜悯和基督完美的善行。圣经如此教导称义的次序：首先，神喜悦以祂纯洁、白白的爱迎接罪人。因神知道人完全没有善行，惟有人悲惨的光景才吸引神的怜悯；这样，恩待人的起因完全在于神自己。然后神使罪人感到祂的良善，好让人因对自己的善行感到绝望，而确信救恩完全来自神的怜悯。这就是神所用来使罪人拥有救恩的信心，在人听福音时得知自己已经与神和好：发现基督的义在神面前替他代求，并在十字架上赦免他的罪就因此称义。他虽然受圣灵的重生，却相信神所给他安排永远的义并不在乎他现在所能行的善，乃惟独在乎基督自己的义。只要读者们逐一思想以上的教义，就能明白我的立场，虽然或许有比我的教导更好的次序，然而次序并不重要，重要的是这些教义彼此的联合，使人有某种全备的了解，并坚定相信称义的教义。

17.保罗对信心之义和律法之义的教导

[b]我现在要提醒读者，我以上所教导关于信心和福音彼此的关系。信心之所以使人称义是因为信心接受福音所提供人的义。此外，既然圣经教导福音提供我们义，那这义就完全不在乎人的行为。保罗在多处经文有这教导，但其中两处经文最清楚的教导这点。在罗马书中保罗将律法和福音相比，他说：「人若行那出于律法的义，就必因此活着」（罗十 5）。惟有出于信心的义才能使人得救，只要人「口里认耶稣稣为主，心里信神叫祂从死里复活」（罗

十 9 p.）。他在这经文中如此分辨律法和福音：前者将义归于人的行为，后者则教导神白白的义，完全不在乎人的行为。这是关键的经文，而且只要我们明白福音所带给我们的义完全不在乎行律法，这就能解决我们许多不同的难题。这就是为何保罗经常将神的应许和律法作对比：「因为承受产业，若本乎律法，就不本乎应许」（加三 18）；以及其它在同一章经文中的经节。

的确，律法本身也包含神的应许。因此，福音的应许必定与律法的应许在某些方面截然不同，否则保罗所作的对比就毫无意义。但这差别难道不就是福音的应许是白白、完全依靠神的怜悯，而律法的应许乃是依靠遵行律法的要求吗？而且，人都不要在此反对说：神所弃绝的义是人靠自己的力量和自由意志所行的[ix]——因为保罗无可辩驳的教导：律法所吩咐人的对人毫无帮助（罗八 3）。因为不管是凡夫俗子，或行为最正直的人，都无人能遵守律法。的确，爱是律法最主要的吩咐。那么，当圣灵将这爱运行在我们里面时，这爱为何不能使我们称义，难道不就是因为连圣徒的爱也是不完全的，并因此不值得神的奖赏？

*18.称义不是回报人的善行而是神白白的恩赐**

[b]保罗的第二处经文是：「没有一个人靠着律法在神面前称义，这是明显的；因为经上说：『义人必因信得生。』律法原不本乎信，只说：『行这些事的，就必因此活着』」（哈二 4；加三 11－12，Comm.，cf. Vg.）。除非他的意思是信心与行为截然不同，否则他的辩论必定落空。保罗说律法与信心不同。为什么呢？因为律法的义要求人行善。由此我们推断信心的义完全不在于人的善行。可见，以信称义之人的义完全不在乎行律法的功劳。因为信心接受福音所提供人的义。福音与律法的差别是福音的义与行为无关，反而完全在乎神的怜悯。保罗在罗马书中的教导也与此相似：即亚伯拉罕毫无自夸的根据，因他信神就算为他的义（罗四 2－3）；他也接着说，在人无法行善的光景下，人仍能以信称义就证明这点。「做工的得工价，不算恩典，乃是该得的」（罗四 4－5 p.）。这处经文的意思是信心的义出于恩典。稍后他接着说：「人得为后嗣是本乎信，因此就属乎恩。」（cf. 罗四 16）。由此可见，人得为后嗣既因出于信心，就是神白白的赏赐。难道不就是因为信心在善行之外完全倚靠神的怜悯吗？他也在另一处经文中以同样的意义教导：「神的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证」（罗三 21 p.）。他之所以将律法排除在外，就证明行律法不能帮助我们或使我们称义，反而我们是空手接受神的义。

19.惟独借着信心

[b]当诡辩家反对我们说人惟独藉信心称义（罗三 28）[ix]时，读者们就可以知道他们的反对是否是对的。他们不敢否认人以信称义，因这是圣经多处的教导。然而，因为圣经没有加上「惟独」这一词，所以他们拒绝接受人用惟独藉信心称义这说法。他们这样是对的吗？他们要如何解释保罗的这话，即除非信心是神白白的赏赐，否则就不是信心（罗四 2 ff.）？白白的恩赐与行为如何共存呢？他们要用什么诡计逃避保罗在另一处经文中所说，即神的义在福音上显明（罗一 17）呢？若福音向我们启示义，这义必定不是残缺的，而是完整、完全的义。因此，这义与律法的义无关。但他们拒绝用「惟独」这形容词，不但是错误的，也是极为荒谬的反对。那完全弃绝行为的人，难道不是同时表明一切都是出于信心吗？请问，以下这些经文是什么含意呢：「神的义在律法以外已经显明出来」（罗三 21 p.）；「人就白白的称义」（罗三 24 p.）；「人称义……不在乎遵行律法」（罗三 28）？

在此他们有很狡猾的逃避方式：虽然不是他们自己所捏造的，而是跟俄利根（Origen）和其它古时的作者借来

的，却仍然是荒谬的。他们唠叨在称义上需要礼仪律的行为，但不需要道德律的行为[ix]。他们虽然不断的争辩却不明白最基本的逻辑。当保罗引用以下的经文证明自己立场时，难道他们以为他癫狂了吗？「行这些事的，就必因此活着」（加三 12），「凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅」（加三 10）。他们若非癫狂，就不会说保罗在这里的意思是神向遵守礼仪律的人应许永生，或惟独咒诅那些违背礼仪律的人。那么，若这些经文所指的是道德律，那无疑道德上的行为对使人称义也是毫无参与。以下的经文也有相似的含意：「因为律法本是叫人知罪」（罗三 20），而不是使人称义。「因为律法是惹动忿怒的」（罗四 15），却不使人称义。因律法无法赏赐人坦然无惧的良心，律法同样也无法赏赐人义。既然神称信心为义，因此这义不可能是行为的奖赏，而是神白白的赏赐（罗四 4－5）。我们既因借着信心称义，就毫无自夸的根据（罗三 27 p.）。「若曾传一个能叫人得生的律法，义就诚然本乎律法了。但圣经把众人都圈在罪里，使所应许的福因信耶稣基督，归给那信的人」（加三 21－22 p.）。难道他们仍然敢唠叨说这些经文指的是礼仪律，而不是道德律吗？若是这样，就连孩童也要嘲笑他们的悖逆。因此，我们应当确信当圣经教导律法无法使人称义，所指的是包括礼仪律和道德律的这整个律法。

20.律法上的行为

[b]若任何人想知道为何保罗不只是提到律法，也详细的解释他自己的意思，答案并不复杂。虽然行为极为重要，然而行为的价值来自神对这些行为的喜悦，而不是行为本身的价值。因谁敢在神面前提到自己的行为，除非这些行为是神所悦纳的呢？谁敢因这些行为获得奖赏，除非这些奖赏是神所应许的呢？所以，这些行为之所以配得称为义行和配得奖赏，完全是出于神的良善。据此，行为有所价值，是因借着这些行为表达人对神的顺服。因此，为了证明亚伯拉罕不可能是因行律法称义，保罗在另一处宣告律法是在神与亚伯拉罕立约四百三十年之后才颁布的（加三 17）。无知的人或许会嘲笑在神颁布律法之前人怎么可能会有义行，但保罗知道行为只能因神的见证和祂所赏赐的尊荣才会有价值，所以，他认为在神颁布律法之前，行为无法使人称义是理所当然的。我们知道当保罗想证明律法上的行为无法使人称义时，为何提到这些行为。这是因为他知道人只能用行为反驳以信称义。

然而，保罗有时也直接地说人绝不可能因行为称义，就如当他引用戴维的见证而说：那在行为以外蒙神算为义的人是有福的（罗四 6；诗三二 1－2）。因此，我们仇敌任何的反对都无法拦阻我们将「惟独」[ix]这绝对的说法当作一般的原则。

他们在另一方面承认人惟独以信称义，但他们却也愚昧和狡猾的说这是使人生发仁爱的信，所以义依靠爱[ix]。我们当然同意保罗所说惟独依靠「使人生发仁爱的信心」才能使人称义（加五 6）。然而信心并不是因使人生发仁爱而使人称义。信心反而惟独因使我们与基督的义有份而使我们称义。否则保罗所强调的一切必定落空。他说：「作工的得工价，不算恩典，乃是该得的」（罗四 4）。难道有比这更清楚的教导吗？即惟有「不作工的，只信称罪人为义的神，他的信就算为义」。而且，神之所以称信为义是因为这信是出于神白白的恩典。

（神惟有借着基督的义才赦免人的罪，21–23）

21.称义、与神和好、赦罪

[b]我们现在要思想以上我对以信称义所下的定义是否是正确的，即信心所带来的义等于与神和好，并且这和好完全在乎赦罪[ix]。我们总要牢记这原则：神的忿怒常在一切罪人的身上。以赛亚极巧妙的表达这真理：「耶和华的膀

臂并非缩短，不能拯救；耳朵并非发沉，不能听见。但你们的罪孽使你们与神隔绝；你们的罪孽使祂掩面不听你们」（赛五九 1－2）。他在此告诉我们罪使人与神隔绝，使神掩面不听；并且不可能不是这样，因为神若与罪有任何关连，就与他的义相背。因这缘故，保罗教导除非人藉基督重新蒙恩，否则仍然是神的仇敌（罗五 8－10）。所以，圣经记载神使谁与自己和好就使谁称义，因除非神使罪人成为义人，否则祂无法恩待他或叫他与自己和好。但这是借着赦罪发生的；因为所有与神和好的人，若神照他们的行为判断他们，他们就仍是罪人，虽然他们应该是纯洁无瑕的。可见，一切神所悦纳的人之所以能被称义是因为一切的玷污都藉赦罪完全洁净了。因此，我们能称这义为「赦罪」。

22.称义与赦罪密切的关系有圣经根据

[b] 我以上所引用保罗的这话极其贴切地教导这两个重点 [ix]：「这就神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上，并且将这和好的道理托付了我们」（林后五 19－20，cf. Comm. And Vg.）。接下来保罗概略地告诉我们基督的使命：「神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义」（林后五 21）。保罗在此同时提到义和人与神和好，教导我们两者是同义词。而且，他也告诉我们人是如何获得这义的：即，神不将我们的过犯归到我们身上。所以，你不用再怀疑神如何称我们为义，因圣经记载神借着不将我们的过犯归到我们身上叫我们与祂和好。因此，保罗引用戴维的话向罗马人证明神在人的行为之外称他们为义，因为戴维宣告：「得赦免其过，遮盖其罪，这人是有福的。主不算为有罪的，这人是有福的」（罗四 6－8；诗篇三二 1－2）。无疑，戴维在这经文中用「有福」来代替义；既然戴维宣告称义等于赦罪，我们就无须再对称义下别的定义。所以，施洗约翰的父亲撒迦利亚歌颂神说：人藉蒙赦罪有得救的确据（路一 77）。保罗向安提阿人讲论救恩时也有同样的教导。就如路加记载保罗的结论：「赦罪的道是由这人传给你们的。你们靠摩西的律法，在一切不得称义的事上信靠这人，就都得称义了」（徒十三 38－39 p.）。根据保罗的教导，赦罪与义都是一样的。他也推论是神出于祂的慈爱白白地称我们为义。

[c] 而且，信徒在神面前称义，不在乎自己的行为乃在乎神白白的接纳，我们不应当认为这是新奇的，因为这是圣经多处的教导，而且古时的神学家也是这样教导。奥古斯丁曾经说过：「世上一切圣徒的义在乎赦罪，胜过在乎道德上的完美。」[ix] [e] 伯尔拿（Bernard）这段名言也与此相似：「神的义在于不犯罪；而人的义则在于神的恩典。」[ix] 他在此之前也说：「基督因赦罪成为我们的义，因此惟有蒙神怜悯罪得赦免的人才是义人。」[ix]

23.称义在乎在基督里，而不在乎自己

[b] 由此可见，我们惟有藉基督的义才能在神面前称义。这等于是说人称义不在乎自己，乃是因为基督的义归给人——这也值得我们留意。这也完全反驳那肤浅的幻想，即人之所以以信称义是因为人借着基督的义分享圣灵，并且圣灵使人成为义[ix]。这幻想与上面的教义相背，互不相容。无疑，教导人必须在自己之外寻求义，就是在教导人自己没有义。此外，这也是保罗清楚的教导：「神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义」（林后五 21 p.）[ix]。

可见，我们的义不在自己身上，乃在基督里，并且我们拥有这义惟独因为我们在基督里有份；事实上，我们在基督里拥有这义一切的丰盛。这也与保罗在另一处的教导一致，即基督在肉体中定了罪案，使律法的义成就在我们

这不随从肉体，只随从圣灵的人身上（罗八 34）。他所说的成就是借着基督所归给我们的义，我们的主耶稣基督将祂的义赐给我们，并且以某种奇妙的方式将这义的力量赏赐我们，使我们能在神的审判台前被称为义。显然，保罗在此之前的另一处经文也有一样的教导：「因一人的悖逆，众人成为罪人；照样因一人的顺从，众人也成为义了」（罗五 19 p.）。保罗之所以宣告我们惟有借着基督称义[ix]，难道这不就是教导我们的义完全在乎基督的顺服，因为神将基督的顺服归给我们，就如是我们自己的顺服一样吗？

因这缘故，安波罗修巧妙地用雅各布的祝福比喻这义：他说雅各布虽然不应得长子的名分，但在他哥哥衣服掩护下，因这衣服所散发的香味（创二七 27），讨他父亲的喜欢，以致于在伪装成他哥哥时得了长子的名份。同样，我们也在我们的哥哥那长子基督纯洁的掩护下，使自己能在神面前被称为义[46x]。安波罗修这样说[ix]：「艾萨克闻到衣服的香味也许意味着我们不是因行律法乃是以信称义，因为肉体的软弱拦阻我们遵行律法，然而那明亮的信心使我们蒙赦罪也掩盖我们一切的过错。」

[b]这的确是真的，因若我们要在神面前蒙救恩，就必须有主自己的香味，我们的罪也必须被基督的完美遮盖和埋葬。

[ix] The reference is to II. 12. 1; III. ff; III. 3, *passim*.

[ix] III. 3. 1; III. 3. 6–10.

[ix]为了更明白以信称义的重要性，参阅墨兰顿，*Loci communes* (1535) (CR Melanthon XXI. 420); *Apology of the Augsburg Confession* IV. 2 (*Bekenntnisschriften der Evangelisch–Lutherischen Kirche*, pp. 158 f., 415: *“praecipuus locus doctrinae Christianae”*; *Concordia Trigtotta*, pp. 120 f.); Doumergue, *Calvin* IV. 267–271; J. S. Whale, *The Protestant Tradition*, pp. 43 f.

3a 加尔文所指的单字是 ajt。这单字的复数出在王上一 21。

[ix] Ambrose, *Exposition of Psalm* 118 10. 47 (CSEL 62. 231; MPL 15. 1418).

[ix]加尔文在这里攻击阿西安得对以信称义极端的观点。参阅 W. Niesel 对阿西安得与加尔文不同观点的分辨，*The Theology of Calvin*, pp. 133 ff.，以及他的 *“Calvin wider Osianders Rechtfertigungslehre,” Zeitschrift für Kirchengeschichte* XLVI (1927), 410–430. 阿西安得在他的 *Disputation on Justification* (1550) 一文里涵盖了 81 项命题，并且在他的 *Confession of the Only Mediator and of Justification by Faith* (1551) 短文中教导他自己对以信称义的观念。为了更明白 阿西安得上述的短文以及他的 *An filius Dei fuerit incarnandus* (参阅 I. 15. 3, note 8) 论述在信义宗主义中所造成的争议，请参阅 *Concordia Triglotta*, pp. 152–159。他的观点是信徒之所以称义是惟独借着基督出于祂的神性赏赐他们祂「本质上的义」。这观点被当时的正统神学家视为推翻改革宗信仰对基督在十架上之痛苦献祭的教义。参阅 sec. 8, below.

[ix] 阿西安得反对奥古斯丁的观点 (*De Trinitate* X. 12. 19)，即神的形像在乎人的心智，包括三个部份：记性、智能，和意志：*An filius Dei* (appended essay, *De imagine Dei*) B 3a; 他说撒但也有这些 (B 4a)。阿西安得说神的形像局限于（*inclusa*）基督的人性 (C 2a)，而且这人性从永远都在神里面 (D 1b)。他把亚当的原义定义为那居住在亚当里的神的义 (F 4a)。

[ix] 参阅奥古斯丁，*Sermons* clxxxii. 4 (MPL 38. 986; tr. LF *Sermons* II. 956 f.); *On Christ’s Agony* 10.

11 (MPL 40. 297); *City of God* XI. 22 (MPL 41. 336; tr. NPNF II. 297); *Against Two Letters of the Pelagians* II. 2. 2 (MPL 44. 572; tr. NPNF V. 392); *Unfinished Treatise Against Julian* III. clxxxvi; II. clxxviii (MPL 45. 1325, 1218 f.); *On Genesis, Against the Manichees* II. 8. 11 (MPL 34. 202).

[ix] 阿西安得, *An filius De*i E 3b－4a; D 1b－2a. 参阅 I. 15:3, note 8; II. 12. 4－7.

[ix] 阿西安得在他的 *Confession* A 4b; G 1a 中反对奥古斯丁的教导。加尔文之所以厉害地反对阿西安得对称义的观点是因为他想要保护基督惟独藉自己的的死将义归给人的教义。参阅下面的第八、第十段。

[ix] *"Sepiae."* 亚里士多德描述这条墨鱼，*Parts of Animals* IV. 5 (LCL edition, pp. 318 f.)，Pliny 也曾经描述过，*Natural History* IX. 29. 45 (tr. J. Bostock and C. H. Riley II. 497). Tertullian 也用这比方反驳 Marcion, *Against Marcion* II. 20. 1 (CCL Tertullianus I. 497; tr. ANF III. 312 f.)。

10a *"Nomen iustitiae et verbum iustificandi."*

[ix]加尔文在上面对阿西安得的反驳是针对他的 *Confession* 中（在 E 3a 和 3b 的中间）。

[ix]上面的第三段。

[ix] 阿西安得, *op. cit.,* E 3ab; G 1a－3a; O 4a－P 3a.

[ix] 阿西安得, *op. cit.*, G 1b－2a. 加尔文在这段中再三地攻击阿西安得的同一个作品。See Cadier, Institution III. 200, note 4; 202, note 9. 在这里的第八到第十二段中加尔文特别猛烈地攻击这教导。因为阿西安得将基督救赎的事工局限于祂的神性。但若真是如此，基督的十字架和复活便落空了。

[ix] II. 14. 2.

[ix] VG 的版本在此稍微不同。我们可以这样翻译：「他如公鸡啼叫时挺起鸡冠，有好几页的自夸」。

[ix] 参阅 Comm. Isaiah 53. 11.

[ix]这段的法文版本在好几处比拉丁文说得更详细一点。在这里 VG 加上：「使徒约翰在此的意思是这些人正在两条河之间游泳，因他们宁愿保持自己在世上的名气，也不要取悦神」。

[ix] 参阅 IV. 17. 4. See also Cadier, *Institution* III. 2o1, note 4; R. S. Wallace, *加尔文's Doctrine of the Word and Sacrament*, pp. 167 ff.。在圣餐中基督的神性和人性的关系与在称义的事工上基督为人和基督为神的关系相呼应。

[ix] *"Mystica . . . unio"*; VG: *"union sacrée."* 参阅下面的「享有基督的公义」和「信徒与基督的联合[*conjunction*]」。参阅 III. 2. 24; IV. 17. 8－12. Niesel 告诉我们加尔文 从来不教导「敬虔的神秘主义者能与神的本质混为一谈」：*The Theology of 加尔文*, p. 126; 参阅 pp. 144, 222。

[ix] 阿西安得, *Confession* R 1a, T 1b. VG 在这里加上这句话：*"阿西安得 tire de là que Dieu a meslé son essence avec la nostre."*

[ix] 参阅 上面的第六段、下面的第十一段。阿西安得 在路德会的仇敌就像 加尔文 一样指控他将称义和成圣混为一谈。Niesel 在他的文章 "加尔文 wider 阿西安得 s Rechtfertigungslehre" (cited above, section 5, note 5), PP. 418f. 中讨论 *duplex iustitia*。参阅 在上面的第六段中「两种恩典」的教导。

[ix]加尔文 借着插句式的措词攻击 阿西安得 的判断力，也同时贬低他在翻译希伯来文字上的能力。

[ix] *"Secundum ratam partem"*，一个有关生意上之法律的词组。这词组来自另一句话，*"pro rata parte"*。英文的 "prorate" 来自这拉丁文。

[ix] 阿西安得, *Confession* N 4b－O 3a.

[ix] II. 17. 1.

[ix] 参阅 Horace, *Satires* I. 1. 61: *"At bona pars hominum decepta cupidine falso"* (LCL edition, p. 8).

[ix] Fisher, *Confutatio*, pp. 65 ff.; Cochlaeus, *Confutatio ccccc articulorum* M. Lutheri, articles 26, 462; Cochlaeus, *Philippicae in apologiam Philippi 墨兰顿 is* (1534) III. 10, fo. H 2b, 3a.

[ix] 参阅 III. 14. 9.

[ix]他指的是他在第十三段中所引用的罗四 2。

[ix]「他们」是十六世纪为中世纪最普遍的神学辩护的人。他们对称义和恩典的教导比经院哲学家更为异端。其教导除掉神的怜悯。See the references in OS IV. 198 f. to Faber, Cochlaeus, Schatzgeyer, Fisher, and Latomus. 天特总会有关称义的决定，session 6 (January 13, 1547) 证明天主教不再讨论这个教义。他们当时设立了 33 条法规，各法规都咒诅不同意他们对称义之教导的人。(Schaff, *Creeds* II. 89–118.) 参阅 墨兰顿, *Acta Concilii Tridentini anno MDXLVI celebrati* (dated by Old Style calendar)，特别是他对第九条法规热烈的反驳。第九条法规咒诅惟独以信称义的教义，n 7b ff.。

[ix] Lombard, *Sentences* III. 19. 1 (MPL 192. 795 f.).

[ix] 参阅 奥古斯丁, *Sermons* cxxx. 2 (MPL 38. 726 f.; tr. LF *Sermons* II. 581 f.); *On the Spirit and the Letter* 13. 21 (MPL 44. 214; tr. NPNF V. 92), *et passim*. Other citations in Smits II. 41.

[ix] Eck, Enchiridion, ch. 5; Council of Trent, session 6, canon 1 (Schaff, *Creeds* II. 110).

[ix]Martin Luther 新约圣经的德文翻译（罗三 28）是「人惟独以信称义」。墨兰顿 也为这翻译辩护，*Apology of the Augsburg Confession* IV. 73 (*Bekenntnisschrifien der Evangelisch–Luther. ischen Kirche* I. 174; *Concordia Triglotta*, p. 141). 加尔文 在这里为惟独以信称义（*sola fide*）争办时不但知道此教义正在受攻击，他甚至也晓得天特总会已经咒诅了这教义（参阅脚注 31）。参阅 Fisher, Confutatio, p. 60; Herborn, *Enchiridion* iv (CC 12. 27).

[ix]加尔文 在这里提到 Origen 大概是错误的。Jerome 说这反而是 Pelagius 所说的话 (OS IV. 203) *Commentary on Romans*, ch. 3 (MPL 30. 66)。这句话也在 Pseudo-Ambrose 中，*Commentary on Romans* 3 (MPL 17. 79). Herborn, Enchiridion iv (CC 12. 30) 以及其它与抗罗宗者争办的人也曾经引用过这句话。

[ix] *"Quin generalem exclusivam obtineamus."*

[ix] Fisher, Confutatio, pp. 65 f., 80; Herborn, *Enchiridion* iv (CC 12. 27 ff.); Cochlaeus, *Philippicae* III. 10; De Castro, *Adversus haereses* VII, art. "fides" (1543, fo. 24 K–105 D).

[ix]上面的第二、第四段。

[ix]第四段。

[ix] 奥古斯丁, *City of God* XIX. 27 (MPL 4I. 657; tr. NPNF II. 419).

[ix] Bernard, S*ermons on the Song of Songs* 23. 15 (MPL 183. 892; tr. S. J. Eales, *Life and Works of St. Bernard* IV. 141).

[ix] Bernard, op. cit., 22. 6, 20 (MPL 183. 880, 884; tr. Eales, op. cit., IV. 126,130.).

[ix] Lombard, *Sentences* II. 27. 6 (MPL 192. 715); Duns Scotus, *On the Sentences* II. 27. 13 (*Opera omnia* XIII. 249).

[ix] 参阅 Comm. 2 Corinthians 5. 21. 加尔文 在这里讨论基督「赎罪的献祭」。

[ix] *“Nos haberi iustos.”*

46x 「安波罗修……一切的过错」是在 1553 年增加的。

[ix] Ambrose, *On Jacob and the Happy Life* II. 2. 9 (CSEL 32. 2. 36 f.).

[e]第十二章

我们必须仰望神的审判台，使我们能确信神对我们白白的称义

（称义与神的威严和完美彼此的关系，1–3）

1.在神的审判台前没有义人

[b]虽然这一切都有圣经充分的根据，然而除非我们面对这主题的基要教义，否则不可能晓得以上教导的必须性。首先，我们应当明白这事实：我们所讨论的不是人类法庭的公义，而是天上的法庭，免得我们用自己的标准来衡量什么样的行为才能满足神的审判。然而，令人惊讶的是，一般人在考虑这点时过于轻率和大胆。事实上，那些最自信和夸耀因行律法称义的人，也就是有许多严重的罪，或掩饰自己罪的人。这是因为他们一点都不思想到神的义，因为若他们有稍微思想之，就不可能如此藐视之。[b(a)]然而，我们若不承认这是神的公义，也是完美的，以致神不接受有任何瑕疵的行为，我们就不会珍惜这公义。[b]但从来没有人有毫无瑕疵的行为，以后也不会有。在安逸的修道院中谈论行为能使人称义是轻而易举的。[b]但当我们来到神面前，我们必须弃绝这一切的胡诌！因这在神面前是严肃的，而非肤浅的吹毛求疵[ix]。我们若想知道何为真公义，我们必须思考另一个问题：当天上的审判官要我们交帐时，我们要作何解释呢[ix]？我们不要根据自己与生俱来的想法想象这位法官，而是要根据圣经的教导：祂叫夜黎明的星宿变为黑暗（伯三9）；祂发怒，把山翻倒挪移，山并不知觉。祂使地震动，离其本位，地的柱子就摇撼（cf. 伯九5－6）；祂以自己的智慧叫有知慧的中了自己的诡计（伯五13）；在祂圣洁的眼前万事都不清洁（cf. 伯二五5）；连天使都无法忍受祂的公义（cf. 伯四18）；祂万不以有罪的为无罪（cf. 伯九20）；人若惹祂发怒，在祂怒中有火烧起，直烧到极深的阴间（申三二22；cf. 伯二六6）。我们将看到神坐在宝座上鉴察人的行为：谁能坦然无惧地站在祂审判台前呢？先知质问：「我们中间谁能与吞灭的火同住？我们中间谁能与永火同住呢？祂行事公义、说话正直……」（赛三三14－15 p.）。若有人能，请他站出来。圣经的另一个质问没有任何人敢站出来。因这恐怖的声音说：「主——耶和华啊，祢若究察罪孽，谁能站得住呢？」（诗一三〇3；诗一二九3，Vg.）。显然，若是如此万人都必定灭亡，就如圣经在另一处所说：「必死的人岂能比神公义吗？人岂能比造他的主洁净吗？主不信靠祂的臣仆，并且指祂的使者为愚昧；何况那住在土房、根基在尘土里、被蠹虫所毁坏的人呢？早晚之间，就被毁灭」（伯四17－20）。同样：「神不信靠祂的众圣者；在祂眼前，天也不洁净，何况那污秽可憎，喝罪孽如水的世人呢！」（伯十五15－16，cf. Vg.）。

[e]事实上，我承认约伯记提到某种高过神律法的公义，我们也应当留意这一点。因为即使有人能完全遵守神的律法，也仍旧无法合乎那人所测不透的公义。所以，虽然约伯问心无愧，但他仍然惊讶的闭口不言，因他发现神若用那天上的天平衡量人的行为，即使天使般的圣洁也站立不住。因此，我略而不谈这至高的公义，因是无法测透的。

我只要说，神若按照祂字据的律法究察我们的生命，我们若没有在神为了刺激我们醒悟所威胁众多的咒诅下感到恐惧，我们就是极其迟钝的人。其中一个咒诅是：「凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅」（加三10，Vg.；cf. 申二七26）。简言之，除非每一个人在这天上法官的面前承认自己的罪，并扑倒在地上承认自己的虚无，否则所谈论的这一切都枉然的。

2.在神和在人面前的公义

[b]我们如今应当仰起脸来学习在神面前战兢而不是高傲的自夸。其实，只要我们仍将自己与别人比较，就会相信自己拥有某些别人所应当看重的，如此，自夸是自然的。然而，当我们仰望神时，我们的这自信立刻就消失了。事实上，我们的灵魂仰望神就如我们的肉眼仰望天际一般。因为当我们看见附近的事物，我们就深信自己的视力极佳。然而，当我们看到太阳时，我们的眼睛因它的强光感到刺痛和迟钝，我们就会深信自己视力的有限，就像从前看见附近的事物就确信自己的视力极佳一样[ix]。我们千万不要被自己虚妄的自信欺哄。即使我们看自己与别人同等，或认为自己比别人强，这对神都没有任何影响，因为是神自己将审判人。然而，若神的咒诅无法驯服我们的石心，主将对我们说祂曾对法利赛人说过的这话：「你们是在人面前自称为义的……因为人所尊贵的，是神看为可憎恶的」（路十六15，cf. Vg.）。你当知道，你若在人面前夸耀自己的义行，这是天上的父神所憎恶的！

然而，神的仆人在圣灵的感动下是如何记载的呢？「求祢不要审问仆人；因为在祢面前，凡活着的人，没有一个是义的」（诗一四三2；cf. Comm. 和诗一四二2，Vg.）。神的另一位仆人，也从稍微不同的角度记载：「但人在神面前怎能成为义呢？若愿意与祂争辩，千中之一也不能回答」（伯九2－3；cf. v. 3，Vg.）。圣经在此明确记载神公义的性质，也告诉我们人一切的行为都无法满足神的公义。当神究察我们千万的罪恶时，我们都无法为任何一个辩护。当神所重用的仆人保罗宣称，虽然他不晓得他心里有任何的罪恶，但却也不能因此在神面前称义时，他的确领悟到神崇高的公义（林前四4）。

3.奥古斯丁和克勒窝的伯尔拿（Bernard of Clairvaux）对真公义作见证

[c]这不仅仅是圣经明确的教导，甚至一切虔诚的神学家也有同样的立场。奥古斯丁说：「一切在这取死肉体的重担下，并因这软弱的身体叹息的敬虔人，都有一个盼望：我们只有一位中保；就是那义者耶稣基督，祂为我们的罪作了挽回祭」（cf. 提前二5－6；约壹二1－2）[ix]。这是什么意思呢？如果这是他们惟一的盼望，难道他们会因自己的行为夸耀吗？因他说：「一个盼望」这表示他不相信有其它的盼望。伯尔拿说：「难道软弱的人除了在救主的伤口那里还能寻得安息吗？祂拯救人的能力越大，我们在祂的怀中就越安全。世界攻击我们，肉体的重担拦阻我们，魔鬼也为我们设下陷阱，但我却不致跌倒，因我被安置在稳固的盘石上。我犯了大罪。我的良心受搅扰。然而我却不致丧胆[ix]，因我将记念主的伤口。」他之后作结论：「主的慈爱是我的功劳。所以，只要主仍然慈爱，我就永不缺乏功劳。若主的怜悯显多，我的功劳也一样显多。难道我要夸耀自己的义行吗？主啊！我将惟独记念祢的义，因这也是我自己的义，即神使基督成为我的义。」他在另一处也说：「人若全心全意盼望那使人称义的神，这就是他一切所需要的功劳。」[e]同样，他虽然相信自己有平安，却将一切的荣耀归给神。他说：「但愿荣耀归给祢，直到永远。我若有平安就必满足。我完全弃绝荣耀自己，免得窃取不属我的荣耀，而因此丧失神所提供我的一切。」他在另一处更明确的说：「为何教会在乎自己有无功劳，既然我们在神的旨意中有更确实可夸的根据。所以，人没有理认为自己有何应得神祝福的功劳，尤其因为先知如此记载：『主耶和华如此说……我行这事不是为你们，乃是为我

的圣名』（结三六22，32 p.）。只要我们知道自己的功劳不足，这就成为我们足够的功劳；但既然不倚靠自己的功劳才是我们的功劳，所以，没有功劳才能使我们在神的审判台前站得住。」伯尔拿常用「功劳」表示善行，是因为这是那时的习惯。然而，基本上他的目的是要使假冒伪善的人惧怕，因他们放荡的行为无耻地违背神的恩典。他之后这样解释：「那有功劳而不自信，且有信心而没有功劳的教会是有福的，因为她的信心有根据，而功劳没有的根据。她所拥有的功劳是要使她配得救恩，并不是要她自夸。但难道能持续相信不就是功劳吗？所以，那么完全不自信之人的信心更大，因不相信自己的人就更能相信甚至夸耀神丰盛的恩典。」[ix]

（人的良心和自我指责都证明他在神面前没有功劳，而引领他接受神的怜悯，4–8）

4.神严厉的审判使我们不再自欺

[c]这是真的。知罪的良心在面对神的审判时，意识到神的怜悯是他惟一的避难所。[b]因为，星星虽然在晚上极为明亮的闪耀，却在日出时失去一切的光芒，照样，连最纯洁的人若与神的圣洁相比，也是如此。因神的审判极有洞察力，甚至渗透人心隐密的事；并且就如保罗所说：「祂要照出暗中的隐情，显明人心的意念」（林前四5 p.）。这就使得已经虚饰、迟钝的良心开始提醒人，想起他到目前为止所忘记的事。但我们的指控者魔鬼知道我们所犯的罪都是牠驱使我们犯的，所以牠就继续诱惑我们。我们所倚靠外在的善行在神的审判之下对我们毫无帮助；因为神所要的是纯洁无瑕的动机。假冒为善也将被揭露，虽然它通常以愚勇自夸。这不但包括人在神面前知道自己有罪却在人面前伪装，也包括人在神面前自欺，因人都倾向于奉承自己。那些拒绝仰望神的人，的确能暂时快乐、平安地立自己的义，但这义即将在神的审判台前被震碎，就如梦中的巨额财富，梦醒就消失了。然而，那些在神面前认真寻求那正确公义准则的人，必将发现[b(a)]人所有的行为都是污秽的。也将发现一般人所认为的义行在神面前是罪孽；人看为正直的，不过是污秽；人看为荣耀的，反而是羞辱。

5.我们当弃绝一切的自爱！

[b]当我们仰望神的完美之后，我们不要害怕看到自己的真面目[ix]，也不要再受自爱的影响。无怪乎我们在这方面如此盲目，因为没有人会自然地抵挡他自我放纵的本性。所罗门说：「人所行的，在自己眼中都看为正」（箴二一2 p.）。以及：「人一切所行的，在自己眼中看为清洁」（箴十六2）。然而，人能因这幻想被判无罪吗？绝不会，圣经反而接着记载：「惟有耶和华衡量人心」（箴十六2 p.）。即使人戴上公义的面具奉承自己，神却以祂的天平衡量人内心隐密的不洁。既然自我奉承对自己毫无帮助，我们就千万不可自欺而自取灭亡。为了正确地省察自己，我们必须逼自己的良心来到神的审判台前。因我们必须使自己隐密的罪完全暴露在这审判的亮光下。如此我们才会真正明白：「这样在神面前，人怎能称义……何况如虫的人，如蛆的世人呢！」（伯二五6，cf. Vg.），「可憎、喝罪孽如水的世人哪！」（约十五16）。「谁能使洁净之物出于污秽之中呢？无论谁也不能」（伯十四4，cf. Vg.）。我们也将经历到约伯所用来描述自己的这话：「我虽有义，自己的口要定我为有罪；我虽完全，我口必显我为弯曲」（伯九20，cf. Vg.）。因为古时的先知所指控以色列人的话不止在乎那时代，也在乎所有的时代：「我们都如羊走迷，名人偏行己路」（赛五三6 p.）。他在此也包括一切将蒙救赎之恩的人。并且这严厉的省察应当使我们感到惊惶失措，并因此预备自己的心接受基督的恩典。我们若以为能在降卑自己之外享受这恩典，就是在自欺。这是众所熟知的经文：「神阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人」（彼前五 5；雅四6；cf. 箴三34）。

6.何谓在神面前谦卑

[b]然而，谦卑自己难道不就是因感到自己的贫穷和虚无，就投靠神的怜悯吗？[a]因为，我们若认为自己仍有任何可夸的，就不是谦卑。而且，那些以为以下这两种现象可以同时并存的人——即我们可以一方面在神面前谦卑自己，另一方面视自己的义有所价值——在恶毒地教导人假冒伪善[ix]。因我们若在神面前口是心非，就在邪恶的撒谎。神对我们内心的要求迫使我们践踏内心一切自以为可夸的事。所以，当你听到先知说：「困苦的百姓，祢必拯救；高傲的眼目，祢必使他降卑」（诗十八27；cf. 诗十八28，Vg.）时，你当思想除非我们离弃一切骄傲并穿上完美的谦卑，否则蒙救恩的门向我们是关着的；你也要思想这谦卑并不是人将自己的某种权利献给神，就如那些在人面前不表现他们的骄傲也拒绝辱侮别人的人，通常被视为是谦卑的，虽然在内心他们仍依靠自己某方面的优秀。这谦卑反而是人因确信自己的悲惨和贫乏，就无伪地从心里顺服神。这是圣经所描述的谦卑。

当神在西番雅书中说：「因为那时我必从你中间除掉矜夸高傲之辈……我却要在你中间留下困苦贫寒的民；他们必投靠我——耶和华的名」时，难道这不是在描述真谦卑的人吗？就是那些深知自己是贫穷、担重担的人。另一方面，圣经也称骄傲的人为「欢喜」，因为因自己的财富而感到快乐的人经常欢喜。然而，主所预定拯救的谦卑人，神使他们完全仰望祂。以赛亚也说：「但我所看顾的，就是虚心痛悔、因我话而战兢的人」（赛六六2，Vg.）。以及：「那至高至上、永远长存名为圣者的如此说：我住在至高至圣的所在，也与心灵痛悔谦卑的人同居；要使谦卑人的灵苏醒，也使痛悔人的心苏醒」（赛五七15，Vg.）。

在圣经上「痛悔」这词指的是内心的伤口，使得扑倒在地的人无法再起来。你若希望神照祂的判断将你与谦卑人一同高举[ix]，你就当虚心痛悔。你若没有这样的心，至终神也必以祂全能的手使你降为卑。

7.基督呼召罪人而不是义人

[b]并且，我们至高的主人，不但用言语也用比喻描述真谦卑。祂用的比喻是：「税史远远的站着，连举目望天也不敢，只捶着胸说：『神啊，开恩可怜我这个罪人！』」（路十八13 p.）。我们不要误以为这是假冒为善的谦卑：他不敢举目望天或亲近神，并捶着胸承认自己是罪人。这反而是他出自内心的表现。主将法利赛人与这人作比较，法利赛人感谢神因他不像别人勒索、不义、奸淫，并一个礼拜禁食两次，凡他所得的都捐上十分之一（路十八11－12）。他虽然公开承认他的义是神所赐的；但因他以自己的义为傲，所以神不喜悦甚至憎恶他。税吏因承认自己的罪而被神称为义（路十八14）。可见，我们的自卑在神面前有多蒙悦纳。这就证明除非人从心里除掉一切对自我的价值，否则不可能投靠神的怜悯。只要他继续相信他的自我价值，就会拦阻神的怜悯。当父神差派基督降世时，祂所交付基督的使命就进一步的证明这点：「叫我传好信息给谦卑的人，差遣我医好伤心的人，报告被掳的得释放，被囚的出监牢……安慰一切悲哀的人，赐华冠与锡安悲哀的人，代替灰尘；喜乐油代替悲哀；赞美衣代替忧伤之灵」（赛六一1－3 p.）。据此，基督只邀请劳苦、担重担的人分享祂的慈爱（太十一28）。主也在另一处说：「我来本不是召义人，乃是召罪人」（太九13）。

8.在神面前骄傲和自我满足拦阻人就近基督

[e]因此，我们若想顺应基督的呼召，就当弃绝一切的骄傲和自我满足！骄傲来自于愚昧地相信自己的义，就是人在神面前以为自己有可夸的功劳。即使人没有主动的相信自己的功劳，在他心里还是有够多的自我满足。许多罪人因沉醉于罪中之乐，根本不考虑到神的审判，反而茫茫然不寻求神所提供的怜悯。这懒惰就如自信一样都要被弃绝，

好使我们毫无拦阻的来就基督，并因自己的虚空和饥饿，领受基督丰盛的恩惠。[a]因为，除非我们真正怀疑自己，否则我们就不会信靠主；除非我们的心感到痛悔，我们就永不会仰望主；除非我们感到绝望，我们就不会领受主的安慰。

[b(a)]所以，除非我们完全弃绝自己并依靠我们所确信之神的良善，否则我们的心就尚未准备好接受神的恩典——就如奥古斯丁说：「我们忘记自己的功劳，才会接受基督的恩赐。」[ix] [e]因为，若神要求我们先有功劳祂才祝福我们，我们就永远不可能得到祂的祝福。伯尔拿也完全同意这立场。他巧妙地将骄傲的人比喻为不忠心的仆人。他们将任何最小的好处都视为自己的功劳，错误的将神的恩典归在自己的劳力之下，就如一座墙称从窗外射入的光是自己所产生的那样[ix]。[b]总而言之，我们应当视此为简要、一般和确实的原则：惟有弃绝一切表面上虚妄之义（我说的不是真义，因人没有义）的人，才是预备领受神的怜悯。因为，人越自我满足，就越拦阻自己蒙神的恩惠。

[ix] “logomaci,a.”

[ix]这句话在拉丁文版本里是在 1559 年加上的。这话与 Sadoleto 在 1539 年三月 18 日写给日内瓦长官的信有关联。加尔文九月一日回信给他。Sadoleto 在他的信中问：宗教改革的门徒怎能在最后审判之日在极可畏之神的审判台前为自己的行为解释。加尔文给他极具说服力的答复。See OS I. 451, 480–486; tr. Calvin, *Tracts* I. 16, 55 ff.; LCC XXII. 246–250.

[ix] 参阅 I. 1. 2.

[ix] 奥古斯丁，*Against Two Letters of the Pelagians* III. 5. 15 (MPL 44. 599; tr. NPNF V. 409).

[ix] *“Turbatur . . . non perturbabitur.”*

[ix] Bernard, *On the Psalm, He That Dwelleth* (Psalm 91) 15. 5 (MPL 183. 246); *Sermons on the Song of Songs* 61. 3; 13. 4; lxviii. 6 (MPL 183. 1072, 836, 1111; tr. Eales, *Life and Works of St. Bernard* IV. 367, 69, 424 f.).

[ix] 参阅 I. 1. 2; I. 5. 3, 10; II. 8. 1; III. 13.3。

[ix] 参阅 Cochlaeus, *De libero arbitrio hominis* (1525), fo. O 7a: *“Non sumus natura impii.”*（我们作两足的受造物或抬头走路并不是罪……罪与大自然不一致。）

[ix] 参阅 II. 1. 2; II. 2. 11, note 49.

[ix] 奥古斯丁，*Sermons* clxxiv. 2 (MPL 38. 941; tr. LF Sermons II. 891 f.).

[ix] Bernard, *Sermons on the Song of Songs* 13. 5 (MPL 183. 836; tr. Eales, *op. cit.,* IV.

[e]第十三章
白白称义有两件值得我们留意的事

1.称义荣耀神的尊荣；启示荣耀祂的公正

[b]在此我们要特别留意两件事：即在称义上神的荣耀并不受损，也毫无玷污[ix]，并且我们的良心在面对神的审判

时坦然无惧。

圣经不断和迫切地劝勉我们，在称义上将一切的荣耀都归给神[ix]。使徒保罗也向我们证明，神在基督里赏赐我们义的目的是「要显明神的义」（罗三25）。然而，神也立刻接着告诉我们，祂向我们显明自己的义是要：「使人知道祂自己为义，也称信耶稣的人为义」（罗三26 p.，cf. Vg.）。由此可见，除非我们承认神是惟一义的那一位，并祂将义白白赐给完全不应得的人，否则我们就仍不了解神的义。因这缘故，神喜悦「塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下」（罗三19 p.）。因为，只要人在心里仍有任何可夸的，他就至少在某种程度上窃取神的荣耀。因此，神在以西结书中教导我们，当人承认自己的罪，就是将荣耀归给神。神说：「你们在那里要追念玷污自己的行动作为，又要因所做的一切恶事厌恶自己」（结二十43，Vg.）。「我为我名的缘故，不照着你们的恶行和你们的坏事待你们；你们就知道我是耶和华」（二十44，Vg.）。

若以上都是对于认识神不可少的教导——即因深知自己的罪孽而感到懊悔，并思想到神恩待我们这完全不配的人——那我们为何仍企图夺去（虽然这成为自己极大的伤害）我们因神白白的恩典所欠神丝毫的感谢呢？与此相似，当杰里迈亚宣告：「智慧人不要因他的智慧夸口，勇士不要因他的勇力夸口，财主不要因他的财物夸口。夸口的却因他有聪明，认识我是耶和华」（耶九23－24，cf. Vg.）时，难道祂不是在暗示当人因自己夸口时，他的夸口就在窃取神的荣耀吗？[e]的确，保罗引用这经文教导我们救恩的各部份都在乎基督，使得任何夸口的人都要指着主夸口（林前一31，Vg.；cf. 耶九24）。他的意思是：不论任何人以为自己有所可夸的，都是与神为敌，也是窃取神的荣耀。

2.因自己的义夸口的人在窃取神的荣耀

[b]综上所述：除非我们完全弃绝荣耀自己，否则我们无法真正的荣耀神。另一方面，我们必须以此为普遍的原则：夸耀自己的夸口敌对神。[b(a)]事实上，保罗教导惟有当世人一切自夸的根据被夺去时，他们才开始真正顺服神（cf. 罗三19）。[b]因此，当以赛亚宣告以色列人称义完全在于神时，他接着说一切的「赞美」也要归给祂（赛四五25，Vg.；cf. 赛四五25，EV）。他就如在说，神称自己的选民为义的目的是叫他们惟独因神夸口。他也在前一节经文中教导我们应当如何因神的缘故夸口：即，我们应当宣誓自己的义行和力量都在神里面（赛四五 24）。我们要在此留意，神所要求的不仅仅是一般的承认，而是要我们在祂面前宣誓，免得我们将此当作虚假谦卑的形式。而且，也不要有任何人误以为只要他不是自高自大地自称为义，就不算是因自己夸口。因为这样的误解只会导致自信，而自信只会产生自夸。

所以，在一切有关义的讨论上我们必须牢记这点：义所应得的称赞都要完全归给神，因为就如保罗所宣告神将自己的恩典丰盛的赏赐我们：「使人知道祂自己为义，也称信耶稣的人为义」（罗三26，Vg.），是要显明祂自己的义。所以，在另一处经文中当保罗宣告主赐给我们救恩是要「使祂荣耀的恩典得着称赞」（弗一6）后，他接着覆述：「你们得救是本乎恩……这乃是神所赐的，也不是出于行为，免得有人自夸」（弗二8－9 p.）。[e]并且，当彼得教导神呼召我们享有救恩的盼望是要「叫我们宣扬那召我们出黑暗入奇妙光明者的美德」（彼前二9 p.）时，他的目的无疑是要信徒因在心中惟独称颂神而除掉一切肉体上的骄傲。[b]总之，只要人以为自己有丝毫的义就是亵渎神，因他所归给自己的义夺去神荣耀的义。

3.相信自己的义无法使良心得平安

[b]我们若问人的良心如何在神面前得平安，惟一的答案是：神将我们完全不应得的义白白的赐给我们。我们应当牢记所罗门所问的这问题：「谁能说，我洁净了我的心，我脱净了我的罪？」（箴二十9）。的确，没有任何人不是曾经陷入无限的污秽中！连最完全的人只要聆听自己的良心[ix]并鉴察自己的行为，结果会是如何呢？难道他会完全安心，就如他与神完全和睦，而不是良心受折磨，因为若他的行为受审，他的良心也必定他自己的罪。或良心仰望神，而在神的审判台前拥有确实的平安，或被地狱的恐怖所恐吓。所以在谈到义时，除非我们有足以使我们在神的审判台前站立得住的义，否则一切都是徒然的。当我们拥有能使我们在神面前坦然无惧地受审的义时，我们才能确知我们的义不是虚假的。[b(a)]保罗之所以那么强调从信而来的义不是没有理由。我宁可引用保罗的话，也不要用自己的解释。[a]「若是属乎律法的人才得为后嗣，信就归于虚空，应许也就废弃了」（罗四14，cf. Vg.）。他先推断若神赐给我们义的应许是依靠人的功劳或遵守律法，那么信心就不是信心了。若是这样，就没有人能信靠这应许，因为谁都不能在自己的心里确信他已满足了神的律法，因为从来没有人靠自己的行为满足过这律法。我们无须外来的证据来证明这一点，只要每一个人诚实地省察自己，就有充分的证据。

[e]这就证明人的假冒为善使人落入多深的深渊。他们自信的恭维自己，甚至毫不犹豫地以自己的自我奉承向神的审判挑战，就如神无法判他们有罪。然而诚实省察自己的信徒心里却极大的受折磨。[a]首先若众人自我省察，大家都会怀疑自己，并且到最后感到绝望，因他会发现他自己欠何等沉重的债，并同时发现自己的行为远不如神的要求。他的自信就会受压制，甚至消失了。因有信心的人不怀疑、不改变、不受环境的影响、不犹豫、彷徨或动摇——最后，信心也不会绝望！信心反而等于以不断的确信刚强自己的心，信心也有安息之处和脚踏之地（cf. 林前二5；林后十三4）。

4.相信自己的义也使神的应许落空

[b(a)]保罗也接着强调另一个重点：靠自己的义也使神的应许落空。[b]因若应许的应验靠人的功劳，那我们要到何时才算应得神的祝福呢？[b(a)]其实，这第二个重点就是第一个重点的结论：神的应许惟有在信靠基督之人的身上才得以应验。所以，若人没有信心，应许就落空了。因此，信徒的基业本乎信好证明神的应许属乎恩。因为惟独相信神怜悯的信心才是真信心，因为怜悯和真理是密不可分的。因为神都信实的应验一切出于祂怜悯的应许。戴维在他根据神的话语为自己求告救恩之前，首先宣告这应许出自神的怜悯。「求祢照着应许仆人的话，以慈爱安慰我」（诗一一九76；cf. 诗一一八，Vg.）。这是正确的祷告，因为神给我们任何的应许都是惟独出于祂自己的怜悯。[a]所以，我们一切的盼望都必须建立在这真理之上，也不要理会自己的行为，或相信这些行为能帮助我们称义。

[c]这教导并非是我新创的，奥古斯丁（Augustine）也有同样的教导。他说：「基督在祂仆人的身上将作王直到永远。这是神的应许；耶和华如此说；若这还不够，神也曾亲自为此起誓。因此，既然神的应许不因人的功劳乃因神的怜悯才得以应验，那任何人都没有理由犹豫宣告他所不可能怀疑的事。」[ix] 伯尔拿（Bernard）也同样教导：「基督的门徒问祂：『这样谁能得救呢？』然而，基督回答：『在人这是不能的，在神凡事都能』（太十九25－26 p.）。这就是我们信心的根基；也是我们惟一的安慰；是我们拥有盼望惟一的理由。我们确信基督的能力，但祂的意愿如何呢？『或是爱，或是恨，都在他们的前面，人不能知道』（传九1，Vg.）『谁知道主的心？谁作过他的谋

士呢？』（罗十一34；cf. 赛四十13）。显然，我们在此需要信心的帮助；真理要协助我们。圣灵必须向我们见证父神心里隐藏的旨意，并且圣灵的这见证能说服我们自己是神的儿女（罗八16）。而且圣灵说服我们的方式是藉信心白白的呼召我们和称我们为义。这就是神从祂永远的预定到将来的荣耀为自己的选民所安排必经的过程。」[ix]

[b]我们要作一个简短的结论：圣经记载除非人以良心的确信领受神的应许，这些应许就不会在人身上得应验。哪里有人的疑惑或怀疑，神的应许就在那里落空。此外，圣经也宣告神的应许若依靠人的行为就必摇动。所以，或者我们没有义，或者我们所拥有的义完全不在乎行为，惟独建立在信心之上，[b(a)]因为信心使人留心听神的道并不凭眼见——即信心使我们完全相信神的应许并怀疑我们一切的自我价值或功劳。[b]撒迦利亚著名的预言就在这真理上得以应验：当神除掉这地的罪孽：「各人要请邻舍坐在葡萄树和无花果树下」（亚三9－10）。先知在此暗示除非信徒蒙赦罪，就不可能享受真平安。[e]我们要明白先知所教导的这类推之比喻：当他们谈论基督的国度时，他们用神外在的福份预表属灵的福份。所以基督被称为「和平的君」（赛九6）以及「我们的和睦」（弗二14），因祂除掉我们一切良心的搅扰。我们若问祂是用何方法，答案是那平息神忿怒的献祭。因若任何人不确信基督所担当神忿怒的挽回祭平息了神的忿怒，他仍会不断战兢。简言之，我们必须惟独在基督我们的救赎者所受的苦难当中寻找平安[ix]。

5.惟有对神白白恩典的信心才能赏赐人良心的平安和祷告中的喜乐

[e]然而我无须采用模糊不清的见证。保罗经常教导，除非人确信自己「以信称义」，否则他的良心不可能获得平安或喜乐（罗五1 ）。同时他也宣告这确据的来源：这确据是在「圣灵将神的爱浇灌在我们心里」的时候而有的（罗五5）。这就如说除非自己确信蒙神喜悦，否则我们的灵魂得不到平安。因此，他也在另一处经文中代表一切敬虔的人宣告：「谁能使我们与在基督里之神的爱隔绝呢？」（罗八35，39，conflated）。因为除非我们抵达这港口，否则连最微小的声音都会使我们感到害怕，但只要神向我们证明祂是我们的牧者，即使我们行过死荫的幽谷也不怕遭害（cf. 诗二三1，4）。所以，那些唠叨人以信称义是因为人在重生之后过圣洁的生活[ix]的人，从来没有尝过恩典的甜味[ix]，即相信神喜悦他们。他们的这观点也证明他们与土耳其人和其它外邦的国民一样不晓得如何向神祷告。因为，就如保罗所教导的，除非信心呼求并思想父那最甘甜的名[ix]——事实上，除非信心迫使开口坦然无惧的呼叫：「阿爸，父！」，否则我们的信心是虚假的（加四6；罗八15）。他在别另一处更清楚的教导这一点：「我们因信耶稣，就在祂里面放胆无惧，笃信不疑地来到神面前」（弗三12 p.）。这确据不是藉重生或成圣而来，因我们的成圣在今世总是不完全，所以我们仍会怀疑。总之，我们的结论是：信徒当确信，他们对那天上国度基业的盼望惟一的根基是因稼接在基督里，神就白白的称他们为义。因为就称义而言，信心完全是被动的。因为信心不提供我们任何能使我们重新蒙神悦纳的事，反而是从基督那里领受我们一切所缺乏的。

[ix] *"Sarta tecta"* 字面的意思是「补好了」，Plautus 以同样的意义用过这一词；*Trinummus* 317 (LCL Plautus V. 126)。

[ix] 参阅 III. 4. 9, note 19.

[ix] 参阅 III. 4. 27; III. 12. 5，脚注 7。

[ix] 奥古斯丁，*Psalms,* Psalm 88. 1. 5 (MPL 37. 1123; tr. LF *Psalms* IV. 243 f.).

[ix] Bernard, *Sermon on the Dedication of a Church* 5. 6 (MPL 183. 523; tr. St. *Bernard's Sermons for the Seasons*, by a priest of Mount Melleray, II. 424).

[ix]加尔文在这里暗示指控阿西安得对称义的教导。CL III. 11. 5，脚注 5。

[ix]这也是指阿西安得说的；参阅 III. 11. 6，脚注 13。

[ix] *“Gratiae dulcedinem.”*

[ix] *“Suavissimum illud patris nomen.”* 参阅 I. 14. 2, 22; III. 20. 36–38.

[e]第十四章

称义的起始和不间断的过程

（人生来死在罪恶之中并因此需要救赎，1–6）

1.就称义而言有四种不同的人+

[b]为了更清楚明白这教导，我们要查考人在一生中所能获得的义如何；人可能落入四种不同的光景之一。人或（1）对神完全无知，陷入偶像崇拜中，或（2）虽然领受过圣礼，却因不洁净的生活，虽然口里承认神，却在自己的行为上否认祂。他们是有名无实的信徒；或（3）他们是假冒为善的人并以虚空的见证隐藏自己邪恶的心，或（4）因被神的灵重生，一生中所最在乎的是过圣洁的生活。

[a]首先，若神按照人与生俱来的本性审判他们，从头顶到脚掌，神在他们里面找不到任何的良善，[b(a)]除非我们指控圣经向我们说谎。因圣经用这样的称号描述一切亚当之子：他们是邪恶，顽梗的人（耶十七9）；人从小时心里思想的尽都是恶（创八21）；「人的意念是虚妄的」（诗九四11，cf. Comm.）；「他们眼中不怕神」（cf. 出二十20）；「没有明白的，没有寻求神的」（诗十四2）。[a]简言之，他们属乎血气（创六3）。属乎血气包括保罗以下所列举的一切：「奸淫、污秽、邪荡、拜偶像、邪术、仇恨、争竞、嫉恨、恼怒、结党、纷争、异端、嫉妒、醉酒、荒诞和一切所能想象得到的污秽和可憎恶的事」（加五19–21，cf. Vg.）。这就是他们所夸耀的自己的价值！

[b]然而，若他们当中有任何人在道德上与众不同，在人看来是圣洁的人，但我们因深知道神完全不在乎外貌，所以我们若想知道这些行为是否有任何使人称义的价值，就必须究察这些行为的动机。我们必须详细究察这些行为来自怎样的心态。虽然这问题广泛到能讨论很久，但既因我们能在几句话之内就描述清楚，所以我要用最简洁的方式谈论之。

*2.非信徒的美德是神所赐的**

[b]首先，我并不否认非信徒所有的才能都是神所赐给他们的[ix]。我也不否认众所周知的事，而大胆的说提图斯（Titus）和图雷真（Trajan）的公正、节制和公平与卡利古拉（Caligula）、尼罗（Nero）和图密善（Domitian）的癫狂、不节制和暴力没有两样。或说提比略（Tiberius）淫荡的私欲与维斯帕先（Vespasian）的自制是一样的，或说无政府状态与有法律的国家是一样的。因为义和不义的差别大到连在表面上的义行和恶行都看得出来。我们若不分辨以上的差别，世界怎能有任何顺序呢？所以，神不但把可尊荣和邪恶行为的差别刻在每一个人的心中，也借着祂的护理肯定这事实。因我们可以看见神将许多今生的祝福赐给在社会上推动美德的人。这并不是因为外在美德的形象值得神任何的祝福；反而因为既然神暂时奖赏拥有外在、虚假善行的人，就证明他何等喜爱真正的义行。因

此结论就如我们以上所说的：即这一切的美德——或换言之，美德的形象——都是神的恩赐，因为没有任何可称赞的事不是来自神。

*3.没有真信心就没有真美德**

[b]然而，奥古斯丁（Augustine）所说的还是没有错：一切与独一真神信仰疏远的人不管他们在道德上有多被人称赞，他们不但不应得奖赏，反而所应得的是惩罚，因他们以心里的不洁污秽神的善行，因他们虽然在公义、自制、友情、节制、勇气和智慧上作为神保守社会的器皿，但他们却败坏地行出这些善行。他们被限制不做恶并不是因他们热心为善的缘故，而是因为野心，自爱，或另一个邪恶的动机。所以，既然人藉心里的不洁就如从泉源的源头败坏这些善行，我们就不应当视此为美德，就如经常被人所误会为美德的恶行不应该视为是美德一样。简言之，只要我们记住一切善行的目的——即事奉神——则任何拥有另一个动机的行为就已经丧失了「善」这一词的意义。因他们没有仰望神出于祂的智慧所设立的目的，所以他们所行的一切，虽然看来是好事，却是出于邪恶的动机因此是罪。[c]奥古斯丁因此推断法布里齐乌斯（Fabricius）、西庇阿（Scipio）和加图（Cato）都在他们的善行上犯了罪，因他们既然缺乏信心的亮光，所以在他们一切的行为上就没有他们所该有的动机。因此，他们没有真正的义行，因为真正的义行不是以行为乃是以动机来衡量[ix]。

4.没有基督就没有真圣洁

[b]此外，若使徒约翰所说的没错，即没有神儿子的人就没有生命（约壹五12），[a]那么，那些不在基督里的人，不管他们的身份如何，不管他们做什么，他们一生都是在忙碌自己的灭亡，至终神将判他们永死。[c]奥古斯丁所说的这话也与此相似：「我们的信仰并不是以行为之律，乃是以信心之律区别义人和不义的人，因为若没有信心，人所以为的善行便成恶行。」[ix] [b]他在另一处巧妙的解释也有同样的涵义，他把这种人的热忱比喻成参加赛跑而迷路的人。因为已离开真道的人越努力往前跑，就离目的地越远，也变得越可怜。因此，奥古斯丁说：在真道上跛脚远比在真道之外奔跑来得好[ix]。最后，人与基督没有交通，就不会成圣。显然，这些人是坏树；他们能结出在人眼中看为美，甚至吃起来甜蜜的果子，实际上却是坏果子。由此可见，若人没有藉信心与神和好，则他一切所想的、所计划的，或所行的，都是被咒诅的，不但无法被称为义，反而值得被灭亡。然而，我们为何仍在这事上辩论，就如这是可怀疑的事，虽然使徒早已证明「人非有信，就不能得神的喜悦」（来十一6）。

5.神所悦纳的义并非来自行为，不管是多好的行为，乃是来自恩典

[b]我们若将神的恩典与人与生俱来的光景作比较，就更能证明这事实。因为，圣经多处都宣告：在人身上没有任何能吸引神的爱的，反而是神先白白的恩待人。死人能做什么使自己获得生命呢？但当神光照人使人认识祂时，圣经描述这是叫人从死里复活（约五25），叫人成为新造的人（林后五17）。在这比喻上，神对人的慷慨常常受称赞，尤其是保罗，他说：「神既有丰富的怜悯，因祂爱我们的大爱，当我们死在过犯中的时候，便叫我们与基督一同活过来」（弗二4－5）。他在另一处说亚伯拉罕是神对信徒一般呼召的代表，他说：「那叫死人复活，使无变为有的神」（罗四17，cf. Vg.）。我们既然是虚无，难道我们能做什么吗？在约伯记中，神用以下的话勒住人的傲慢：「谁先给我什么，使我偿还呢？天下万物都是我的」（伯四一11 p.；四一2，Vg.）。保罗在解释这话（罗十一35）时，总结说：除了我们的需要和虚空这些羞耻之外，我们不要以为我们有什么可献给神的。

因此，在我们以上所引用的经文中[ix]，为了证明我们惟独藉神的恩典，而不是因自己的行为获得救恩的盼望（cf. 弗二8－9），保罗说：「我们原是祂的工作在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的」（弗二10，cf. Vg.）。他就如在说：「谁能在神面前因自己义夸口？因为，我们行善的能力是来自重生，既然我们行善的能力来自神创造之工，那我们能行善与想从石头中挤出油来一样是不可能的。如此可耻之人居然以为自己仍有任何可夸的，这是不可思议的。我们要因此同意神伟大的仆人保罗所说的这话：「神救了我们以圣召召我们，不是按自己的行为，乃是按祂的旨意和恩典」（提后一9 p.），并「到了神——我们救主的恩慈和祂向人所施的慈爱显明的时候，祂便救了我们；并不是因我们自己所行的义，乃是照祂的怜悯……好叫我们因祂的恩得称为义，可以凭着永生的盼望成为后嗣」（多三4－5，7）。这经文告诉我们，直等到人惟独藉神的怜悯重生获得永生的盼望，否则人不会有丝毫义行，因为，若因行律法在任何程度上能使我们称义，那称义是本乎恩就是谎言。显然，当保罗宣告人是白白地被称义时，这并不是因为他是健忘的人，因为他在另一处经文中证明称义若在乎行为，恩典就不是恩典了（罗十一6）。而且，当基督说祂「本来不是召义人，乃是召罪人」（太九13）时，难道不就是这个意思吗？既然神只接受罪人，我们为何想以伪装的义进祂的国呢？

6.人在称义上毫无参与

[b]我常常想到当我努力的想解释神的怜悯时，我是否在得罪神的怜悯，就如神的怜悯是模糊、不确定的。然而，既因我们顽梗不化，除非我们被迫使，否则我们不会将神所应得的荣耀归给祂，所以，目前我必须继续谈这主题。既然圣经对这主题的教导很清楚，我就要引用神的话，而不是靠自己的解释。当以赛亚描述人类普遍性的堕落之后，他极巧妙的解释神拯救人的次序：「那时，耶和华看见没有公平，甚不喜悦。祂见无人拯救，无人代求，甚为诧异，就用自己的膀臂施行拯救，以公义扶持自己」（赛五九15－16 p.）。若先知所说的是真的，即：没有人帮助神施行拯救，那么我们的义行在哪里呢？另一位先知在描述神使罪人与自己和好时，同样说：「我必聘你永远归我为妻，以仁义、公平、慈爱、怜悯聘你归我……我必对他说，素不蒙怜悯的，我必怜悯」（何二19，23 p.）。这样的恩约[ix]，既因它是我们刚开始与神联合时所立的约，就完全依靠神的怜悯，这就证明人的义毫无参与。

我也想问那些以为人在神面前能求自己的功劳为义的人，他们是否认为除了神所悦纳的义之外，另外还有一种义。若这样认为表示人的癫狂，那么神的仇敌既因神拒绝他们和他们一切的行为，就更不可能行出神所悦纳的事。神的真理见证：所有的人除非被称义和被接到神慈爱的怀中，否则都是至死敌对神的大仇敌（cf. 罗五10；西一21）。若称义是我们爱神的起头，那难道我们在爱神之前有任何义行吗？为了除掉这极为有害的傲慢，使徒约翰忠心的提醒我们：不是我们先爱神（约壹四10）。神也在更早的时候藉祂的先知同样教导我们：「我必甘心爱他们；因为我的怒气向他们转消」（何十四4 p.）。若神是自愿爱我们，那这爱就不是我们的行为所引起的。

大多数人无知地以为这经文的涵义只是，没有人值得基督为他完成救赎的事工，然而在他获得救恩时，自己的行为有所参与[ix]。其实，无论基督用什么方式救赎我们，除非我们藉父神的呼召与基督联合，我们就都是黑暗和死亡的后嗣以及上帝的仇敌。因保罗教导我们，除非圣灵运用基督的血洁净我们的不义，否则我们仍旧是污秽的（林前六11）。彼得以同样的意义宣告：信徒是「借着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督，又蒙祂血所撒的人」（彼前一2）。神既因藉圣灵用基督的血洗净我们，我们就不要以为在这之前自己不是在基督之外的罪人。因此，这是无庸置疑的事实：我们救恩的起始是某种死里复活，[c]因当神为自己的缘故使我们蒙恩得以信服基督（腓一29）时，我

们就在这时候开始出死入生。

（假冒为善者以及有名无实的基督徒都在神的咒诅之下，7–8）

7.义是关乎内心的！+

[b]这光景包括一切以上所描述的第二和第三种人[ix]。因为良心的不洁证明这两种人都是未曾被圣灵重生的人。另一方面，他们没有重生也证明他们没有信心。也证明他们未曾与神好，未曾被神称为义。因为这两个福份惟独是信心所带来的。难道与神疏远的罪人能行出任何不是神所憎恶的事吗？一切不敬虔的人，特别是所有假冒为善的人，都因这愚昧的自信而自高自大，因为即使他们承认自己的心充满罪恶，但他们仍相信只要有任何表面上的好行为，神就不会拒绝他们。这就导致那极为有害的谬论:即使人深信自己的心是邪恶、败坏的，却不承认自己毫无义行。甚至当他们因无法否认而承认自己的不义时，仍旧宣称自己有义。

神藉先知奇妙的反驳这骄傲的谬论，神说：「你要向祭司问律法，说：『若有人用衣襟兜圣肉，这衣襟挨着饼……或别的食物，便算为圣吗？』祭司说：『不算为圣。』哈该又说：『若有人摸着这些物的哪一样，这物算污秽吗？』祭司说：『必算污秽。』于是哈该说：『耶和华说:这民这国在我面前也是如此；他们手下的各样工作都是如此；他们在坛上所献的也是如此』」（该二11－14 p.）。但愿我们能相信或记住这真理！因为没有任何人，不管自己的一生有多邪恶，都能被说服神在此清楚的宣告。邪恶的人一旦尽任何律法上的本分，他就毫不疑惑神必称之为义；然而，神所宣告的是，除非人心先完全被洁净，否则人无法行义。祂也宣告罪人一切的行为都已被不洁的心所污秽。所以，人不可再将神亲自称为污秽的行为视为义行，而且祂在这经文中已恰当地证明这点！或许有人会说人行神所吩咐的必是圣洁的。然而先知说：当恶人行神圣洁的律法时，反而污秽了神的律法。因为，当污秽的手触摸圣物时，圣物就被玷污。

8.人和他的行为

[b]神在以赛亚书中一样奇妙的教导说：「你们不要再献虚浮的供物。香品是我所憎恶的……你们的月朔和节期，我心里恨恶，我都以为麻烦；我担当，便不耐烦。你们举手祷告，我必遮眼不看；就是你们多多地祈祷，我也不听。你们的手都满了杀人的血。你们要洗濯、自洁，从我眼前除掉你们的恶行……」（赛一13－16 p.；cf. 五八1－5）。难道这表示神憎恶人遵守祂的律法吗？断乎不是，神绝不轻看人以敬畏的心遵守祂的律法。但人若不敬畏神，则他向神所献上的一切不但是虚无的也是神视为可憎恶和污秽的。

就任凭假冒为善之人心仍怀着邪恶，企图靠自己的行为讨神喜悦！他们不过将越来越激怒神。 因为「恶人献祭，为耶和华所憎恶；正直人祈祷，为祂所喜悦」（箴十五8 p.）。因此，我们应当毫不怀疑就连对圣经有一般了解的人也相信的事，即，就未重生之人而言，他们最卓越的行为在神面前不但不是义行反而是恶行。

所以，人无法靠自己的行为讨神喜悦的教导是对的。只有在人讨神喜悦之后，他的行为才能蒙神悦纳[ix]。我们必须对圣经教导的次序忠心。摩西说：「耶和华看中了埃布尔和他的供物」（创四4）。可见，神先喜悦人，才悦纳人的行为。因此，人心必须先被洁净，我们的行为才能蒙神悦纳。杰里迈亚告诉我们耶和华的眼目看顾诚实（耶五3）。[b]这是永不改变的真理。而且，圣灵藉彼得的口宣告：惟独信心才能洁净人心（徒十五9）。由此可见，行善

的根基就是又真又活的信心。

（一切重生的人都是惟独以信称义，9–11）

9.此外，连真信徒都无法靠自己行善

[b]我们现在要考虑以上的第四种人拥有怎样的义。我们承认当神藉基督的义使我们与祂自己和好，并以白白的赦罪称我们为义时，祂的慈爱也伴随着祂的怜悯，以致神借着祂的圣灵居住在我们里面，我们也借着神的大能一天比一天更治死肉体的私欲；神以此使我们成圣[ix]，使我们分别为圣，训练我们能遵守祂的律法。结果是我们最大的渴望是要遵守神的旨意并在万事上惟独荣耀祂[ix]。

然而，我们虽然靠圣灵的引领行神的道路，免得我们忘记自己是怎样的人而开始骄傲，神把我们从前不洁的一些部份留在我们心里使我们谦卑。[b]圣经说：「时常行善而不犯罪的义人，世上实在没有」（传七20，Vg.；cf. 王上八46）。既然如此，人的行为怎能使人称义呢？[a]人所能行出来最圣洁的善行仍被他肉体的不洁所玷污，并有渣滓混合在内。[b]让一位神圣洁的仆人从他的一生中选出他所认为最卓越的行为。并请他从各个角度思考这行为。无疑，他将发现连这行为也有肉体污秽的玷污，因我们行善总是不够热心，肉体的软弱拦阻我们快速奔跑。虽然圣徒行为上的玷污是微小的污点，但难道这些瑕疵不会得罪神吗？因为在神面前就连星星都不洁净（伯二五5）。众圣徒连对自己最好的行为都感到羞耻。

10.自以为义的人尚未了解律法严厉的要求

[a]即使我们能行出某种完全纯洁的行为，但就如先知所说，只要我们犯某一个罪，这罪就足以抹去那纯洁的行为（结十八24）。雅各布也说：「凡遵守全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条」（雅二10 p.）。既然这必死的身体总不洁净并在罪恶之下，而我们所行的善又被我们的罪所破坏，在神面前站立不住，我们怎能被神称为义。

简言之，当我们考虑何为义行时，我们所当思考的并不是这行为本身，而是神诫命的要求。我们若寻求律法上的义，我们不但没有一个行为能完全蒙神悦纳，更何况神所要求我们的是不断的遵守祂的每一条律法。因此，神绝不会以祂从前一次对我们的赦免称我们为义，并在祂赦免我们以前的过错之后，要求我们因行律法称义（虽然许多愚昧的人如此认为）[ix]；因这等于是赐给我们虚假的盼望、嘲笑和玩弄我们。既然我们在今世无法达到完美的地步，并且律法宣告一切不遵行律法到完美程度的人将受审和灭亡，所以，律法总是有指控、定我们罪的根据，除非神的怜悯进来，并以不断的赦罪一直判我们无罪。因此，我在一开始所说的话是个永恒的原侧[ix]：神若以我们的价值审判我们，则我们一切的计划和行为都应得灭亡。

11.信徒的义总是出于信心

[b]我们必须强调这两点：首先，任何敬虔的人一切的行为在神严厉的审判下都值得灭亡；其次，若有人真的有某种完全的行为（其实这是不可能的），这行为将会因这敬虔的人的罪所削弱和玷污。

[c]这就是我们辩论的主要重点[ix]。在人如何开始称义的问题上，我们的立场和较正统的经院神学家们的立场是一致的[ix]：神白白的救罪人脱离定罪的光景，之后藉赦罪称他们为义。只是他们在「称义」的范围之内包括圣灵对人

的重生，使人遵守神的律法。事实上，他们将重生之人的义描述为：人一旦借着信心信靠基督与神和好之后，就在神面前以善行的功劳被算为义[ix]。然而，神却宣告祂算亚伯拉罕的信心为义（罗四3），并不是在亚伯拉罕仍拜偶像时，而是在他过了许多年圣洁的生活之后，神才宣告祂算亚伯拉罕的信心为义。当时亚伯拉罕已经很长一段时间以纯洁的心敬拜神，并无人能在遵守律法上与他相比。然而他的义仍是出于信心。我们根据保罗的教导推断，这义不是出于行为（弗二9）。同样，当先知说：「义人因信得生」（哈二4），这并不是指不敬虔和亵渎神的人说的，虽然神能赐给他们信心而称他们为义，但这句话指的是信徒，神应许他们藉信心得生命。而且保罗十分明确的肯定这教导。他引用戴维的话：「得赦免其过……这人是有福的」（诗三二1；诗三一1，Vg.；罗四7）。我们确实知道戴维指的并不是不敬虔的人而是信徒，并且他自己也是其中一位。他是凭自己的良心说的。所以，称义的福份不是一次性的，而是一生都以信称义。最后，他教导白白与神和好的信息神不只是要我们传扬一两天，而是教会持续不断的责任（林后五18－19）。因此，信徒到死为止所拥有的只是保罗在这经文中所描述的义。因基督总是那叫我们与父神和好的中保；他的死也有永恒的功效：即洁净、除罪、赎罪，也就是祂以完全的顺服遮盖我们所有的罪。并且保罗也不是教导以弗所信徒：我们得救的开始是本乎恩，而是我们得救是本乎恩，「也不是出于行为，免得有人自夸」（弗二8－9）。

（经院神学家对以信称义的异议；对圣徒超过本份之外的功劳（the supererogatory merits of the saints）之解释与反驳，12–21）

12.我们仇敌逃避的方式

[b]经院神学家对此教义的回避是徒然的。他们说：[c(b)]虽然善行的内在的价值不足以使人称义，但它们的伟大的价值在于使人「蒙神悦纳的恩典」（accepting grace）[ix]。因此，他们不得不承认信徒的义总是不完全，所以信徒到死为止都需要因他所不足的善行蒙赦罪；但他们同时也说信徒超过本份之外的功劳[b]足以弥补他的过犯[ix]。

我的答复是：他们所说的「蒙神悦纳的恩典」，所指的是神白白的慈爱，而神以这慈爱在基督里悦纳我们，因祂将基的义归给我们，好让祂能因此视我们为圣洁、无罪的人。[a]因基督的义既是惟一完全的义并因此能在神面前站立得住，所以，这义替我们上法庭，替我们受审。[b(a)]神赐我们这义，并使我们一生靠信心持续不断的蒙赦罪。我们既因被基督的纯洁[a]遮盖，神就不将我们污秽的过犯归给我们，反而将之隐藏就如被埋葬，免得我们在神面前因这些行为受审，直到我们的旧人完全被治死。在那时神的慈爱将接受我们并使我们与第二个亚当一同分享祂幸福的平安。我们要等候主的日子，因为主在那时将赐给我们不朽坏的身体，并接我们进入天国的荣耀（cf. 林前十五45 ff.）。

13.相信超过本份之外功劳的人不了解神严厉的要求和罪的严重性

[b]若以上的教导是正确的，显然，我们一切的行为都无法使我们蒙神悦纳；甚至都无法讨神的喜悦。人穿上基督的义才能讨神喜悦并蒙赦罪。[e]神从未应许我们因我们的善行赐给我们永生的奖赏。祂只是宣告：人若遵行，就必因此活着（利十八5），也因此咒诅一切不常照律法书上所记一切之事去行的人（申二七26；加三10）。这经文就充分反驳对于部份的义的幻想，因为天堂只悦纳行律法到完全程度的义。

[b(a)]他们胡诌圣徒的「超过本份之外功劳」足以弥补我们一切的过错，也一样是错误的[ix]。他们总是又回到他们不得不扬弃的立场上，即人遵守律法到某种程度的人也以这同样的程度在神面前称义。他们无耻地将一切理智之人

所不接受的教义视为是理所当然的。神经常见证：除非人行律法到完全的程度否则就没有义行。当我们发现自己没有义时，我们为了避免完全无法受人称赞——即免得我们将一切的荣耀归给神——我们就以自己的一些好行为为傲，并尝试以其它赎罪的方式补上我们所缺乏的义，这是极端邪恶的行为。

[b]我们以上已驳倒了一切其它赎罪的方式[ix]，所以，我们不应当幻想有其它的赎罪方式。会如此幻想的人根本不明白罪在神面前有多可憎。他们应该早就知道人所有的义行都无法抵掉任何的罪。[a]圣经教导我们，人为了一次的过犯被神弃绝，同时也完全丧失了自救的力量（创三17）。因此，人永不可能赎自己的罪。那些高傲的误以为能赎己罪的人永不能平息神的忿怒，因为神不接受祂敌人的任何行为。神的仇敌就是神决定将他们的罪归在他们自己身上的人。所以，我们的罪必须先遮盖和蒙神赦免，神才会悦纳我们任何的行为。由此可见，神白白的赦免人的罪，人若以为自己能赎罪就是亵渎神。因此我们应当效法使徒保罗的榜样：「忘记背后，努力面前的，向着标竿直跑，要得神在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏」（腓三13－14 p.）。

14.即使我们完全尽本分也不值得被荣耀；虽然这是不可能完全尽到的！

[a]我们若夸耀自己有份外功劳，这与圣经的教导如何一致呢：「你们做完了一切所咐吩的，只当说：『我们是无用的仆人，所做的本是我们应份做的』」（加十七10 p.）？在神面前说话不是要说谎，而是要宣告我们所相信的真理。所以，神要我们真心相信我们所行的任何本分不可能是神所没有吩咐的。[b(a)]这是理所当然的！因为，我们是神的仆人，我们服事神的本分多到即使我们一生在思想和行为上都专心尽本分，也无法做到完全。因此，神所说的这话：「你们做完了一切所吩咐的」，就表示人一切的善行都是应当惟独献给神的。既然我们都远远达不到这目标，我们凭什么以为我们拥有比神所要求我们更多的善行呢？

[b]人若反对说他虽然没有完全尽本分，但他还是尝试做比他所该做的更多[ix]。然而，我们必须毫无疑问的相信这事实：没有任何敬畏神或爱邻舍[ix]的事不是神的律法所吩咐的。而且，若这行为是律法的一部份，我们就不要夸耀地以为神所要求我们的是我们自愿做的。

15.我们所做的一切都是应当献给神的；所以不可能有份外功劳

[b]他们错误的引用保罗的话支持他们的教导。他们说保罗夸口他在哥林多信徒中虽然被允许，却没有坚持自己的权利，也接着说他对他们的服事超过神所要求他的（林前九1 ff.）。但他们应当留意保罗这样说的原因是他不想绊倒软弱的信徒（林前九12）。因为有些邪恶、诡诈的人曾经藉虚假的善行占百姓的便宜，好骗他们接受极为有害的教义并使他们排斥福音。所以，保罗的选择是要基督的福音落在危险中或反对这虚假善行的手段。若对基督而言祂无所谓是否得罪人，那我就承认保罗在这事上有份外的功劳。但若这是神对他仆人智慧地传福音的一个要求，那保罗所做的就是他本分所该做的。最后，若以上所说的仍不具说服力，屈梭多模的这话值得我们留意：「我们一切的财产都与奴隶的财产没有两样，都是属于我们的主人[ix]。基督也藉比喻教导这原则，因祂问当仆人整天在外做工服事我们，回到家里之后难道我们还谢谢他吗？」（路十七7－9）。也许他做了比我们直接要求他所做的更多，但他却仍没有做比奴隶所该做的更多。因为他和他一切的能力都是属于我们的。

至于这些主张超过本份之外功劳的人，他们以为他们能献给神的份外功劳其实是荒谬的。因为他们所献的这些

是神未曾吩咐也是神不悦纳的。当他们在神面前交账时，神也决不接受这些行为。我们只在这意义上接受有份外功劳——即，先知所说的这种行为：「谁向你们讨这些？」（赛一12）。他们也要留意圣经在另一处对这些行为的描述：「你们为何花钱买那不足为食物的呢？用劳碌得来的买那不使人饱足的呢？」（赛五五2）。其实，这些神学家坐在树荫下，轻松的讨论这些问题并不劳碌。但当那至高的法官审判世人时，这毫无根据的立场就将烟消云散。真正应该考虑的并不是我们在神学院里能胡说或讨论的话，而是我们的立场在审判台前是否有根据[ix]。

16.不可依靠行为也不可以行为为荣！

[b]有两种极为有害的思想必须从我们内心根除，我们千万不可倚靠自己行为上的义，也不可以这些行为为荣。

圣经教导我们，人所有的义在神面前都是污秽的，除非这些行为被基督的完美洁净。因此，圣经常常劝我们不可依靠自己的善行。我们的行为只能引发神的报应，除非我们蒙神赦免。如此，我们的行为只能让我们在我们法官的面前就如戴维王寻求怜悯：「求祢不要审问仆人；因为在祢面前，凡活着的人没有一个是义的」（诗一四三2 p.）。然而，当约伯说：「我若行恶，便有了祸；我若为义，也不敢抬头」（伯十五15 p.）时，[e]虽然他所强调的是神至高甚至超过天使的义，但他同时也教导任何必死的世人在神的审判台前都当闭口不言。[b]这句话不但表示约伯自愿屈服神严厉的审判，也表示他自己一切的义行在神面前站立不住。

若我们不再自信，我们一切的自夸也会同时消失。既然人在神面前尚且因自己的义行战兢，那么人的义怎能带给人任何功劳呢？因此，我们要留意以赛亚的这话：「以色列的后裔都必因耶和华得称为义，并要夸耀」（赛四五25 p.）；他在另一处所说的也值得我们留意，即我们是「耶和华所栽的，叫祂得荣耀」（赛六一3 p.）。[b]当人不再相信自己在任何方面有义行，或拒绝以自己的行为夸口时，人的心才得以洁净。然而，以自己的行为夸耀使得愚昧人自高自大，并有虚假的自信，因他们相信自己的救恩根据行为。

17.行为在任何方面都不是圣洁的起因

[b]哲学家说任何事情的结果都在四种不同的起因之内，我们将发现这四种都无法证明行为是救恩的起因。圣经都前后一致的宣告：我们永恒救恩有效的起因[ix]就是天父所赏赐我们的怜悯和白白的慈爱。直接的起因是基督和祂的顺服，因祂藉自己的顺服替我们获得义。至于间接的起因难道不就是信心吗？使徒约翰将这三种起因包括在这句话之内：「神爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生」（约三16）。保罗告诉我们，使人蒙救恩最后的起因就是神的公正和祂的良善，且他在同一处经文中也提到三个不同的起因。他对罗马信徒说：「 世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀；如今却蒙神的恩典」（罗三23－24；cf. 弗一6，cf. Vg.）。这里教导我们救恩的源头：即神以祂白白的怜悯拯救我们。他接着说：「因基督耶稣的救赎」（罗三24）。这就是人称义直接的起因。「凭着人的信」（罗三25 p.），这是间接的起因，即神将基督的义归给我们。之后，他告诉我们最后的起因。他说神为了显明祂的义，说：「使人知道祂自己为义，也称信耶稣的人为义」（罗三26，Vg.）。并且为了证明这义是根据和好的道理，保罗明确的说神赐人基督使人与祂自己和好。他也在以弗所书第一章中教导神完全出于怜悯施恩给我们，这怜悯来自基督的代求，也是借着信心而来，并教导万有的存在都是为了使神荣耀的恩典得着称赞（弗一3－14）。[b]既然保罗教导我们救恩的各部份都在我们之外，我们为何仍依靠自己的行为或以这些行为为荣呢？最痛恨神恩典的人都无法在有效的或最后的起因上与我们争辩，除非他们否认整本圣经的教导。他们错误

的教导直接和间接的起因，就如我们的行为也是一半的起因，而信心和基督的义是另一半的起因[ix]。但圣经也完全反驳这教导，宣告基督既是我们的义又是我们的生命，并且这义的恩赐惟独借着信心而来。

18.信徒思想自己的善行能刚强自己的信心

[b]圣徒经常藉默想自己的被称义和正直刚强自己，甚至有时宣告之。他们从两方面宣告自己的正直：或将自己的善意和罪人的恶意互相比较。他们就深信自己将得胜，不只是因自己的义行，而是因仇敌将被定罪。或他们不是将自己与别人作比较，而是当他们在神面前省察自己时，自己无亏的良心赏赐他们某种程度的安慰和信心。

我们以后将讨论第一方面[ix]。关于第二方面，我们可以简洁的解释这与我们上面所说的[ix]并无冲突：即我们在神面前受审判时，不可在任何方面依靠行为，或以任何的行为为荣。因为当圣徒想到自己蒙救恩的根据时，就完全弃绝自己的行为而惟独仰望神的慈爱。他们不但将神的慈爱视为自己幸福的起始，并深信他们最后得荣耀也是出于神的慈爱。当信徒的良心如此被建立在神的爱上之后，他们思想自己的善行而得安慰，是因为善行证明神居住在他们里面并统治他们。既然，除非人先完全依靠神的怜悯，否则行为完全不可靠，那么我们就不应当视行为与人所依靠的互有冲突。所以，当我们弃绝对行为的依赖时，我们的意思只是：基督徒不可将自己的行为视为对蒙救恩的帮助，而是应当完全依靠神称他为义这白白的应许。但我们却不禁止他用神对他慈爱的证据——即善行来刚强自己的信心。因若当我们思想到神所赏赐我们一切的恩赐时，这些恩赐就如从神的面散发出来的光辉，光照我们仰望那超乎万有慈爱的亮光；善行的恩赐更是如此，因为证明神已将那使我们得儿子名分的圣灵赐给我们了（cf. 罗八15）。

19.善行是神呼召我们的果子

[b]所以，当圣徒因自己无亏良心刚强自己的信心并因此欢喜快乐时，他们只是因神的呼召所带给他们的果子确信自己是神所拣选的儿女。因此，所罗门说：「敬畏耶和华的，大有依靠」（箴十四26），并且圣徒有时为了求神垂听他们的祷告，就使用神对他们的呼召见证他们在神面前正直和单纯的行事为人（cf. 创二四40；王下二十3）。但这事实并不是他们无亏良心的根据，而是这根据的证据。因他们虽然出于敬畏神而行善，但这敬畏不足以成为他们蒙救恩的倚靠。圣徒也知道自己在行善中的正直也不洁地与肉体混杂。但他们仍能将重生的果子视为圣灵居住在他们心里的证据，而刚强他们的心，在一切的需要中等候神的帮助，因为他们在这事上经历到神是他们的父亲。但除非他们确信来自神确实应许的良善，否则他们无法如此推断。因若他们开始以自己的善行衡量神对他们的爱，他们对神的爱的信心必定大大的动摇；因我们若判断自己的善行，虽然它们证明神对我们的爱，但它们的不洁也能使我们感到神对我们的不悦。

[e]总之，善行宣告神对我们的恩惠，而且这些善行与神出于祂的爱称我们为义并无冲突。保罗称这爱为「长阔高深」的爱（弗三18）。这就如保罗在说：不管圣徒已多深入了解救恩，总不能忘记这最基本的神称他们为义之基督的爱，也当默想这爱，因这爱是无限的。」所以，保罗说基督的爱超过我们一切的知识，他也说当我们承认基督对我们的爱有多大时，神一切所充满的，就充满我们（弗三19）。就如在另一处保罗夸耀的说敬虔的人在万事上必得胜，也立刻告诉我们是因为：「靠着爱我们的主」（罗八37 p.）。

20.善行是神的恩赐，因此不是信徒自信的根据

[b]可见，圣徒没有自信地将自己的善行视为自己的功劳，因他们承认这一切是神的恩赐，并帮助他们认出神的慈爱，也是神呼召他们的证据，使他们能确信自己是神的选民[ix]，这也与神在基督里白白赐给他们的义没有冲突，因他们的善行完全依靠这义。奥古斯丁简洁却巧妙的表达这意义：「我不对神说：不要藐视我手所做的 （诗一三八8；cf. 诗一三七8，Vg.）。的确，是我自己的手寻求神（诗七七2；cf. 诗七六3，Vg.）。但我却不称赞我手所做的，因恐怕祢究察我的行为，就将找到比善行更多的恶行。我惟一所要说、所要恳求、所渴望的是：求祢不要藐视祢手所做的；求祢在我的行为上看到祢自己的而不是我的事工。因若祢看到我的事工，我将被定罪。若祢看到自己的事工，祢将加冕之。因我所拥有一切的善行都来自祢。」[ix]他告诉我们他在神面前不以自己的行为夸口的两个原因：因他若有任何善行，他对这些善行毫无参与；其次，也因这些善行充满众多的罪。因此，他的良心所感受到的惧怕和迷惑超过他的确据。所以，他求神留意他的善行惟独是要神在此之上认出祂的呼召之恩而完成祂已开始的事工。

*21.圣经在什么意义上说神因善行祝福人**

[b]圣经教导神因信徒的善行祝福他们与我以上的教导并无冲突：[ix]父神的爱是我们蒙救恩有效的起因，圣子的顺服是直接的起因；圣灵的光照即信心乃是间接的起因；神荣耀的慷慨则是最后的起因[ix]。然而，这一切并不拦阻神将人的行为当作次要的起因。但这是如何解释的呢？即神出于祂的怜悯所预定得永生基业的人，就使他们藉善行获得这基业。在神救恩的计划中祂常将先前发生的视为之后发生之事的起因。这样，祂有时教导永生来自善行，但祂的意思并不是说善行是永生的根基；而是神称祂所拣选的人为义是为了至终使他们得荣耀（罗八30），所以祂常将先前的恩典视为后来恩典的起因。但当神告诉我们主要的起因时，祂说不是我们的行为，而惟独是祂自己的怜悯。保罗对此：「罪的工价乃是死……神的恩赐乃是永生」（罗六23）的教导为何？他为何不将善行与罪互相比较，就如祂将生命与死亡互相比较一样呢？既然祂说罪是死亡的起因，那么祂为何不说善行是生命的起因呢？因若祂这样说是更好的对照。但保罗是想藉这样的比较教导我们真理：即死亡是人所应得的，但生命惟独出于神的怜悯。

简言之，这些经文主要教导的是次序而不是起因。因神恩上加恩，先前之恩是祂后来之恩的起因，使祂仆人一切所需用的都充足。而且祂恩待我们的方式都是要我们相信祂白白的拣选就是祂救恩的源头。因为，神虽然不轻看祂所天天赏赐我们的恩赐，因它们都是出于祂的怜悯，但祂所要我们依靠的是祂白白的恩典，因这是我们惟一蒙救恩的根基；并要我们相信圣灵一切的恩赐也都是来自神对祂选民恩典，免得这些恩赐窃取神的恩典所应得的荣耀。

[ix] 参阅 I. 5. 3, 5; I. 15. 2－4.

[ix] 奥古斯丁，*Against Julian* IV. 3. 16 ff.，21，25－26 (MPL 44. 744 ff.，749 ff.; tr. FC 35. 179 ff.，186 f.，189 f.).

[ix] 奥古斯丁，*Against Two Letters of the Pelagians* III. 5. 14 (MPL 44. 597 f.; tr. NPNF V. 404).

[ix] 奥古斯丁，*Psalms*, Psalm 31. 2. 4 (MPL 36. 259 f.; tr. LF *Psalms* I. 253 f.).

[ix] III. 13. 2.

[ix] *"Foedus."* 参阅 II. 10. 1－5; III. 17. 2; III. 21. 5－7. 加尔文在这里解释他自己对盟约神学（federal theology）的观念。他的观念是受早期神学家的影响而发展的。他也在别处解释他对恩典之约的立场：I. 6. 1; II. 8. 21; II. 10. 7; II. 11. 4, 7, 11; IV. 14. 6。

[ix] 阿奎那，*Summa Theol.* IIIae. cxii. 2; Duns Scotus, *On the Sentences* III. xlx. qu. unica. 8 (*Opera*

omnia XIV. 719.).

[ix]上面的第一段。

[ix] Pseudo-Augustine, *De vera et falsa poenitentia* 15. 30 (MPL 40. 1125); Gregory the Great, *Letters* IX. 122, as quoted in Gratian, *Decreturn* II. 3. 7. 5 (Friedberg I. 527).

[ix] 参阅墨兰顿, *Loci communes*, ed. Engelland, *Melanchthons Werke in Auswahl* II. 1. 145; tr. Hill, p. 245.

[ix] 参阅 Bucer, *In quatuor Evangelia enarrationes* (1536, p. 122; 1553, fo. 75a).

[ix] 参阅 Latomus, *De fide et operibus* (*Opera* [1550], fo. 135a ff.).

[ix]上面的第一段。

[ix] VG: *"le principal poinct de la dispute, que nous avons avec les papists."*

[ix] 参阅 II. 2. 6，脚注 35; III. 13. 3; III. 17. 7. VG 在这里写得更详细：「到目前为止可怜的世人都被欺骗相信人能够装备自己在神面前称义，而且这亵渎，不管在讲到或在神学院的教导上都是非常地普遍，何况那些支持天主教可憎恶之教义的人。这是真的。然而一切有理智的人都相信我们。」

[ix] Aquinas, *Summa Theol*. I IIae. cxiii. 1; cxiv. 3.

[ix] Duns Scotus, *On the Sentences* I. 17. 3. 25 f. (Opera omnia X. 84a); Jean Gerson (d. 1429), *De vita spirituali*, corollary 10 (*Opera omnia*, ed. L. E. Du Pin, III. 13).

[ix] Bonaventura, *On the Sentences* IV. 20. part 2. art. 1. qu. 3 (*Opera selecta* IV. 507); Aquinas, *Summa Theol.* III. Suppl. 25:1.

[ix]他指的是他在第 12 段中所驳斥的教导；参阅 note 18。

[ix] III. 4. 25－39.

[ix] Aquinas, *Summa Theol*. I IIae. cix. 4.

[ix] *"Ad dilectionem."* 参阅 II. 8. 54, note 61; III. 18. 8, note 11.

[ix] Chrysostom, Homilies on Philemon 2. 4 (MPG 62. 713 f.).

[ix] 参阅 III. 12. 1.

[ix] 参阅 Aristotle, *Physics* 2. 3,7 (LCL Aristotle, *Physics* I. 128 ff., 166 f.); *Metaphysics* I. 3 (LCL *Metaphysics* I. 16 f.); Aquinas, *Summa Theol.* I. 19. 8; II IIae. 15. 1,2. Louis Goumaz 在他杰出的 *La Doctrine du salut d'apres les comment aires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament* 中采用这四种起因作这论文的大纲，see esp. pp. 93 ff., 130 ff., 184 ff., 225 ff., 249 ff.。加尔文教导对救恩的四个起因是父神、基督、圣灵，以及神的荣耀。

[ix] Herborn, Enchiridion xliv (CC 12. 154 ff.); Latomus, *De fide et operibus* (*Opera* [1550], fo. 138a).

[ix] III. 17. 14.

[ix] III. 12. 2.

[ix] 参阅 III. 24. 4; W. Niesel, *The Theology of Calvin*, 178 f.; F. Wendel, *Calvin*, pp. 209 f.

[ix] 奥古斯丁, *Psalms*, Psalm 137. 18 (MPL 37. 1783 f.; tr. NPNF [*Psalm* 138, section 13] VIII. 635).

[ix]上面的第十七段和脚注 25。

[ix] *"Tantae Dei benignitatis gloriare."*

[e]第十五章

以自己的功劳自夸毁坏我们因称义所应归给神的称赞，

也破坏我们蒙救恩的确据

（奥古斯丁和伯尔拿都反对人的功劳对称义有所参与，就如圣经的教导一样，1–4）

1.应该和不应该问的问题

[b]我们已经讨论完这主题的关键问题：义若根据善行，这义在神面前必定站立不住；而且，人称义完全是出于神的怜悯、与基督的交通，以及信心。我们应当留意这就是人称义关健的教导[ix]好避免陷入普遍的谬论中，不只是凡夫俗子，有学问的人也有此危险。因一开始讨论人以信还是因行律法称义时，他们就立刻翻出那些似乎教导人的行为在神面前有功劳的经文。就如证明善行对神而言有价值等于证明人是因行律法称义！

无疑，我们以上已证明[ix]行律法的义包括行神所有的律法，并且行到完全的程度。由此可见，没有人能因行律法称义，除非他的行为完全到他在万事上无可指摘。而且，另一个问题值得我们思考：虽然人无法因行律法称义，但难道这些行为就不值得神喜悦吗？

2.「功劳」（merit）这术语是不合乎圣经也是危险！

[b]首先我要说几句有关「功劳」的话：说人的行为在神的审判下[ix]有所功劳的人就是在攻击真信心。我也希望避免在言语上的争吵，然而但愿基督教的作者总是约束自己，免得没有必要地采用圣经之外的术语，因为这些术语经常有极大的害处，却几乎没有任何好处。所以，我想知道我们为何需要采用「功劳」这术语，既然我们能毫无害处地采用另一词来清楚的解释善行的价值？这一词所带来的坏结果充分证明它有极大的害处。的确，既然这一词充满骄傲，它必定抹去神的恩典并邪恶地叫人自高自大。

我承认古时的神学家们经常采用这一词。但愿他们从未采用这一词就不致于制造如今这样大的谬论！其实，有时他们解释自己采用这一词并不是要攻击真理。奥古斯丁曾经说过：「但愿已在亚当里堕落之人的功劳在此闭口，并但愿神的恩典在耶稣基督里作王。」[c]「圣徒拒绝将任何的称赞归给自己的功劳；神啊，他们当将一切的称赞惟独归到祢的怜悯之下。」「当人得知他所得到的一切好处都是出于神而不是自己时，他也会知道一切在他里面值得被称赞的不是自己的功劳，而是神的怜悯。」[ix]奥古斯丁在此否认人有行善的能力，也同时否认人有任何的功劳。[b]此外，屈梭多模（Chrysostom）说：「我们在神白白的呼召之后所行的善是我们对神的报答，也是我们所欠祂的债，但神所给我们的是恩典，且是出于祂的爱和极大的慷慨[ix]。

但我们现在不再谈功劳这术语本身，而要谈它所代表的意义。[c]以上我引用过伯尔拿的这话：「否定我们有任何功劳这才是我们的功劳，因此，没有功劳的人在神的审判台前才站立得住。」但免得人误解他过于严厉，他接着解释：「所以，你要努力的寻求功劳。并且当你有功劳时，你当知道你的功劳是神所赐的。你当盼望结出于神怜悯的果子，这样你就能避免贫穷、忘恩负义，以及擅敢行事。那有功劳而不自信，且有信心而没有功劳的教会是有福的。」

之前他解释他用功劳这一词是合乎圣经的教导。他说：「为何教会要在乎功劳呢？神的美意才是我们夸耀的理由。神不能背乎祂自己；神一切所应许的祂必成就（cf. 提后二13）。所以，人没有根据问：『我们凭什么功劳盼望得蒙祝福？』。特别是因神说：『我行这事不是为你们，乃是为我』（结三六22，32 p.）。只要我们知道自己的功劳不足，这就成为我们足够的功劳。」[ix]

3.善行一切的价值都来自神的恩典

[b]当圣经说人一切的善行既因充满污秽，就在神面前站立不住时；这就告诉我们，我们的行为所应得的是什么。那么，既然圣经告诉我们，当人做完了一切神所吩咐的，就当将自己视为无用的仆人（路十七10）时，所以，即使有任何人能行律法到完全的程度，那他的行为所应得的是什么呢？因我们所献给神的一切都是祂所要求的，所以我们所做的，都是神所应得的，祂也无须报答我们。

然而，神仍赏赐我们善行并称之为「我们的」，也见证祂不但将悦纳这些行为，也将因此奖赏我们。我们因此负责让这伟大的应许激励我们勇敢的行善、不可丧志（cf. 加六9；帖后三13），并以感恩的心领受神的大祝福。无疑，我们任何应被称赞的行为都来自神的恩典；所以，我们不应该将任何的善行归给自己。[b(a)]我们若真诚和认真的承认这一点，我们不但会停止相信自己有功劳，功劳本身也会失去意义。[a]我们并没有就如诡辩家将善行所应得的一部份归给神，另一部份归给人[ix]，我们反而将一切的称赞都归给神。至于人，我们说的是：人因自己的不洁污秽了他一切的善行。因为人一切的行为，不管他有多圣洁，都在某种程度上受玷污。所以，当神审判人最好的行为时，祂将看到祂自己的义，并同时看到人的羞辱！因此，[b]善行的确蒙神悦纳也带给行善之人祝福。而且，善行蒙神极大的奖赏，不是因为人配得奖赏，而是因为神的慈爱珍惜这些行为。当人不满意神出于自己的慷慨赏赐他们所不应得的奖赏，反而以亵渎神的野心努力的将那来自神慷慨的善行变成是自己所应得的功劳时，这是极其可怕的忘恩负义！

我要请读者理智的回答以下这问题。若有一人因他人的慷慨而拥有某块土地的使用权，但他却宣称那块土地的所有权是属于他自己，难道他不是应当因这样的忘恩负义而被剥夺这使用权吗？同样，若一个奴隶被主人释放，之后却宣称他的自由是与生俱来的，难道他不是应该再作奴隶吗？因为惟一正确享受祝福的心态是：不要宣称超过自己所应得的，也不要抢夺祝福我们之人所应得的称赞。我们反而应当将祝福我们之人所托付我们的一切，视为仍然在他自己的手中。若我们对待人尚且应当如此，何况我们对待神呢。

4.反驳我们仇敌的引证

[b]我知道这些诡辩家滥用一些经文来证明「在神面前的功劳」是圣经的教导。他们引用便西拉智训（*Ecclesiasticus*）：「神必照人的功劳所应得的怜悯他。」他们也引用希伯来书的话：「只是不可忘记行善和捐输的事，因这样的祭是神所喜悦的」（来十三16）[ix]。我现在无须证明便西拉智训并非圣经正典。我要说的是他们没有诚实的引用便西拉智训中的话，因为希腊文原文是：- pa,sh evlehmosu,nh poih,sei po,pon. e;kastoj ga.r kata] ta. e;rga auvtou - eu - rh,sei.「因人一切的行为都需要神的怜悯；所以神以怜悯对待人。」（便西拉智训十六14，tr. RV.）这就是原文，虽然拉丁文的翻译是错误的。原文希腊文的文法以及上下文都证明我的翻译是正确。

他们没有根据用希伯来书中的一个词欺哄我们，因为使徒所写的希腊文，意思只是这样的献祭是神所喜悦的。

我们若拒绝看重行为过于圣经的教导，就会约束我们悖逆的傲慢。圣经教导我们的善行总是被众多的污秽玷污，并且我们因此得罪神，惹祂向我们发怒。更何况说这些行为能平息神的忿怒或激发祂爱我们！然而，既因神是照祂自己的慈悲，而不是祂至高的公义鉴察我们的行为，所以，祂能悦纳这些行为就如它们是毫无玷污的；并因这缘故，虽然我们不应得，神却仍以今世和来世无限的福份奖赏我们。我也不同意一些在其它事上聪明和敬虔之人所作的区分，即我们在今世因自己的善行所领受的祝福是应得的，但永恒的救恩惟独藉信心而来[ix]。因神几乎总是将劳碌所应得的称赞和作战所应得的冠冕都归给自己。另一方面，我们若将神恩上加恩的祝福归给人的行为而不是神的恩典，这就与圣经的教导相背。因为，虽然基督说：「凡有的，还要加给他」（太二五29；路八18），并说那在不多的事上忠心、正直的仆人将被派管理许多的事（太二五21），但祂同时也在另一处教导信徒蒙福是出于祂白白慈爱的恩赐（cf. 约一16）。神说：「你们一切干渴的都当就近水来；没有银钱的也可以来。你们都来，买了吃；不用银钱，不用价值，也来买酒和奶」（赛五五1 p.）。因此，敬虔之人今世从神那里所领受的一切都是为了帮助他成圣，就连祝福本身，也完全是出于神的慈爱。但在神的祝福上，并在祂如何对待敬虔的人之上，神见证祂也在乎人的行为。神为了让我们知道祂对我们的爱何等大，祂不但使我们也使祂所赏赐我们的福份都配得尊荣。

（拒绝以人的功劳代替基督的功劳，5–8）

5.基督是惟一的根基，祂为我们的信心创始成终

[a]若这些事情在先前的时代有按照顺序解释清楚，就会避免之后许多的问题和纷争。保罗说我们必须在造就基督徒时保守[b(a)]他在哥林多信徒身上所立的根基（cf. 林前三10）：「因为那已经立好的根基就是耶稣基督，此外没有人能立别人根基」（林前三11）。那么基督是怎样的根基呢？难道祂只是我们救恩的起始，而之后我们要靠自己的善行完成这事工吗？难道基督只是给我们开路，而之后我们要靠自己的力量在上面行走吗？断乎不是。[b]保罗在先前反而教导：当我们相信基督时，神就使祂成为我们的义（林前一30）。惟有那拥有完全之义的人他的根基才是立在基督之上：因为保罗并没有说神差派基督帮助我们自己获得义，而是派祂成为我们的义（林前一30）。[b(a)]事实上，保罗教导，神：「从创立世界以前，在基督里拣选了我们」，并不是照我们的功劳，而是「按着自己的意旨所喜悦的」（弗一4–5，cf. Vg.）；我们也在祂里面「得蒙救赎，罪过得以赦免」（西一14，20）；天父也收养我们使我们与基督一同作祂的儿女，一同作后嗣（cf. 罗八17；加四5–7）；我们藉基督的血得与神和好（罗五9–10）；神将我们交在基督的手中，救我们我脱离灭亡和失脚的危险（约十 28）；我们因已经被稼接在基督身上（cf. 罗十一19），算是已经享有永生，已经藉神所赏赐我们的盼望进入了天国。再者：我们既因在基督里有份，虽然自己是愚昧的人，基督却成为我们在神面前的智慧；我们虽然是罪人，基督却是我们的义；虽然不洁，基督却是我们的纯洁；虽然我们是软弱的人，没有军装也暴露在撒但的攻击之下，但神所赐给基督击败撒但和阴间权势之天上地下一切的权柄，同时也交给我们了（太二八18）；我们虽然仍居住在这取死的身体之中，但基督乃是我们的生命。简言之，既然我们在基督里拥有所有的一切，那么我们自己就是一无所有。我们若想要渐渐成为神的圣殿就必须被建立在基督这根基上（cf. 弗二21）。

6.罗马天主教的神学攻击基督的大能和尊荣

[b]但教会在很长的一段时间中并非如此教导人。他们教导人在被稼接到基督身上之前，能行神所喜悦各样的「道

德」善行。就如圣经教导没有神儿子的人是死的是谎言（约壹五12）！他们若是死的，怎能产生生命的果子呢？就如「凡不出于信心的都是罪」（罗十四23）是毫无意义的！就如坏树能结好果子（Cf. 太七18；路六43）。这些邪恶的诡辩家的教导难道不是拦阻基督发挥自己的大能吗？他们说基督的功劳为我们赢得了第一个恩典，即配得蒙恩，但我们负责不错过我们蒙恩的机会[ix]。这是傲慢和无耻的亵渎！谁想象得到以基督为名的人居然想夺去基督的力量，并将祂践踏在脚底下呢？圣经关于基督的见证是信基督的人已经称义了。这些诡辩家反而教导基督赏赐人惟一的福份就是给人开称自己为义的大门。但愿他们能明白这些经文：「人有了神的儿子就有生命」（约壹五12 p.）；「信差我来者的……是已经出死入生了」（约五24；cf. 六40）；「我们因祂的恩得称为义，可以凭着盼望承受永生」（多三7；cf. 罗五1–2）；[d]信徒[e]有基督住在里面（约壹三24），信徒借着基督得与神亲近；分享基督的生命，与基督一同坐在天上（弗二6）；「他们被迁到祂爱子的国里」（西一13 p.），并得蒙救恩——以及众多其它的经文也有同样的教导。这些经文并不教导信靠基督赏赐人获得义的可能性，而是教导信心和义都是神白白的恩赐。因此，人一旦藉信心被稼接到基督身上，就成为神的儿子、天国的后嗣、拥有义和生命的人；而且信心并不赏赐我们获得功劳的机会，而是赏赐我们基督一切的功劳，因神借着信心赐给我们基督的功劳（这最清楚的反驳他们的谬论）。

7.罗马天主教不明白奥古斯丁和圣经的教导

天主教的索邦神学院（the schools of the Sorbonne），众谬论之母，从教会手中夺去以信称义，一切敬虔的总纲。其实，他们的教导承认人是因「组成的信心称义」，但之后却将之解释为人的善行从信心获得称义的能力[ix]；他们的教导几乎是在取笑信心。他们之所以提到信心，是因这是圣经处处的教导，忽略它将成为他们极大的羞辱。

在称赞人的善行时，他们甚至窃取神的祝福而将之归给人。因他们知道善行无法高举人，并且若善行是神恩典的果实，也不能被称为功劳，所以，他们就勉强（就如想从石头中挤出油一样）地教导善行来自人的自由意志。他们并不否认善行主要的起因在于神的恩典。但他们仍教导自由意志有所参与，并人一切的功劳来自自由意志[ix]。这不止是他们后代诡辩家的教导，也是他们的毕达哥拉斯（Pythagoras）——伦巴都（Lombard）的教导，虽然他的教导与他们的相比是冷静和理智的。他经常引用奥古斯丁的话[ix]。但这只是证明他极其盲目。因为奥古斯丁非常的谨慎，免得教导人能因自己的善行得丝毫荣耀。我们在以上讨论自由意志时，引用过他对这教义的解释[ix]，他也在自己的作品中经常提到这教义；譬如：[c]当奥古斯丁禁止我们在任何情况下因自己的功劳夸口，因连它们都是神的恩赐；[b]他也说我们一切的功劳都是出于神的恩典，并不在乎我们自己的能力，乃惟独在乎恩典[ix]。

难怪伦巴都对圣经的教导是盲目的，因他几乎没有受过圣经的教导。最好反驳他和他一切门徒的教导就是保罗的这话。在保罗禁止基督徒在任何方面夸口之后，他接着解释为何夸口是错误的：「我们原是祂的工作……为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的」（弗二10，cf. Vg.）。既然我们重生之后才能行善，并且我们重生惟独在乎神，那我们就毫无根据以任何的善行为傲。

[b(a)]最后，他们虽然不断的劝人行善，但他们的教导却拦阻人确信自己的善行在神面前蒙悦纳[ix]。然而，我们虽然教导人没有功劳，但这教导仍安慰信徒并使他们欢喜，因我们教导信徒的行为讨神喜悦，无疑也蒙神悦纳。但我们也劝人不要在信心之外做任何事，即除非他先确信这行为会讨神喜悦。

8.根据正统教义的劝勉和安慰

所以，我们丝毫不可离开这惟一的根基。因聪明的工头一旦立好这根基，就将会在上面努力、正确的建造。

人若需要教导和劝戒，圣经告诉我们「神的儿子显现出来，为要除灭魔鬼的作为」；也说凡从神生的人不能犯罪（约壹三8–9）；往日随从外邦人的心意……时候已经够了（彼前四3）；神的选民是蒙怜悯的器皿也当自洁（提后二20–21）。但基督吩咐门徒当舍己背起自己的十字架来跟从祂，这是最清楚的教导和劝勉（太十六24；路九23）。舍己的人已经除掉万恶之根，因他不再单顾自己的事。背起十字架的人已经有心里准备忍耐万事，并以温柔待万人。但基督的榜样是舍己和其它一切敬虔和圣洁行为最好的榜样。因基督在父神面前顺服以至于死（腓二8）。祂完全为了完成神的美意而活（Cf. 约四34；路二49）。祂全心全意的荣耀天父（Cf. 约八50；约七16–18）。祂为自己的弟兄舍命（约十15；cf. 十五13）。祂善待自己的仇敌并为他们祷告（Cf. 路六27，35；二三34）。

若任何信徒需要安慰，以下的经文将成为他极大的安慰：「我们四面受敌，却不被困住；心里作难，却不致失望；遭逼迫，却不被丢弃；打倒了，却不致死亡。身上常带着耶稣的死，使耶稣的生也显明在我们身上」（林后四8–10 p.）；「我们若与基督同死，也必与祂同活；我们若能忍耐，也必和祂一同作王」（提后二11–12）；我们这样效法基督的苦难，直到我们得以从死里复活（腓三10–11），因为父神已经预定祂所拣选的人效法祂儿子的模样，使祂儿子在许多弟兄中作长子（罗八29 p.）。因此：「无论是死……是现在的事，是将来的事……都不能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的」（罗八38–39 p.）；[b]万事反而将互相效力，叫我们得益处以及蒙救恩（cf. 罗八28）。[a]读者当留意，我们并非教导人能因行律法在神面前称义。我们反而描述一切属神的人为「重生」（彼前一3），也称他们为「新造的人」（林后五17），因他们从罪中被转移到义中；我们也教导他们以善行的见证使自己所蒙的恩召坚定不移（彼后一10），并且就如果树，凭着自己的果子就被认出来（太七20；十二33；路六44）[ix]。

[ix] *"Praecipuum . . . causae cardinem."* 他在此故意用与 III. xi. 1 中类似的说法。

[ix] II. 7. 3.

[ix]他反对的是 Tertullian 曾经用过「功劳」这一词指人的行为。参阅 Tertullian, Apology I. 21. 16; *On Repentance* 2 (CCL Tertullianus I. 125, 322; tr. NPNF III. 35, 657 f.).

[ix] 奥古斯丁, *On the Predestination of the Saints* 15. 31 (MPL 44. 983; tr. NPNF V. 513); *Psalms*, Psalm 139. 18 (MPL 37. 1814; tr. NPNF [Psalm 140o, section 16] VIII. 644); *Psalm* 84. 9 (MPL 37. 1073; tr. NPNF [Psalm 85, section 6] VIII. 406).

[ix] Chrysostom, *Homilies on Genesis*, homily 34. 6 (MPG 53. 321).

[ix] Bernard, *Sermons on the Song of Songs* lxviii. 6 (MPL 183. 1111; tr. Eales, *Life and Works of St. Bernard* IV. 419).

[ix] Lombard, *Sentences* II. 27. 5 (MPL 192. 715); Aquinas, *Quodlibetal Questions IV*. 7.

[ix] Eck, *Enchiridion*, chapter 5 (1533 edition, fo. 28a–32b), Herborn, *Enchiridion* 5 (CC 12. 32)，以及其它反对宗教改革的人争办信心不足以使人得救，也争办人的功劳使他应得蒙恩。

[ix] *"Solius fidei praemium."* 参阅 III. 11. 19, note 35; III. 17. 7, 8, 10.

[ix] Duns Scotus, *On the Sentences* III. 19. qu. unica. 8 (*Opera omnia* XIV. 719).

[ix]据阿奎那所说，未形成的信心（*fides formata*）是有信心却没有出于爱心的行为；形成的信心（*fides formata*）是有信心和出于爱心的行为。*Summa Theol*. I IIae. cxiii. 4; cxiv. 3, 4, 8; II IIae. 5. 3 (tr. LCC XI. 189 f., 206–209, 214 f., 282–284).

[ix]Aquinas, *Summa Theol*. IIlae. ciii. 3; civ. 3,4; cix. 2 (tr. LCC XI. 140 f.). 在 Contra gentes 3. 149 中，阿奎那说，「神的帮助是头一起因对次要起因的影响……神并不拆毁来自人意志的行为，其行为反而是祂所造成的」(tr. A. T. Gilby, St. Thomas Aquinas: *Philosophical Texts*, p. 158)。

[ix] Lombard, *Sentences* II. 26–28 (MPL 192. 709–719). Smits 找到奥古斯丁与这主题有关联的二十六处著述。奥古斯丁的每一句话都教导神借着恩典，不出于人的行为施行救恩：e.g., *Psalms*, Psalm 68 (Vg., Psalm 67). 41 (MPL 36. 838; tr. LF Psalms III. 351); *Enchiridion* 9. 32; 28, 106; 31. 117 (MPL 40. 248,282,287; tr. LCC VII. 858 f., 403 f., 409).

[ix] II. 2. 8.

[ix] 奥古斯丁, *Psalms*, Psalm 144. 11 (MPL 37. 1876; tr. LF [*Psalm* 145] Psalms VI. 325); *Letters* cxciv. 4. 16–19 (MPL 33. 879 ff.; tr. FC 30. 311–313).

[ix] Aquinas, *Summa Theol*. I Ilae. cxii. 5 (tr. LCC XI. 18of.)，他引用伯三六 26 和林前四 3 为了证明「人无法确信自己是否有恩典」。

[ix] 参阅 Melanchthon, *Loci communes* (1521), ed. H. *Engelland, Melanchthons Werke in Auswahl* II. 1. 112; tr. C. L. Hill, *The Loci Communes of Philip Melanchthon*, p. 212.

[e]第十六章

反驳天主教徒用来侮辱这教义的异议

1.称义的教义是否否定人的善行？

[a]以上的教导足以驳倒某些不敬虔之人无耻的教导。他们毁谤我们，说我们的教导否定人一切的善行，[b(a)]并引诱人不再行善。因我们教导人并不是因行律法称义，也没有使自己蒙救恩的功劳。他们也指控我们教导称义的道路太顺利，因我们说称义来自神白白的赦罪；也说我们引诱原本倾向于犯罪的人更容易犯罪[ix]。我说以上的教导就足以驳倒这毫无根据的指控。但我仍要简洁的答复他们所有的异议。[b]他们宣称以信称义的教义否决一切的善行。

[e]我略而不提这些指控我们的人对行善有多热心。就任凭他们指责和咒骂我们，虽然他们以自己污秽的生活放荡的污染全世界！他们声称如此荣耀的高举信心同时也攻击人的善行，并假装自己因此感到担忧。[b]但若我们的教导反而鼓励人行善呢？因我们并非幻想人能有毫无善行的信心或人能称义而不行善。主要的是：在我们承认信心和善行密不可分之后，我们仍说人是以信称义，而不是因行律法称义。我们这样说有充分的根据，因我们信心的对像是基督，基督也使我们的信心得以刚强。

怎么说人是以信称义呢？因我们借着信心迎接基督的义，并惟有基督的义才能使我们与神和好。但一切迎接基督之义的人同时也开始成圣[ix]。[b(a)]因为「神使祂成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎」（林前一30）。[b]因此，基督一切所称为义的人，祂同时也成圣他们。称义和成圣是永恒、密不可分的祝福。一切基督以自己的智慧所光照的人，

祂同时也救赎他们，基督所救赎的人祂同时也称他们为义；祂所称为义的人，祂同时也成圣他们。

然而，既然我们现在只是在讨论称义和成圣，我们应当解释两者彼此的关系。两种福份虽是单独存在，却也在基督里是密不可分的。你愿意在基督里被称义吗？那么你必须先拥有基督；而你若拥有祂神必定使祂成为你的成圣，因为基督是不可分开的（林前一13）。既然基督将这些福份和自己一同赐给信徒，所以祂不可能只给称义而不给成圣。可见，称义伴随善行，但却不是因为善行而称义，因为在基督里就包括称义和成圣。

2.称义与热心为善有冲突吗？

[a]这异议也是完全错误的：即当我们说人的善行毫无功劳时，会引诱人不愿行善。[b]我必须在此警告读者，我们的仇敌愚昧地把奖赏和功劳混为一谈。我将会更清楚的解释这一点[ix]。他们显然不明白这原则，即神赏赐人行善的能力和奖赏人的善行都证明祂慷慨。但我宁可在更恰当的时候详细解释这一点。

我现在只要指出他们的异议是毫无根据的就够了。我要从两个角度反驳他们。[a]首先，说除非人有得奖赏的盼望，否则他们不可能热心为善，这是完全错误的[ix]。因若人在事奉神时，只在乎蒙神奖赏，而因此将自己的劳力贩卖给神，这对人毫无益处。神喜悦人甘心乐意地敬拜和爱祂，若人没有蒙奖赏的盼望，却仍事奉神，这就是神所喜悦敬拜祂的人。

其实，人若必须有事奉神的动机，则没有比神救赎和呼召人的目的——即要人回报神的爱——更能够激励人的动机。圣经说人若不以爱回报那先爱我们的神（约壹四19；cf. 五10），[b]这就证明我们的忘恩负义和不敬虔；圣经也说基督的血洗净我们的心，除去我们的死行，使我们事奉那永生神（来九14）；[e]也说已经受洁净的人，若以其它不洁的行为重新污秽自己并亵渎基督的宝血，这是羞耻、不圣洁的行为（来十29）；[b]也说神「叫我们既从仇敌手中被救出来，就可以终生在祂面前，坦然无惧地用圣洁、公义事奉祂」（路一74－75 p.）；[e]也说我们已从罪里得了释放，为了甘心乐意行善（罗六18）；也说我们的旧人已钉十字架（罗六6），叫我们「像基督……」从死里复活一样（罗六4 p.）。并说我们若真与基督一同复活，就当求在上面的事，并在世上做寄居的人，使我们渴望天上的财宝（cf. 西三1－3；太六20）。[b]「因为神救罪人的恩典已经显明出来，教训我们除去不敬虔的心和世俗的情欲，在今世自守、公义、敬虔度日、等候所盼望的福，并等候至大的神和我们救主耶稣基督的荣耀显现」（多二11－13）。神并没有预定我们激怒祂，而是借着基督得蒙救恩（帖前五9）。[b(a)]我们是圣灵的殿，而且神禁止我们亵渎这殿（林前三16－17；林后六16；弗二21）。我们并不是暗昧，反而在主里是光明，并应当行事为人像光明的子女（弗五8－9；帖前五4－5）。神召我们，本不是要我们沾染污秽，乃是要我们成为圣洁（帖前四7），「神的旨意就是要我们成为圣洁、远避淫行」（帖前四3）。神以圣召召我们（提后一9）。这呼召严厉地要求我们过圣洁的生活；我们从罪里得了释放，使我们成为义的奴仆（罗六18）。难道有比约翰所说更能激励我们彼此相爱的话吗：「神既是这样爱我们，我们也当彼此相爱」（约壹四11；cf. 约十三34）？他也教导神的儿女与魔鬼的儿女不同，就如光与黑暗不同那样，因为神的儿女彼此相爱（约壹三10；二10－11）？保罗也同样教导：我们若投靠基督，就与其它的信徒是同一个身体的肢体（林前六15，17；十二12），并因此应当在自己的岗位上彼此帮助（cf. 林前十二25）。[a]难道有比约翰的这话更能激励我们过圣洁的生活吗：「凡向祂有这指望的，就洁净自己，像祂洁净一样」（约壹三3）？[e]同样，保罗教导既然信徒投靠神给我们得儿子名份的应许：「就当洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽」（林后

七1，Vg.）？[a]基督作我们美好的榜样，使我们跟随祂的脚步（彼前二21；cf. 约十五10；十三15），也是激励我们的动机。

3.神的尊荣和怜悯是我们行善的主要动机：得奖赏是次要的动机†

[a]我在上面只引用几处经文。若引用圣经上所有的证据，就必须写另外一本厚书。所有的使徒都经常鼓励、劝勉和指责信徒：「叫属神的人得以完全，预备行各样的善事」（cf. 提后三16－17），也从来不提到人任何的功劳。事实上，他们最有说服力的劝勉是教导人的救恩完全不在乎自己的功劳，反而惟独依靠神的怜悯。所以，当保罗写了整封书信为了证明信徒对得生命惟一的盼望是基督的义时，他是以神预定赏赐信徒怜悯来劝勉信徒（罗十二1）。[a]的确，他给我们这动机应该就够了：神要在我们的身上得荣耀（太五16）。但若荣耀神仍不是足以激励我们的动机，那只要我们记念神所赐给我们的福份，这就足以激励我们行善[ix]。但这些人强调人的功劳，叫人有某种奴隶般、不得已对律法的顺服，并同时因我们的教导与他们不同，就指控我们没有劝勉人的根据[ix]。就好像神喜悦这种不得已的顺服。虽然圣经告诉我们「捐得乐意的人是神所喜爱的」，也禁止我们在奉献上作难、或勉强（林后九7）！

[b(a)]我这样说并不表示我藐视或忽略圣经众多劝勉信徒的方式中所经常采用的方式，如圣经记载：「神必照各人的行为报应各人」（罗二6－7；太十六27；林前三8，14－15；林后五10）。[b]我只是否定这是圣经惟一劝勉我们的方式，或主要的方式。我也不认为我们应当用这方式开始劝勉人。而且，我也不相信这方式支持他们所传扬人的功劳，我之后将证明这一点[ix]。我甚至说除非我们先强调人惟有借着基督的功劳称义，而且这功劳是借着信心，完全不在乎人的行为，否则用这种方式劝勉人也没有用。因为除非人先相信以信称义，否则他们不会寻求圣洁。

先知的这话很奇妙的教导这一点：「在祢有赦免之恩，要叫人敬畏祢」（诗一三〇4，cf. Comm.）。其教导是除非人明白和相信神的怜悯，否则他们不会尊荣神，因为这就是尊荣神的根基。[e]这非常值得我们留意：我们不但需要知道信靠神的怜悯是尊荣神的开端，也要晓得对神的敬畏，虽然天主教徒将之视为人的功劳[ix]，但这不可能是人的「功劳」，因为这敬畏是建立在赦罪上。

4·称义的教义使人放纵自己吗？

[b(a)]说人出于赦罪称义的教义使人放纵肉体是最没有根据的毁谤[ix]。因我们说这义宝贵到我们任何的善行都无法值得神称我们为义。因此，我们称义必定是神白白的恩赐。[a]对我们而言这义是无须付出代价，但对基督而言并非如此，因祂付出了自己至宝贵的血把它买下。除了基督的宝血之外，没有任何赎价能满足神公义的要求。这就提醒人，他们每一次犯罪基督无须重新流血，不是要感谢他们任何的功劳。此外，我们宣告人的罪污秽到除了基督纯洁宝血的泉源之外，没有可洁净他们的另一个方式。[b]难道听这教导的人不是比听自己的善行能洁净自己的人更惧怕犯罪吗？并且，[a]他们若对神有任何敬畏的心，在受洁净之后，难道他们不会害怕若重新回到泥里打滚将污秽了这纯洁的宝血吗？所罗门告诉我们信徒心里面的话：「我洗了脚，怎能再玷污呢？」（歌五3）。

可见，是哪一种人会将赦罪视为廉价，和哪一种人想夺去义的尊严。他们假装自己可恶的功劳能平息神的忿怒，虽然这功劳不过是粪土（腓三8）[ix]。我们确信罪的代价沉重到人虚无的行为无法付这代价，也相信罪对神是极大的冒犯，甚至人毫无价值的行为无法平息神的忿怒。惟有基督的宝血才能成就这事。他们说人丧失了义，就必须以自

己的善行补偿神[ix]。然而，我们相信称义的代价大到没有任何人的善行可以补救；因此，为了重新获得这义，我们必须惟独投靠神的怜悯。我们在下一章将讨论其它关于赦罪的事[ix]。

[ix] Eck, *Enchiridion*, chapter 5 (1533 edition, fo. 24b f.); Erasmus, *De libero arbitrio*, ed. J. von Walter, pp. 9 f. (*"opening a door to impiety of all sorts"*); Cochlaeus, *Philippicae* III. 15, 20,21–62; fo. I 2b, fo. K lb–2a (*"spread of irreligion"*), fo. N 2a.

[ix]这句话表面上看来和加尔文在 III.11 中对阿西安得的反驳有冲突。然而他在那里（第六段）就如在这里，虽然区分称义和成圣，却同时强调两者「密不可分」，也在那里用林前一 30 支持他的立场。参阅 also III. 20. 45.

[ix] 3:18. 参阅 Erasmus, *De libero arbitirio*, ed. Von Walter, p. 78; De Castro, *Adversus haereses* 12 (1543, fo. 150). The passage from Erasmus is translated by M. M. McLaughlin in *the Portable Renaissance Reader*, ed. J.B. Ros and M. M. McLaughlin, p. 684. See also L. Goumaz, *La Doctrine du salut*, pp. 259 ff.

[ix] J. Faber, *De fide et operibus* 23, 25 (*Opera* [1550], fo. 103b f.).

[ix] Chrysostom, *Homilies on Genesis*, homily 26. 5,6 (MPG 53. 235–239).

[ix]上面的第二段。 [ix] III. 18. 3.

[ix] E.g., Latomus, *De fide et operibus* (*Opera* [1550], fo. 141ab).

[ix] 参阅 Erasmus, *De libero arbitrio*, ed. J. von Walter, p. 10; Cochlaeus, *Philippicae* III. 21 (fo. K lb–2a) on the Saxon Visitations (1528). The latter document is translated by G. Bergendoff in *Luther's Works*, American Edition, 40. 269–320.

[ix]参阅 Bonaventura, *Commentary on the Sentences* IV. part 2. art. 1. qu. 4 (*Opera selecta* IV. 350 ff.).

[ix]Aquinas, *Summa Theol*. III. Suppl. 12. 3; 15. 1.

[ix] *"Ex capite proximo."* 1539 年版本错误地以 *"quinto"*（第五）代替 *"proximo"*；1543–1554 年的版本写 *"nono"*（第九）。在这里要参考的其实是 III. 3. 19; III. 4. 25, 27, 30。

[e]第十七章
律法上的应许和福音彼此的合一

（行为与律法彼此的关系，哥尼流的例子，1–5）

*1.经院神学家的异议以及对这些异议的反驳**

[b]我们现在要面对其它撒但和牠的奴隶所用来推翻或削弱以信称义这教义的异议。我相信我们以上已经驳倒那些指控我们的观点是敌对善行的异议。因我们将称义与善行分开，并不是劝人不要行善，或否认基督徒有善行，而是免得我们依靠自己的善行，以它们为荣，或认为我们是因行善而蒙救恩。因为我们的确据，我们的荣耀，以及我们救恩惟一的根基就是基督，神的儿子属于我们，并且我们在基督里是神的儿女和天国的后嗣，是因神的恩典被呼召得蒙永恒的幸福，而不是因自己的功劳。

但因为就如我们以上所说，他们用其它的诡计攻击我们，所以，我们就得继续反驳他们！首先，他们提出神对遵守律法之人的应许，并问我们希望这些应许应验或落空。既然说落空是极为谎谬的，他们就认为这些应许必定得以应验。因此他们就推断：我们并不是惟独以信称义[ix]。耶和华如此说：「你们果然听从这些典章，谨守遵行，耶和华一神就必照祂向你列祖所起的誓守约，施慈爱。祂必爱你，赐福于你，使你人数增多」（申七12－13 p.）。以及：「你们若实在改正行动作为……在人和邻舍中间诚然施行公平……也不随从别神陷害自己」（耶七5－7，cf. Vg.；cf. 耶七23），「我就使你们在这地方仍然居住。」我无须再引用更多类似的经文，因为我现在的解释也能运用在其它类似的经文上。总而言之，摩西见证神在律法上把祝福和咒诅（申十一26），死亡和生命（申三十15），摆在我们面前。然而，我们的仇敌却宣称若不是这祝福是虚空的，就是人不是惟独以信称义。

我们在上面已经证明过[ix]，一切倚靠律法的人都在神的祝福之外，并祂所预定给一切犯罪之人的咒诅常在他们身上（cf. 申二七26）。因神惟独应许赐福给完全遵守律法的人；而这种人并不存在。[a]因此，律法不过证明全人类都落在神的咒诅和忿怒之下，而且，为了得释放，人必须脱离律法的权势和捆绑。这不是属肉体的自由，诱惑我们不遵守律法，在万事上放纵自己，毫不约束自己的私欲。它反而是属灵的自由，而因此安慰和扶助我们被搅扰的良心，证明良心已经脱离律法所压制和捆绑它的咒诅及审判。当我们藉信心投靠神在基督里的怜悯，我们就脱离律法之下的捆绑，并得以释放。因为在律法使我们知罪时，信心使我们确信自己已蒙赦罪。

2.我们的行为无法使律法上的应许得以应验

[a]这样，除非神的良善藉福音帮助我们，否则律法所提供的应许不会在我们身上得应验。因为我们无法合乎应许所要求的条件，即毫无瑕疵的遵守神的律法。[b]神就帮助我们，并不是因为祂出于自己的慈爱赏赐我们所需要之义的一部份，而交给我们行出来其余的部份，而是借着差遣基督满足祂所要求我们的义。保罗在先前说他和其它的犹太人「知道人称义不是因行律法，乃是因信耶稣基督」，他接着解释：不是他们对基督的信心能帮助他们完成神所要求的义，而是以信称义，不是因行律法称义（加二16）。若信徒因知道行律法不能使人称义而弃绝律法为了投靠信心称义，他们就在否定因行律法称义。所以，我们并不反对人强调神奖赏遵守律法的人，只要他同时承认：除非我们藉信心称义，否则因自己的败坏无法从律法上获益。所以，当戴维想到神为他的仆人所预备的奖赏时，他同时想到他的罪使他无法获得这奖赏。他在诗篇十九篇12节中大大的称赞律法所提供人的利益，却也立刻宣告：「谁能知道自己的错失呢？愿祢赦免我隐而未显的过错」（诗十八13，Vg.；诗十九12，EV）。这经文与下面的另一处经文完全一致。他说：「凡遵守祂的约和祂法度的人，耶和华都以慈爱诚实待他」（cf. 诗二五10），他接着说：「耶和华啊，求祢因祢的名赦免我的罪，因为我的罪重大」（诗二五11；诗二四11，Vg.）。我们也当与他一同看见神在律法上所提供我们的慈爱，只要我们能因行律法应得这慈爱，但我们无法这样行。

3.福音使律法上的应许得以应验

[b]难道神赐给我们这些应许却并不想应验吗？我以上已经解释过我并不是这个意思。我的意思是，若这些应许是靠人的功劳得应验，那这些应许对我们就毫无益处。而且，也可以说这些应许在某种意义上已经被取消了，这是众所周知的应许：「将我的典章指示他们；人若遵行就必因此活着」（cf. 结二十11；利十八 5）。保罗告诉我们这个应许对人实际的光景而言是不得应验的（cf. 罗十5；加三12）；若神从来没有给过我们这应许也不会有何不同。因这应许甚至也不可能在神最圣洁的仆人身上得应验，因他们众多的过犯拦阻他们遵守律法。但当福音的应许取代

律法的应许时，因福音的应许宣告神白白的赦罪，它们不但使我们蒙神悦纳，也使我们在行为上讨神喜悦。并且，神不但喜悦我们的行为；祂也因我们的行为赏赐我们律法所应许的福份。因此，我承认神在律法上所应许遵守律法之人的福份，藉信徒的行为得以应验，但我们总要留意神奖赏他们的行为的理由为何。

神奖赏信徒的行为有三个理由。首先，既因神仆人的行为所应得的是指责而不是称赞，所以，神就不再究察他们的行为，并在基督里接纳他们，而且惟独借着信心，完全在行为之外，叫他们与自己和好。其次，神没有按他们的行为所应得的报应他们，反而出于祂父亲般的慷慨和慈爱高举它们，甚至称它们是有价值的。再其次：祂已经赦免并悦纳这些行为，不将行为的瑕疵归给他们，若在神的赦免之外，它们将被视为罪而不是美德。

这就证明诡辩家有多迷惑。他们以为自己避免了其它人一切的荒谬，因他们说行为本身无法使人蒙救恩，只是神因祂的恩约[ix]，也因自己的慷慨，看重这些行为。但他们没有考虑到这些他们所称为有功劳的行为，远远无法合乎神应许的条件。人必须借着信心称义并倚靠神的赦罪，因为就连最好的行为也必须蒙赦罪，神才会喜悦它们。神恩待信徒，悦纳他们行为的三个理由当中，诡辩家只接受其中一个，而否定其它两个最重要的理由！

4.人两方面在神面前受悦纳

[b]他们引用彼得的这话：「我真看出神是不偏待人。原来，各国中那……行义的人都为主所悦纳」（徒十34－35，Comm.）[ix]。虽然彼得的意思十分清楚，但他们却推断人若因行义能讨神喜悦，那么人蒙救恩就并不完全是出于神的恩赐；乃是神出于自己的怜悯帮助罪人的行为吸引祂的怜悯。

除非我们相信人两方面在神面前受悦纳，否则有许多的经文都互相冲突。

根据人与生俱来邪恶的光景，神找不到任何吸引祂怜悯的事。可见，当神接纳人时，人是赤身露体没有任何的良善，反而充满各样的罪恶——那我们凭什么说人值得那天上的呼召呢（cf. 来三1）？所以，我们当完全否认人有任何功劳，因为圣经清楚记载神出于祂白白的怜悯称人为义！诡辩家也邪恶的强解天使对哥尼流所说的话——即他的祷告蒙垂听，赒济在神面前蒙记念（徒十31）——将之解释为人因热心为善预备自己得蒙神的恩典[ix]。其实，哥尼流必定已经受赐人智慧之灵的光照，因他当时拥有真智慧，即对神的敬畏；他也以同样的圣灵成圣，因他是行义的人，而保罗教导这是最可靠的果子证明人是属灵的（加五5）。他所拥有讨神喜悦的一切都是神的恩典所赐的——因靠自己的努力预备心领受这恩典是不可能的。的确，圣经没有一句话与这教义反对：神惟一接人到祂那里去的理由就是祂虽然知道人本身完全失丧，却因祂不愿意人失丧，就怜悯人，使人得释放。可见人蒙悦纳与自己的义完全无关。人受悦纳就充分证明神对可悲、完全不配得这大福份之罪人的慈爱。

*5.神在何种意义上喜悦重生之人的善行**

[b]神既因救人脱离沉沦的无底坑，以收养的恩典为自己的缘故将人分别为圣。之后，因神重生了人，叫他效法祂儿子的模样，神就将他们视为新造的人（cf. 林后五17），拥有圣灵的恩赐。这就是彼得所说的「悦纳」（徒十34；cf. 彼前一17），即信徒在蒙召之后，连自己的行为都受悦纳（cf. 彼前二5）。因神不可能不爱和接纳祂藉自己的圣灵所运行在他们心里的善事。但我们要牢记，神因信徒的行为悦纳他们完全是因为祂是这些行为的源头，[e(b)]而

且[e(b)]也为了[d]要更清楚的[b]表现祂的慷慨，就喜悦[e(b)]悦纳祂自己所赏赐他们的善行。[b]因为他们的善行来自哪里呢？难道不是因神拣选他们做贵重的器皿（罗九21），喜悦给他们穿戴上真纯洁吗？而且，这些行为怎能被视为毫无玷污的善行，难道不就是因为慈悲的天父赦免这些行为所充满的一切瑕疵和玷污吗？综上所述，这经文的涵义是：既然神在祂儿女们的身上看见自己的模样，就视他们为可喜悦和可爱的。我们以上教导过重生是神在人身上更心自己的形像[ix]。所以，既然神在哪里看见自己的面，就在那里爱和尊荣祂的面，因此我们就有极好的理由说信徒的生命既因是圣洁和义的，就是神所喜悦的。

但既因敬虔的人仍住在肉体之中，仍然是罪人，并且他们的善行仍是不完全，甚至伴随着肉体的私欲，神不能悦纳他们的行为或他们自己，除非祂在基督里悦纳他们。我们应当从这意义上明白那些教导我们神以仁慈对待行义之人的经文。摩西对以色列人说：「耶和华向爱祂、守祂诫命的人守约，施慈爱，直到千代」(申七9 p.)。这经文后来成为百姓的口头禅，如所罗门祷告说：「耶和华——以色列的神啊……祢向那尽心行在祢面前的仆人守约施慈爱」（王上八23）。尼赫迈亚也有同样的祷告（尼一5）。

其实，神的怜悯之约都要求祂的仆人以正直和圣洁的生活回报祂，免得祂的慈爱被嘲笑，或有人因神的慈爱心里仍自夸，行事心里顽梗（申二九19）。因此，神以这种方式使一切与祂的恩约有份的人续继尽本分；然而祂的恩约从一开始是白白与人立定的，也一直是白白赐给人的。[e]因这缘故，虽然戴维宣告耶和华按着他手中的清洁赏赐他（撒下二二21；cf. 诗十八20），却仍没有忽略提到这奖赏的源头：即神救拔了他，「因神喜悦他」（撒下二二20 p.）。他在这里称赞自己的义，却完全没有藐视赏赐他义之神白白的怜悯。

（称义与善行联合的经文，6–15）

6.在旧约里恩典的应许和律法上的应许不同

[b]我们在此提醒诸位，这些经文与律法上的应许哪里不同。我所说「律法上的应许」不是指所有摩西所写书卷中的应许，因在摩西的书卷中也有许多福音上的应许，我指的是专门指律法之功用的应许。这类应许不管我们怎样称呼它们，都宣告若合乎应许中的条件就必得回报。

但当圣经记载：神「向爱祂、守祂诫命的人守约」（cf. 申七9；王上八23；尼一10），这告诉我们忠心与神立约[ix]的仆人是怎样的人，而不是告诉我们神祝福他们的理由。圣经的教导是这样：既然神喜悦赏赐我们永生之恩，好让我们爱、敬畏和尊荣祂，所以神在圣经上一切怜悯人的应许，是要叫我们敬畏和尊荣赏赐我们这些福份的神。所以，每当圣经告诉我们神恩待遵守祂律法的人，我们应当留意这些经文以神的儿女所当尽的本分描述神的儿女，并神收养我们的目的就是要我们将神当作我们的父亲敬畏祂。因此，我们若不想弃绝这儿子的名分，就当努力让自己的行为与我们所受的呼召相称。

然而，我们应当记住，神怜悯我们的应许之所以应验，并不是依靠信徒的行为。神对救恩的应许在听从神的呼召而过正直生活的人身上得以应验，因为神惟有在祂圣灵所引领行善之人身上认出祂儿女的标志。诗篇十五篇1节所说关于教会会众的话也有同样的涵义：「耶和华啊，谁能寄居祢的帐幕？谁能住在祢的圣山？」（诗十四1，Vg. ；诗十五1，EV）。「就是手洁心清……的人」（诗二三4，Vg.；诗二四4，EV.）。以赛亚也有同样的教导：「我们

中间谁能与吞灭的火同住？」（赛三三14）。就是「行事公义，说话正直」的人（赛三三15）。这里不是教导信徒在神面前站立得住的根据，而是描述我们慈悲的天父如何迎接信徒与祂交通以及保护、刚强他们的方式。因为神既因恨恶罪而爱义，神为了使一切已经与祂和好的人效法祂自己和自己的国度，就用圣灵洁净他们。所以，若有人想知道那给圣徒打开神国度之门的起因，并因此赏赐他们在这国度里永恒的地业，我们的答复是：因为主出于自己的怜悯从前一次收养他们，并持续不断的保守他们。然而，人若想知道收养他们的方式，答案就是诗篇十五篇里所描述的重生和重生后的果实（cf. 诗十五2 ff.）。

7.难道圣经不是以「义」这一词形容律法上的行为吗？

[b]然而，那些以「义」这词描述善行，并宣告人因这些行为称义的经文比较不容易解释。多半的经文属于前者，在这些经文中圣经将人对诫命的[b(a)]遵守称为「称义」或「义」。[b]属于后者的经文之一是摩西所说的这话：「我们若照耶和华——我们神所吩咐的一切诫命谨守遵行，这就是我们的义了」（申六25 p.）。你若说这不过是律法上的应许，并且这应许因为是无人能合乎所以就不证明什么，那也有其它类似的经文是不能作此反驳的，譬如：「日落的时候，总要把当头还他……这在耶和华——你神面前就是你的义了」（申二四23 p.）。诗篇中先知所说的也有同样的涵义：神称非尼哈对使以色列蒙羞之人的报复为义（诗一〇六30–31）。

这时代的法利赛人夸耀地以为这个例子支持他们的因行律法称义。因当我们说以信称义的教义除掉因行律法称义时，他们这样争辩：若义是出于人的行为，这就证明惟独以信称义的教义是错的。

我承认律法上的律例被称为「义」并不奇怪，因它们真的是义。[e]但我仍要提醒读者希腊人对将伯来文的单字「HUCIM」（法令的意思）翻译成「义」是错误的[ix]。然而我们无须在这单字上计较。

[b]其实，我们并不否认神的律法包涵完全的义。因虽然我们非遵守祂所吩咐我们的一切不可，但即使我们完全的遵守神的律法，仍是「无用的仆人」（路十七10）。然而，既因神喜悦尊荣律法，而称律法为义，我们就不敢表示异议。所以，我们甘心乐意承认完全顺服律法就是义，并且对每一条诫命的遵守就是义的一部份。完全的义就是完全遵守每一条诫命。但我们否认的是任何人能完全遵守。我们也弃绝律法上的义，并不是因为遵守律法本身有什么问题，而是因为我们肉体的软弱无人能遵守律法而称义。

事实上，圣经不但称神的律例为「义」，它也用这名称来称呼圣徒的行为。譬如，当圣经告诉我们撒迦利亚和他的妻子「遵行主的一切诫命礼仪」（路一6）时，显然他这样说是指律法本身的性质说的，而不是指那些行为本身。[e]然而，我们要再留意我们以上所说的，即我们不能把原则建立在圣经希腊文之翻译者的大意上。这是希腊文圣经翻译者的错误，而不是路加想改变圣灵所给他的启示（cf. 路一3），我不想再继续争辩这点。神称律法的诫命为义；但除非人遵守全部的诫命，否则人无法因此称义，而且人每一次的过犯都在违背这律法。既然律法只吩咐我们行义，所以我们若仰望律法本身，则它的每一条诫命都是义的：那么我们若考虑行这些诫命的人，他们既因在许多事上都犯罪，就不能因遵守任何的诫命而受称赞，因为他们所有的义行都是不完全的。

8.义行在神面前的双重价值

[b]我现在要面对特别难解释的第二类经文。保罗最能证明以信称义的证据就是他所说关于亚伯拉罕的话，即「亚伯拉罕信神，这就算为他的义」（罗四3；加三6）。既然圣经说非尼哈的行为「就算为他的义」（诗一〇六31），据此我们就能推断保罗对信心的教导也能运用在行为上。因此，我们的仇敌就如他们已经打败了我们，说人的确不是在信心之外称义，但也不是惟独以信称义——而是人的善行完成信心所开始的义[ix]。我在这里劝敬虔的人，既然知道义的真准则惟独是由圣经决定，就要与我一同恭敬、迫切地思考如何在这事上有对圣经前后一致的解释。

既然保罗知道以信称义是承认自己没有义之人的避难所（cf. 罗五），他大胆的推断一切以信称义的人都完全不再倚靠因行律法称义。那么，既然所有的信徒都是以信称义，保罗也一样肯定的推断没有人能因行律法称义（cf. 罗三20）——反而，人称义完全在他们的行为之外。然而，讨论行为本身有何价值是一回事，而谈到在人称义后之行为的价值又是另一回事。

我们若考虑行为本身的价值，我们必须说任何人的行为在神面前都站立不住；因此，人在神面前没有任何可夸的行为；而且因他的行为无法帮助他称义，所以他完全是以信称义。我们对称义的定义是：罪人，既因与基督交通，出于神的恩典与神和好，因基督的血被洁净、蒙赦罪，并穿上基督的义就如自己的那样，他就能坦然无惧的站在神的审判台前。

神对在人蒙赦罪之后所行的善有另一种判断的标准。基督的善行遮盖他们行为一切的瑕疵，基督的纯洁也洁净他们所有的玷污，好让他们在审判台前无可指摘。因此，当神涂抹人一切因过犯的罪刑，就是那拦阻人在任何方面讨神喜悦的事，并且当神洁净一切污秽信徒善行的玷污之后，信徒所行的善在神面前被算为义（罗四22）。

9.以信称义是义行的根据

[b]若任何人企图用信徒的善行反驳以信称义，我要先问他：人是否因一两个善行而称义，虽然他在他一生的其它行为上是罪人。这是极其谎谬的。接下来我也要问他：人是否能因许多善行称义，如果他只有一些少数的过犯。这两种情况他都不敢表示同意，因他知道律法记载：凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅（申二七26）。之后，我就要进一步问他——人是否有任何不是因不洁或不完全而应受咒诅的行为。而且，既然在神眼前就连星星都不洁净（伯二五5），天使也不算为义（伯四17），那人怎能有这样的行为呢？这样，他不得不承认人任何的善行都因伴随着过犯，以及它本身的不洁，就不能被称为义行。但我们若能因为以信称义的教义而肯定的推断一些不纯洁、半途而废、不配神悦纳，何况配得神的爱的行为被算为义，那么他们为何仍企图藉夸耀行为上的义毁坏以信称义，因为在以信称义之外，一切的行为都是污秽的？

然而，这是不敬虔之人的教导，难道他们要作毒蛇的儿女吗[ix]？他们无法否认以信称义就是人义行的起始、根基、起因、证据和本质。但他们却仍推断人不是惟独以信称义，因为神也称人的善行为义。

我们不需要再讨论这些不值一提的事，而要面对事实：既然任何行为上的义依靠以信称义，那么这不但不是排斥后者，反而肯定之，甚至更彰显它的功效。我们也千万不可将人在白白称义之后所行的善高举到就如它参与人的称义或与信心一同使人称义。因为，除非人接受人惟独以信称义，否则人之后会开始看重自己的行为。此外，人藉

以信称义不但自己被神称为义，他的行为也会在它们的价值之外一同被称为义。

*10.人的罪蒙赦免之后，他的行为才被悦纳**

[c]在这意义上，我们不只相信某种行为上部份的义，就如我们的仇敌所主张的那样[ix]，我们甚至相信信徒的善行蒙神悦纳就如是完全无瑕的。只要我们考虑那支持这些善行的根基，则一切的难题就解决了。人的行为已蒙赦罪，才能开始受悦纳。那么这赦免出自何处，难道不就是神在基督里看到我们和我们所有的一切吗？所以，就如在我们已稼接在基督身上之后在神面前称义，因基督无罪的生活遮盖我们一切的罪孽，照样，我们的行为也被称为义，而且神之所以这样看待它们，是因为这些行为上的任何不洁被埋在基督的纯洁下，神也不将之定罪，因此，我们有极好的根据说：不只是我们自己，就连我们的行为也都惟独以信称义。如果这行为上的义，不管我们如何描述它，完全依靠信心和神白白的称义，那它就是在信心之下或与信心相比是次要的，就如结果与起因相比是次要的一样，更何况我们绝不能将之高举到毁坏以信称义或用它来取代以信称义。

[b]这样，保罗为了说服我们自己的幸福是在乎神的怜悯，并不在乎自己的行为，特意向我们强调戴维所说的这话：「得赦免其过，遮盖其罪的，这人是有福的。主不算为有罪的，这人是有福的」（诗三二1－2；诗三一2，Vg.；cf. 罗四7－8）。假设有人插入无数因行律法称义的话，譬如：「敬畏耶和华，这人是有福的」（诗一一二1；诗一一一1，Vg.），「怜悯贫穷的，这人有福」（箴十四21），「不从恶人的计谋……这人便为有福」（诗一1），「忍受试探的人是有福的」（雅一12）；「凡遵守公平，这人便为有福」（诗一〇六3, KJV），「行为完全的，这人便为有福」（诗一一九1；cf. Vg. 诗一一八1, Knox tr.），「虚心的人，温柔的人，怜恤人的人，有福了」（太五3，5，7），这些经文与保罗所教导的真理并无冲突。因既然神将以上的善行运行在人心里不是要人能因此蒙神悦纳，这就证明除非人蒙赦罪从这悲惨中得释放，否则就永远在悲惨的光景中。既然，就未蒙赦罪之人而论，他们与圣经所载一切的祝福无份，所以他们无法因这些美德获益，除非他们因蒙赦罪而获得祝福，使他能行出这些美德，这就证明罪得赦免不但是最崇高和主要的福份，甚至是惟一的福份；除非你说它所带来的福份能取代它。

我们更没有理由反对圣经常用「义」称呼信徒。我当然承认他们被称为「义」是因为他们圣洁的生活；但既然他们是正在寻求义，而不是真正的义人，所以他们的义是从以信称义而来。

11.雅各布反对保罗吗？

[b]然而，我们的仇敌说我们的立场与雅各布的立场截然不同[ix]。因他教导就连亚伯拉罕也是「因行为称义」（雅二21），并教导所有的信徒「称义是因着行为，不是单因着信」（雅二24）。这如何解释呢？难道他们是说雅各布反对保罗吗？他们若视雅各布为基督的仆人，那么他所说的话与基督藉保罗所说的话不可能有冲突。圣灵藉保罗的口宣告亚伯拉罕以信称义，并非因行律法称义（罗四3；加三6）。我们也教导众信徒都是在行为之外以信称义。同一位圣灵也藉雅各布的口教导亚伯拉罕和我们自己的信心都包括行为，不单只有信。既然我们确信圣灵不会自相矛盾。那么要如何解释这两处经文呢？

我们的仇敌以根除从信而来的义为足。我们却希望这教义能在众信徒心里扎根。他们并不在乎人的良心是否能得平安。可见，他们的确攻击以信称义，却也没有教导任何人的良心所能投靠义的标准。那就任凭他们夸胜罢，只

要他们承认他们的胜利是借着夺去一切人对称义的确据。当他们吹熄真理的亮光，并神任凭他们到处传扬自己虚妄的黑暗时，他们就能获得这悲惨的胜利。但神的真理在哪里被相信，他们就在那里一无所得。

我否定他们不断的用来抵挡（就如阿基利斯（Achilles）的盾牌）[ix] 我们的这雅各布的话，在任何方面支持他们的立场。为了证明这一点，我们首先要解释雅各布的意思，之后指出他们的谬误在何处。

在雅各布的时代有许多人因没有信徒所当有的任何善行就公开证明自己的不信—这是历代教会的现象。但他们却仍自称是有信心的人，因此雅各布嘲笑这些人毫无根据的确据。雅各布并无意在任何方面削弱真信心的力量，反而他想证明的是，这些无聊的人以虚假的信心为傲，就大意的放纵自己的私欲。

只要我们了解这一点，要发现我们仇敌的谬误是轻而易举的。他们有双重的谬误：一个是对「信心」，一个是对「称义」的误解。

当雅各布称人虚假的信为「信心」时，这与他所辩论的并无冲突。他从一开始就解释 ：「我的弟兄们，若有人说自己有信心，却没有行为，有什么益处呢？」（雅二14）。他并不是说：「若有人有信心，却没有行为」，而是说：「若他说」。他之后的解释更为清楚，因他说：这「信心」不如鬼魔的知识（雅二19），甚至称它是「死的」（雅二20）。但从他对信心所下的定义，我们就十分清楚他的意思。他说：「你信神只有一位」（雅二19）。显然，若这「信心」只是相信神的存在，那么它无法使人称义并不奇怪！而且当这信心被形容为不使人称义时，我们不要以为这对基督教的信心有所威胁，因为基督教的信心与此截然不同。难道真信心不就是借着使人与基督联合，好让人因此享有基督的义而称义吗？因此，它之所以使人称义并不是因为它相信神的存在，而是因为它确信神的怜悯。

*12.雅各布和保罗各从不同的角度解释「称义」**

[b]我们现在要解释他们的第二个谬误：即雅各布教导人的行为对称义有参与[ix]。我们若相信雅各布在此的话与他其它的教导前后一致，并与整个圣经的教导毫无冲突，我们就必须将雅各布所说的「称义」与保罗所说的「称义」作区分。因保罗教导称义就是神不再记念我们的不义并同时算我们为义。若雅各布也是和保罗从同样的角度说的，那么他引用摩西的这话是不可思议的：「亚伯拉罕信神」（创十五6；雅二23）。上下文是：亚伯拉罕之所以因他的行为称义是因为他毫不犹豫的遵守神的命令献上自己的儿子（雅二21）。这就应验了圣经的这话：「亚伯拉罕信神，这就算为他的义」（雅二23）。若说结果在起因之前荒谬，那么以下两个叙述其中之一是错的：摩西记载亚伯拉罕的信心就算为他的；或他因将艾萨克献为祭的顺服应被称为义。在以实玛利未成胎以前亚伯拉罕早已以信称义。但艾萨克出生时，以实玛利已经是少年人。那我们怎能说亚伯拉罕因在过了很长一段时间之后的顺服而被称为义呢？所以，或雅各布错误的颠倒了这次序——但这是邪恶的想法！——或他说亚伯拉罕称义的意思并不是他的行为使他被称为义。那如何解释雅各布的话呢？显然，他说的是亚伯拉罕的行为就证明他已被称义，而不是他因自己的行为被称为义，他就如在说：「那些因真信心称义的人借着顺服和善行证明自己的义，而不是神因人虚无、表面上的信心称他们为义。」综上所述，雅各布在此并不是教导人是如何称义的，而是坚持信徒必须拥有结善果的义。保罗宣告人称义不在乎遵行律法，而雅各布教导没有善行的人不可能是已被称义之人。

我们只要稍微思考雅各布的上下文，这疑惑就会消释。我们的仇敌错误的以为雅各布在解释人是如何称义的，但他只是在设法破坏那些以信心作为犯罪借口之人的自信。所以，不管他们如何强解雅各布的话，雅各布只是在教导两件事情：虚假的信心无法使人称义，以及真信徒因不满意于只有表面上的信心，而以善行证明他的义。

13.罗马书二章13节

[b]他们也用同样的意义引用保罗的话：「不是听律法的为义，乃是行律法的称义」（罗二13 p.），但这也并不支持他们的谬论。我不想用安波罗修（Ambrose）的解释来逃避这问题：即保罗在这里的意思是相信基督等于遵守律法[ix]。这只是在逃避，其实这解释很简单，根本无须逃避。保罗在此是在破坏犹太人愚昧的自信。他们宣称惟有他们自己才明白律法，虽然他们当时是最藐视律法的人。所以，保罗告诉他们人若想靠律法称义，不是只有知道律法也要行律法，免得只以律法的知识为足。我们并不怀疑律法上的义在乎行为，也不怀疑义在乎行为的价值和功劳。但除非他们能举出一位曾经完全遵守律法的人，否则他们无法证明人能因行律法称义。

保罗的上下文充分证明他就是这个意思。当他因外邦人和犹太人都是不义的而定他们的罪时，他更仔细的解释说：「凡没有律法犯了罪的，也必不按律法灭亡」，这是指外邦人说的；以及：「凡在律法以下犯了罪的，也必按律法受审判」（罗二12），这指的是犹太人。他们既因轻看自己的过犯，而完全以自己拥有律法为傲，保罗极为恰当的加上：神颁布祂的律法并不是要人只听律法而称义；人要遵守律法才能称义。他就如在说：「你寻求在律法上称义吗？你不要以听过律法为傲，这不是最主要的，你反而当有善行好证明神给你颁布律法不是徒然的。」既然他们都没有这些善行，那么他们以律法为傲是完全没有根据的。因此，保罗的意思迫使我们与我们的仇敌有相反的解释：律法上的义在乎完全的行为；无人能夸口说自己的行为满足了律法的要求；因此，律法无法使人称义。

14.信徒为何敢于求神鉴察自己的义行

[b]他们也在其它经文上建立自己的立场。这些经文是信徒敢于求神鉴察自己的义行；他们也求神根据这些行为判断他们。譬如：「耶和华啊，求祢按我的公义和我心中的纯正判断我」（诗七8 p.）。「耶和华啊，求祢听闻公义」（诗十七1）。「祢已经试验我的心；祢在夜间鉴察我；祢熬炼我，却找不着什么；我立志叫我口中没有过失」（诗十七 3；cf. 诗十六 3，Vg.）。「耶和华按我的公义报答我，按着我手中的清洁赏赐我，因为我遵守了耶和华的道，未曾作恶离开我的神，我在祂面前作了完全人；我也保守自己远离我的罪孽」（诗十八20，21，23；十七21，22，24，Vg.）。「耶和华啊，求祢为我伸冤，因我向来行事纯全」（诗二六1；二五9，Vg.）。「我没有和虚妄人同坐，也不与瞒哄人的同群」（诗二六4）。「不要把我的灵魂和罪人一同除掉；不要把我的性命和流人血的一同除掉」（诗二六 9；诗二五 9，Vg.）。「他们的手中有奸恶，右手满有贿赂。至于我，却要行事纯全」（诗二六 10－11，Vg.）。

我以上说过，圣徒有时因自己的行为获得确据[ix]。至于上面的经文，只要我们了解这些经文的上下文 peri,stasin（complexum），就会发现它们与我们的教导毫无冲突。它们的意思是双重的。他们并不是求神根据他们一生的行为定他们的罪或判们无罪——反而这指的是某种特殊的情况——他们宣称自己的义并不是根据神完全的准则，而是与恶人作比较。

首先，就人称义而论，神不止要求人在某件事上无罪，而是要求他在一生中拥有完全的义行。但圣徒虽然求神判他们无罪，却不是自以为在各方面毫无罪恶；虽然他们对自己蒙救恩的确据完全根据神的慈爱，却仍然相信神替被恶待的穷人和受患难之人伸冤，并将之交托在神手中。

另一方面，当他们在神的审判台前将自己的行为与恶人互相比较时，他们并不是夸口自己无罪而与神所要求的纯洁完全一致；而是虽然恶人恶劣、不诚实，诡诈和邪恶地对待他们，他们仍确信自己的真诚、正直、单纯和纯洁是神所知道和喜悦的。因此，他们坦然无惧地求神判断自己与恶人。因此，当戴维对扫罗说：「耶和华必照各人的公义、诚实报应他」（撒上二六23 p.），他的意思并不是主应当照各人的行为审判和奖赏各人，而是在宣告自己与扫罗的邪恶相比是无辜的。而且，当保罗以自己无愧的良心为荣，并因他在神的教会中真诚和正直的行为夸口（林后一12；cf. 徒二三1）时，并不是表示他能因此在神面前夸口，而是在不敬虔之人的毁谤下，他被迫为自己的忠心和正直辩护，因他晓得虽然恶人恶待他，但他确信他的行为在爱他的神面前蒙悦纳。因保罗在另一处说，他不觉得自己有错，却也不能因此得以称义（林前四4）。因他知道神自己的审判远超过人不公正的判决。敬虔之人虽然能求神作证人，求祂在不敬虔之人的假冒为善下替他们辩护；但当自己在神面前时仍呼喊：[e]「主——耶和华，祢若究察罪孽，谁能站得住呢？」（诗一三〇3；诗一二九03，Vg.）。以及：「求祢不要审问仆人；因为在祢面前凡活着的人没有一个是义的」（诗一四三2 p.）；他们也因不信靠自己的善行而歌颂：「祢的慈爱比生命更好」（诗六三3 p.）。

15.信徒完全吗？

[b]另外还有许多经文与以上的相似，或许也有人会用来证明人是因行律法称义。所罗门说：行为纯正的人是义人（箴二十7）。同样：「在公义的道上有生命；其路之中并无死亡」（箴十二28）。在同样的意义上以西结也宣告：「按诚实行事——这人必定存活」（结十八9，21；cf. 三三15）。我们既不否认也不藐视这些经文。然而，难道任何亚当的后裔能以这样的正直为荣吗？若不能，那么他们或离开神的面受沉沦，或投靠神怜悯的避难所。

此外，我们并不否认，就信徒而论，虽然他们的正直只是部份也是不完全的，但却是他们永生的起点。然而，这正直的源头难道不就是虽然神没有视祂所接到恩典里之人的行为功劳，却以父亲般的慈爱迎接他们吗？我在此的意思不止是神学家们所教导的——行为因神「悦纳之恩」才有价值，他们的意思是圣徒的行为虽然没有完全到能根据律法之约使他们蒙救恩，却因神悦纳这些行为，就被视为有足够的价值使他们称义[ix]。但我说是那些行为因圣徒的其它过犯以及这些行为本身所带有的玷污所以是污秽没有价值的。只有因神赦免他们一切的过犯和极有瑕疵的义行，并白白的称他们为义，他们的义行才有价值。

我们在此讨论：保罗求神成圣信徒到当主再来时无可指摘的程度，是恰当的（西一22；cf. 弗一4； 林前一8；cf. 帖前三13；五23）。在过去的时代中，赛雷堤斯（Coelestius）的门徒很积极的用这些经文宣称人能在今世达到完全的程度[ix]。我们深信奥古斯丁（Augustine）的话足以驳倒他们：所有的圣徒都应当有这样的目标：即总有一天在神面前成为无瑕疵的（cf. 西一22，cf. Vg.）。但既因在今世就连最圣洁的生活也只是达到这目标的过程，直等到我们脱去这邪恶的肉体，完全投靠神时，才会达到完全的目标[ix]。[c]我也不会吹毛求疵地与那称圣徒为「完全」的人争辩，只要他以奥古斯丁的话来解释这完全。奥古斯丁说：「当我们将圣徒的美德称为完全时，这完全也包括

我们谦卑和诚实地承认它们的不完全。」[ix]

[ix]马丁路德的仇敌（包括 Erasmus 在内）也用这辩论攻击他，*De libero arbitrio*, ed. J. von Walter, pp. 23 ff., 33; Latomus, *De fide et operibus* (*Opera* [1550], fo. 141ab)。

[ix]II. 7. 3.

[ix] *"Ex pacti ratione."* 参阅 Bonaventura, *On the Sentences* II. 27. 2. qu. 3 (*Opera selecta* II. 659); De Castro, *Adversus haereses* X: *"ex pacto . . . ex conventione"* (1543, fo. 160 B, C).

[ix] 参阅 III. 23, 10; Cochlaeus, *Philippicae* III. 13, fo. H 4a; Lombard, *Sentences* III. 25. 4 (MPL 192. 810).

[ix] Aquinas, *Summa Theol*. I IIae. cix. 6 (tr. LCC XI. 146 ff.); III. Suppl. 10. 4, reply to obj. 3; 59. 4, reply to obj. 2. 参阅 Eck, *Enchiridion*, chapter 5; Herborn, *Enchiridion* 38 (CC 12. 128–132).

[ix]I. 15. 4.

[ix]*"Foedus."* 参阅 III. 14. 6, note 6; III. 21. 5–7.

[ix] "dikaiw,mata," LXX 对 syQix; 的翻译。就是这个字加尔文认为应该翻译成「律例」。VG 在这里的翻译是*"edits ou statuts"*。

[ix]注意加尔文在第 7、8、10 段中对惟独以信称义的坚持。善行完成人的称义，这观点经常被路德的仇敌用来攻击他，也是天特总会（在他们的称义教令的第 xxiv 法规里）清楚认可的教义 (Schaff, *Creeds* II. 115)。

[ix]为了解释得更清楚，VG 在这里加上 *"que les enfans meurtrissent leur mere"*。

[ix] Fisher, *Confutatio*, p. 492.

[ix]这雅各布书中的经文显然是反对以信称义之人热爱的经文之一，特别是因为马丁路德认为雅各布书与约翰和保罗的作品比较是「真是如干草般的书信」(*"ein recht strohern Epistel"*)(1522)。参阅 Kaspar Schatzgeyer, *Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum* (1522) 2 (CC 5–27); De Castro, *Adversus haereses* X (1543, fo. 128 E); Fisher, *Confutatio*, p. 76; Aquinas, *Summa Theol*. II IIae. 4. 4 (tr. LCC XI. 269).

[ix]这里是指后荷马时代之传说，即 Aethiopsis 的故事。在这故事中 Achilles 在他身上惟一可被打中之处受重伤以至于死亡。这就是他母亲在他受洗时所抓住的脚跟。

[ix]保罗和雅各布之间的差别不是在教义上，而是他们以不同的立场看待「称义」，这一词。参阅 Cadier, *Institution* 3. 282, note 1. 加尔文 在他的 *Sermons on Various Passages of Genesis* 中（第三篇有关亚伯拉罕的称义）提到某种双重的称义——首先是神赦免祂所呼召之人的罪，其次是「连我们的行为以无伪的信心蒙神称义」(CR 23, 718–719). 参阅 Comm. *Romans* 8:30。加尔文 在那里将拣选和呼召与称义另外的部份区分开来。这另外的部份是信徒到死为止继续蒙神祝福。Cadier 说保罗以前者的意义讨论称义，雅各布则以后者的意义讨论称义。

[ix]Eck 和其它的罗马天主教徒曾经以这意义引用过罗二 13，*Enchiridion*, ch. 5 (1533 edition, fo. 23a)。Ambrose 的话记载在他的 "Ambrosiaster" 中。Erasmus 告诉我们这是 Ambrose 的作品。Erasmus 与 Ambrose 是同时代的神学家。Erasmus 的 *Commentary on Paul's Epistles* 过了很长一段时间被认为是 Ambrose 写的。参阅他对罗二 13 的解释 (MPL 17. 67)。

[ix] 16. III. 14. 18－20.

[ix] Franciscan 经院哲学家们 Duns Scotus 和 Ockham 发展了 *gratia acceptans* （悦纳之恩）这教义。Eck (*Enchiridion*, ch. v) 和其它当时的神学家也接受了悦纳之恩。

[ix] 奥古斯丁，*On Man's Perfection in Righteousness* 1 (MPL 44. 292 f.); tr. NPNF V. 159 f.). Coelestius 是 Pelagius 的一个同事：参阅 II. 1. 5, 脚注 8。

[ix] 奥古斯丁, *On Man's Perfection in Righteousness* 9. 20 (MPL 44. 301 f.; tr. NPNF V. 165 f.).

[ix] 奥古斯丁，*Against Two Epistles of the Pelagians* III. 7. 19 (MPL 44. 602; tr. NPNF V. 411).

[e]第十八章

人将得奖赏并不能证明人是因行律法称义

（奖赏的经文并不教导行为是蒙救恩的起因，1–4）

1.何谓「照各人的行为报应各人」

[b]我们现在要思考那些教导神将照各人的行为报应各人的经文（太十六27）[ix]。其中几处是：「叫各人按着本身所行的，或善或恶受报」（林后五10）。「将荣耀、尊贵、平安加给一切行善的人……将患难、困苦加给一切作恶的人」（罗二10，9）。「行善的，复活得生；作恶的，复活定罪」（约五29）。「你们这蒙我父赐福的，可来承受……因为我饿了，你们给我吃，渴了，你们给我喝」（太二五34－35, conflated with v. 42, cf. Comm. and Vg.）。

接着我们也要思考那些称永生是善行的奖赏的经文。譬如：「要照自己手所行的受报应」（箴十二14；赛三11，Vg.）。「敬畏诫命的，必得善报」（箴十三 13）。「应当欢喜快乐，因为你们在天上的赏赐是大的」（太五12；路六23）。「各人要照自己的功夫得自己的赏赐」（林前三8）。

「神必照各人的行为报应各人」（罗二6），解释这经文并不困难。因这经文所表明的是次序而不是起因。无疑，神藉这些怜悯的步骤完成我们的救恩。祂将自己预先所定下的人召来；「所召来的人又称他们为义；所称为义的人又叫他们得荣耀」（罗八30 p.）。换言之，神惟独藉自己的怜悯迎接祂的选民得生命，但神也藉他们迫切的行善引领他们获得这生命，使他们照祂所预定的次序完成祂在他们身上的事工，所以，圣经说他们将照自己的行为被加冕并不奇怪。因神无疑藉这些行为给他们预备得永生的冠冕。然而，圣经说：他们「做成自己得救的功夫」（腓二12 p.）也是极为恰当的，因在热心为善时，他们就在默想永生。这与另一处经文相似。基督吩咐他们：「要为那存到永生的食物劳力」（约六27），同时借着信基督为自己获得生命；[e]但他却立刻接着说：「就是人子要赐给你们的」（约六27）。由此可见，「劳力」这一词与恩典并无冲突，指的是信徒的努力。[b]所以，我们不能推断是信徒自己蒙救恩，或救恩是因他们的善行而来。那要怎么解释呢？他们一旦藉福音知识和圣灵光照的呼召得以与基督交通，永生就在他们身上开始了。神在他们身上所动的善工必成全那工直到耶稣基督的日子（腓一6）。当他们在义和圣洁上效法他们的天父，而证明自己在本性上是神的儿女，这事工在他们身上就得以成全。

2.奖赏是「基业」

[b(a)]我们没有根据说「奖赏」这一词证明人的行为是他们蒙救恩的起因。首先，我们当确信天国不是奴仆的酬劳，而是儿女的基业（弗一18），而且这基业惟有是主收养为儿女的人所能享有的（cf. 加四7），而且他们之所以能拥有这基业完全是因为神收养他们（cf. 弗一5－6）。[b]因为使女的儿子不可与自主妇人的儿子一同承受产业（加四30 p.）。在这些经文中，圣灵虽然应许人因自己的行为将得永远的荣耀，但祂既然将之称为「产业」就证明有行为之外的另一个起因。基督列举祂以天堂回报（太二五35－37）并用来呼召祂选民的行为；但他接着说这奖赏是他们的产业（太二五34）。照样，保罗也吩咐仆人当忠心尽本分并盼望神的赏赐，但他同时也说这是他们的「基业」（西三24）。使徒用「产业」这不可能令人误会的词，为了警告我们不可将我们永恒的福份归给自己的行为，乃要归于神的收养。

那么，他们为何同时提到行为呢？我们只要查考一节经文答案就十分清楚了。在艾萨克出生前，神应许亚伯拉罕地上的万国都必因他得福。他的后裔必像天上的星和海边的萨那样多（创十五5，十七1 ff.，十八18）。许多年之后，亚伯拉罕照神的吩咐预备将自己的儿子献为祭（创二二3）。在他顺服神之后，神这样应许他：「耶和华说：『你既行了这事，不留下你的儿子……我便指着自己起誓说：论福，我必赐大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙。你子孙必得着仇敌的城门，并且地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话。』」（创二二16－18 p.）。圣经是怎么说的呢？难道亚伯拉罕因自己顺服的功劳应得神在吩咐他之前所应许赐给他的福份吗？可见，在信徒行善之前神早已预定以福份回报他们的善行，因为，除了祂的怜悯以外，祂没有祝福他们的根据。

3.奖赏是恩典

[b]然而，当神告诉我们，祂将以祂预定白白赐给我们的福份奖赏我们的善行时，祂并不是在欺哄我们。因为神喜悦藉善行操练我们默想祂应许的应验，并借着行善仰望我们在天上的基业。因此，神将应许的果实归给我们的行为，因我们的善行结祂所应许的果子。保罗很巧妙地向歌罗西信徒表达这两种意义。他说他们为了神所应许他们在天上的基业尽爱众圣徒的本份，也说这基业的盼望是他们从前在福音真理的道上所听见的（西一4－5）。因当保罗说他们藉福音明白他们的盼望是在天上时，这也意味着这盼望不是出于行为，而是惟独基督赐给他们的。[e]彼得的这话也有同样的含意。他说神的大能借着信心保守他们得蒙所预备、到末时要显现的救恩（彼前一5 p.）。[b]当保罗告诉我们信徒因这缘故劳力时，他的意思是为了获得这盼望，信徒必须一生劳力。

然而，基督藉比喻教导我们，免得我们误会神所应许我们的奖赏是我们的行为所应得的。在这比喻中神自己是家主，雇用祂所碰到的人进祂的葡萄园做工。他在第一个小时，第二个小时，第三个小时，以及第十一个小时都雇用人；到了晚上他付给他们一样的工资（太二十1 ff.）。那位古时的神学家——不管他是谁——所写《外邦人的蒙召论》（*De Vocatione Gentium*）（有人认为是安波罗修（Ambrose）写的），简洁和真实的解释这比喻。我要引用他自己的话：「基督藉这比喻表明神对各样人出于恩典的呼召……显然，那些在第十一个小时被雇用的人所领的工资与那些整天工作的人一样，代表神的怜悯也奖赏年老的人，好彰显祂卓越的恩典。祂并不是报答他们的劳力，而是证明祂丰盛的恩待祂在行为之外所拣选的人。照样，那些汗流满面劳力的人，既因所领的与最后一个小时才来的人一样，也应当明白他们所领受的是出于神恩典的赏赐，而不是他们的功劳所应得的奖赏。」[ix]

[c]最后，这也值得我们留意：当永生在圣经中被描述为行为所得的奖赏时，这不只是指我们现在与神所享有的交通，也是指父神末日在基督里将赏赐祂所应许我们的福份。基督自己所说的话也如此宣告：「在来世必得永生」（可十30）。以及：「可来承受那……为你们所预备的国」（太二五34，Vg.）。因这缘故，保罗将「儿子的名分」视为神在复活之日所要显明祂所收养的人（cf. 罗八18 ff.）；他之后也将儿子的名份视为「我们的身体得赎」（罗八23）。此外，就如与神疏远等于永死[ix]，照样，当神悦纳人蒙恩享有与祂交通并与祂和好时，他就出死入生——惟独是藉得儿子的名份而来的。[e]而且，若我们的仇敌顽梗的坚持人得的奖赏是出于自己的行为，我们就可以用彼得的话反驳他们，即信心的果效是救恩（彼前一9）。

4.神应许奖赏的目的

[a]所以，我们不要以为圣灵所给我们的这应许证明我们的行为应得奖赏。因圣经教导我们在神面前毫无被高举的理由。圣经的整个目的反而是要约束我们的骄傲、苦炼我们、使我们谦卑，甚至击垮我们。但我们若没有这盼望和安慰，我们就会因自己的软弱崩溃。

首先，我们要在自己内心思考：离弃自己一切的财产，甚至离弃自己是有多困难。但这是基督用来苦炼祂门徒的第一个功课。此后祂在他们的一生中以十字架苦炼他们，免得他们投靠或寻求今世的福份。简言之，祂通常待他们的方式是要他们在世上无论环顾何处尽都是绝望。因此保罗告诉我们：「我们若靠基督只在今生有指望，就算比众人更可怜」（林前十五19 p.）。在这样大的患难中，神与他们同在，劝他们仰望神看透这些逆境，使他们在神里面找着他们在世上所找不到的福份，免得他们在这样大的患难下丧胆。神称这福份为「奖赏」、「赏赐」和「回报」（cf. 太五12；六1 ff., etc.），但这并不表示这是他们的行为所应得的福份，而是表示这是他们所受的痛苦、患难以及毁谤的回报。因这缘故，在圣经的根据之下（cf. 林后六13；来十3；十一26），我们有极好的理由称永生为「回报」，因神借着永生，从劳力到安息、从患难到可喜悦的光景、从忧伤到喜乐、从贫困到富足、从羞辱到荣耀，迎接祂自己的百姓。综上所述，神以更大的福份取代祂的百姓一切所受的苦待。我们也要一样正确的说：圣洁的生活虽然不是使我们获得天上的荣耀，但的确是神自己用来引领祂选民获得这荣耀的方式。因神喜悦使祂一切所成圣的人得荣耀（罗八30）。

[b]但我们要远离诡辩家对于功劳和奖赏彼此关系的解释，因他们没有考虑我们以上所教导的盼望[ix]。当神呼召我们仰望这盼望，但人却往另一处看时，这是何等的谎谬。十分清楚的是神应许我们因行善获得奖赏，藉此安慰帮助我们肉体的软弱，并不是要我们虚荣地在心里自高自大。所以，人若在这教导下推论人因自己的善行有功劳，[e]或说他的奖赏是自己的行为所赢得的，[b]那他就是远离了神所赐给我们的启示。

（答复对这立场的反驳，5–10）

5.奖赏根据赦免

[b]这样，为了解释圣经的这话：「有公义的冠冕为我们存留，就是按着公义审判的主到了那日要赐给我们的」（提后四8 p.），我首先引用奥古斯丁（Augustine）的话回答：「若慈悲的父神没有赏赐恩典，那么那公义的法官将加冕谁呢？并且，除非神首先赏赐人那『称罪人为义』的恩典，否则人怎能称义呢？而且，神怎能将这些福份视为是人所应得的，除非祂首先赏赐人他所不应得的福份？」[ix]但我也要强调一点：神怎能将义归给我们的行为，除非

祂的慈爱遮盖我们行为一切的不义？并且祂怎能视这些行为应得奖赏，除非祂以自己无限的爱除掉一切应得惩罚的罪？奥古斯丁习惯将永生称为「恩典」，因为虽然神以之回报人的行为，但这些行为也是神白白的恩赐。然而，圣经给我们更大虚己的理由，并同时更高举我们。因为，圣经不但禁止我们因自己的行为夸口，因这些行为是神白白的恩赐，但它同时也教导我们的行为总是有污秽的渣滓，以致于若这些行为照神的标准受审，就无法取悦神；[c]但免得我们丧胆，圣经教导我们的行为借着蒙赦罪就能讨神喜悦。[c]虽然奥古斯丁在另一处所说的与我们略微不同，但在他的《给波尼法修的第三本书》（*Third Book to Boniface*）中的教导证明祂的意思与我们的教导大同小异。他在这作品中将两个人互相比较：第一位有几乎完全圣洁和完美的生活；第二位虽然诚实和道德，却远不如完全。他最后下结论：「第二位虽然与第一位在道德上似乎差距颇大，但却真正的信靠神，并在这信心之下行事为人，甚至在他一切的过错中自责并在他一切的善行中赞美神，虚己和荣耀神，并从神那里得蒙赦罪和爱义的心——这人在离开世界后将立刻得与基督交通。难道他不就是靠信心这样行事为人吗？虽然信心在行为之外（这样的信心不使人生发仁爱）（cf. 加五6）无法使任何人蒙救恩，但人惟独出于信心才能蒙赦罪，因『义人以信得生』（哈二4）：因为若没有这信心，则一切似乎是善行的行为至终都算为罪。」[ix]他在此明确的教导我们所强调的重点：行为因神的赦免才算义为。

6.天上的财宝

[b]以下的经文与上面的含意相似：「要借着那不义的钱财结交朋友，到了钱财无用的时候，它们可以接你们到永存的帐幕里去」（路十六9）。「你要嘱咐那些今世富足的人，不要自高，也不要倚靠无定的钱财；只要依靠那厚赐百物给我们享受的神。又要嘱咐他们行善，在好事上富足……为自己积成美好的根基，预备将来，叫他们持定那真正的生命」（提前六17－19）[ix]。圣经将善行比作我们在永恒的福份中所将享有的财富。我确信除非我们留意圣灵在此教导我们的目的，否则我们永远不能完全明白何谓善行。若基督所说的这话是真实的——「你的财宝在哪里，你的心也在那里」（太六21 p.）——既然今世之子迫切的寻求那能使他们享受今世生活的事物，照样，信徒在发现今世就如梦快要过去时，当不顾一切地设法将他们所要享受的转移到他们将享有永生之处。

这样，我们应当效法那些计划到了年老时搬到某地居住的榜样。他们尽自己的力节省年轻时的开销，也不因现时的牺牲感到沮丧，因他们相信自己的财富累积越多，他们未来将过越舒适的日子。照样，我们若相信天国是我们常久的住处，我们应当宁愿将自己的财富转移到那里去，也不要将之留下来，而当 我们被接去时变成虚无。但我们要如何将之转移呢？乃是借着照顾穷人的需要；因我们做在他们身上的一切，神算为是做在祂自己身上（太二五40）。神因此给我们这宝贵的应许：「怜悯贫穷的，就是借给耶和华」（箴十九17）。同样：「多种的多收」（林后九6）。因我们出于爱心所献给弟兄的一切算是献给神。神是最忠心的保管者，总有一天会加上丰厚的利息还给我们。难道我们的本分在神眼中重要到被视为神所为我们存留的财富吗？谁会犹豫承认这事实，因为这是圣经常常公开所教导的？

但若有人企图将神白白的慈爱强解成是人行为上的功劳，这些经文绝不会支持他的谬论。因为这些经文的教导只能使我们推论神对我们白白的怜悯。为了激励我们行善，神不忽略奖赏我们任何的顺服，虽然一切都是不配献给神。

7.在患难中忍耐有奖赏吗？

[b]保罗的话更强调这教导，当他安慰正在受患难的帖撒罗尼迦信徒时，他教导神给他们预备这样的患难使他们能被视为配得神的国度，因他们为这国度受苦（帖后一5）。他说：「神既是公义的，就必将患难报应那将患难加给你们的人，也必使你们……与我们同得平安。那时，主耶稣……从天上在火焰中显现」（帖后一6－7）。希伯来书的作者也说：「神并非不公义，竟忘记你们所做的工和你们为祂名所显的爱心，就是先前伺候圣徒」（来六10）[ix]。我对第一处经文的解释是神并非教导人的功劳，只是父神喜悦祂所拣选得儿子名分的人效法基督祂长子的样式（罗八 29）。就如基督要先受苦，并之后才进到神所预定祂得的荣耀中（路二四26），照样，「我们进入神的国，必须经历许多艰难」（徒十四22 p.）。所以，当我们为基督的名受患难时，就如神给我们打上烙印使祂能认出祂所有的羊。神这样使得我们配得祂的国：「因为我们身上带着耶稣的印记」（加六17 p.），而且这些印记是作神儿女们的证据。以下的经文也有同样的含意：「身上常带着耶稣的死，使耶稣的生也显明在我们身上」（林后四10）。我们和祂一同受苦，效法祂的死，或者我们也得以从死里复活（腓三10－11）。

保罗加上这个理由并不是要证明我们的行为有所价值，而是要刚强我们对神国度的盼望。他就如在说：「既然神因你仇敌的逼迫为你伸冤是公义的，照样，神使你们在受难之后得安息，也合乎祂的公义。」 第二处经文（来六10）教导神不轻看祂儿女们的事奉，这与祂的公义相称，甚至几乎在暗示神若不记念他们的事奉是不公义的。这表示神为了刺激我们脱离自己的懒惰，应许信徒为主名的荣耀一切所受的患难必不是徒然的。我们应当总是留意这应许，就如神所有的应许那样，若不是根据神白白怜悯之约就必定落空。我们蒙救恩的确据完全依靠这恩约。我们既因完全倚靠恩约就当确信：虽然自己的事奉不配献给神，但神出于自己的慷慨将必奖赏我们。为了使我们进一步的信靠这盼望，使徒宣告神是信实的，必定应验祂的应许。这公义指的是神信守祂的恩约而不是祂回报我们所应得的奖赏。奥古斯丁常说的这名言也有同样的含意，而且既然这敬虔的人认为这话值得留意，我也如此相信。他说：「神是信实的，祂使自己成为我们的债务人——并不是因他向我们借任何财物，而是因祂应许我们万事。」[ix]

8.借着爱称义

[b]我们的仇敌也引用保罗以下的经文支持自己的立场：「我若有……全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么」（林前十三2）。以及：「如今常存的有信、有望、有爱这三样，其中最大的是爱」（林前十三13 p.）。同样：「在这一切之外，要存着爱心，爱心就是联络全德的」（西三14 p.）。[b(a)]我们的法利赛人仇敌以这两处经文争辩说我们是借着爱而不是借着信心称义，也推论说无疑爱是最大的力量[ix]。但我们能轻而易举地驳倒这似是而非的论调。[a]我们以上已解释过第一处经文的教导与真信心无关[ix]。第二处则是指真信心。保罗之所以说爱比信心更伟大并不是因为爱具有更多的功劳，而是因它比信心结更丰盛的果实，因它更长阔高深，因爱更能使人服事神，也因爱兴旺到永远，而信心只是人暂时拥有的（cf. 林前十三2 ff.）。[b]若我们谈的是卓越，那么神的爱被排在第一名是对的，但保罗并不是指卓越。事实上，他强调的是这个重点：我们应当藉彼此相爱在主里互相造就。然而，假设爱在各方面都胜过信心：[a]难道任何理智的人会推论这就证明爱比信心更能使人称义吗？信心所拥有使人称义的力量并不在乎它所拥有的任何功劳。我们称义完全出于神的怜悯和基督的功劳，而且，因为信心接受这两者，所以圣经说信心使人称义。

[b]你若问我们的仇敌他们在何种意义上说爱使人称义，他们会这样回答：因为这本分讨神喜悦。神接受爱的功劳，

义就因此归给人。可见他们的辩论十分清楚。我们说信心使人称义，并不是因为信心本身的价值值得神称我们为义，而是因我们借着信心，这媒介白白的获得基督的义。他们忽略神的怜悯和基督全备的义，也争辩是爱的功劳使我们称义，因为爱胜过信心。这就如有人说君王比皮鞋匠更会做鞋子，因他比皮鞋匠伟大得多。这逻辑充分证明所有索邦（Sorbonne）的神学院都对以信称义没有丝毫概念。

[a]但若有吹毛求疵的人在此插嘴问：我们为何在这两处如此接近的经文中对信心有不同的解释，我很容易就能证明我有极好的根据。因为虽然保罗所列举的恩赐在某种程度上不如信心和盼望，但因它们都与认识神有关，所以他为了作总结将他们都包括在信心和盼望的范围之内[ix]；他就如在说：「说预言、方言、翻方言，和知识都有益于引领我们认识神。但我们在今世惟有借着盼望和信心才能认识神。因此，当我提到信心和盼望时，我同时也包括这一切的恩赐。」「如今常存的有信，有望，有爱这三样」（林前十三13[a]）——那就是说，不管神赏赐人多丰富的恩赐，他们都包括在信和望之内。但这些恩赐，其中最大的是爱（林前十三13[b]）。

[b]他们以第三处经文推论：若「爱心是联络全德的」（西三14），必是指义，因为义就是全德[ix]。首先，即使我在此不反对保罗在这里所说的全德是指真教会会友彼此的合一，也承认我们在神面前以爱变得完全，但难道他们就能因此捏造爱使人称义这新的教导吗？除非我们完全尽到爱所要求我们一切的本分，否则我们无法因此称义。我由此推论，既然所有的人一点都不接近尽到爱的本分，那么他们就没有达到完全的盼望。

9.马太福音十九章17节

[b]我没有打算指出这些愚昧的索邦神学院毫无根据所强解的经文，为了攻击我们。因为当中有几节荒谬到我若提出来，自己也要被视为愚昧人。我只要解释他们所特别爱强解的一句基督的话就够了。律法师问基督他该做什么善事才能得永生，而基督的答复是：「你若要进入永生，就当遵守诫命」（太十九17）。他们说当恩主劝我们遵守诫命为了获得神的国时，难道还有比这更充分的证据吗[ix]？就如基督不是很明显按照问祂问题之人的需要回答他！在此，这律法师博士不但问主如何获得永生——甚至问祂该做什么善事才能得永生。问问题的人和他所问的问题都要求主这样回答他。律法师既因习惯以为律法上的义能合乎神的要求，他这样相信自己的善行就弄瞎了自己的心眼。他也惟有寻求救恩所要求的义行。所以主恰当地叫他面对律法，那完全公义的准则。

我们也一样大声的宣告：若有人想藉善行寻求永生，他就必须遵守这些诫命。基督徒也必须知道这教义，因除非他们明白自己已经从生命的道路上落入死亡，否则他们怎会寻求基督？除非他们知道那条生命道路的位置，否则他们怎么知道自己偏离生命之道多远？惟有当他们能分辨自己的行为与遵守神律法的义的距离有多大，他们才会发现基督是蒙救恩惟一的避难所。

总之，我们若想藉行为蒙救恩，那么我们就必须遵守那教导我们如何完全行义的诫命。但我们若坚持靠行为称义，就只能半途而废，因为没有人能完全遵守神的诫命。所以，既然因行律法称义是不可能的，我们就必须寻求另一个帮助，即信靠基督。因这缘故，就如在这经文中主因知道教律法的人对行善有虚妄的自信因此自高自大，主就故意叫他行善，好让他发现自己是罪人对行善无能为力，也伏在永死的审判下，照样，主在另一个情况下连提都没有提到律法，反而仅以恩典的应许安慰那些已经因律法知罪的人：「凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使

你们得安息……你们心里就必得享安息」（太十一28－29）[14x]。

10.不能用同样的原则衡量义和不义

[b]当他们对强解经文感到厌倦之后，就开始用狡猾和奸诈的方式。他们说在某些经文中信心被称为「工」（约六29）。他们以此推断：我们说信心与行为是敌对的，这是错的[ix]。就如信心，既因在某种意义上是对神旨意的顺服，就能使人称义。其实，反而信心是接受神在福音上所提供的怜悯，而基督的义印记在信徒心里。请读者们原谅我不在此停下来详细反驳他们认为信心与行为不是敌对的——因他们的立场不攻自破。

但我至少要反驳他们的一个似是而非的异议，免得不成熟的信徒受害。我们的仇敌说：常识告诉我们，既然每一个罪都算为我们的不义，照样，神也应当将我们的每一个善行都算为我们的义。有人对这异议的其中一个答复我不同意，即人之所以被定罪完全是出于他们的不信，并不是因为他们个别的罪行[ix]。我完全同意不信是万恶之根。因为不信是人离弃神时第一个犯的罪，而且这罪之后也导致许多不同的罪。然而我不同意的是，他们以这同样的方式衡量人的义行和恶行。因为律法上的义是完全遵守律法。所以，除非你一辈子毫不间断的遵守这正直的准则，否则你无法因行律法称义。你一旦偏离这道路，就马上开始行不义。由此可见，人无法因一两个义行被算为义，而是要一生不间断地遵守律法。但衡量不义却非如此，因为强盗或淫乱的人只要犯一个罪就应被判死刑，因他违背了神的威严。这些攻击我们的诡辩家之所以弄错是因为他们忽略了雅各布的这话：「凡遵守全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条。原来那说『不可奸淫』的也说『不可杀人』」（雅二10－11 p.）。所以，当我们说人所犯的每一个罪都值得被判死刑时，这是完全正确，因为每一个罪都应得神公义的忿怒和报应。但你若因此推断人也应该因他的每一个善行使自己与神和好，这是荒谬的。

[ix]这句与 III. 14. 14 的头一句有关。参阅 III. 16. 2，脚注 3。把功劳和奖赏相提并论（*“ubi merces ibi merita,”* Cochlaeus, *Philippicae* III. 65, fo. N 2b）是当时的天主教普遍的教导。参阅 De Castro, *Adversus omnes haereses* IX (1543, fo. 150): *“Quomodo toties auditur praemium, ubi prorsus nullum est meritum?”*

[ix] Pseudo-Ambrose, *The Call of the Gentiles* I. 5 (MPL 17. 1091). Prosper 在 MPL 51 中的本文没有这些话。参阅 II. 2. 5，脚注 27。

[ix] 参阅 III. 25. 12. Smits 引用奥古斯丁类似的教导，II. 43。

[ix] Aquinas, *Summa Theol.* I IIae. cxiv. 1 (tr. LCC XI. 203 f.); Cochlaeus, *Philippicae* III. 65.

[ix] 奥古斯丁，*On Grace and Free Will* 6. 14 (MPL 44. 890; tr. NPNF V. 449). Eck 引用提后四 8，*Enchiridion*, chapter 5 (1533 edition, fo. 26a). J. Clichtove 在他的 *Improbatio quorundam articulorum Martini Lutheri* (1535) 引用这经文并接着说，「义行：难道这不就是功劳吗？[*Quid sunt nisi merita?*]」参阅 Fisher, *Confutatio*, art. 1, p. 66; Herborn, *Enchiridion* 5 (CC 12. 33).

[ix] 奥古斯丁，*Against Two Letters of the Pelagians* III. 5. 14 (MPL 44. 598; tr. NPNF V. 409).

[ix]De Castro, *Adversus haereses*, s.v. *“opera,”* 11 (1543, fo. 140 A); Latomus, *De fide et operibus* (*Opera* [1550], fo. 133a), on Luke 16:9 and 1 Timothy 6:17－19.

[ix]Herborn 以这意义引用来六 10，*Enchiridion* 5 (CC 12. 33)。天特总会也以同样的意义引用这经文，ch. xvi (Schaff, *Creeds* II. 107)：「永生……神必定因人的善行和功劳信实地将之赐给他们为奖赏」。

[ix] 奥古斯丁，*Psalms*, Psalm 32. 2. 1. 9; *Psalm* 83. 16; Psalm 109. 1 (MPL 36. 284; 37. 1068; 37. 1445; tr. LF [*Psalm* 33] Psalms I. 317 f.; [Psalm 34] IV. 164; [Psalm 110] V. 229 f.); *Sermons* clviii. 2. 2 (MPL 38. 863; tr. LF Sermons II. 779).

[ix] Fisher, *Coniutatio*, p. 63; De Castro, *Adversus haereses* VII, s.v. *"gratia"* (1543, fo. 128ab, 132b); Lombard, *Sentences* III. 23. 5 (MPL 192. 811); Aquinas, *Summa Theol.* I IIae. cxiii. 4, reply to obj. 1; II IIae. 23, 27 (tr. LCC XI. 342–368). 参阅奥古斯丁，*Enchiridion* 31. 1,7 (MPL 40. 287; tr. LCC VII. 409).

[ix] III. 2. 9–13.

[ix] "katv avnakefai,wsin."

[ix] 参阅 III. 17. 15; Duns Scotus, *On the Sentences* I. 17. 3. 22 (*Opera omnia* X. 82); Cochlaeus, *Philippicae* III. 10.

[ix] De Castro, *Adversus haereses* VII (1543, fo. 128 C B; K. Schatzgeyer, *Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmatum* (1522) 2 (CC 5. 26); Cochlaeus, *Philippicae* III. 55, fo. 3 3b; Clichtove, *Improbatio*, fo. 14a (on Matthew 19:12).

14x 这些字出自 1545 年的版本。

[ix] Eck, *Enchiridion*, chapter 5: *"Fides opus vocatur"* (1533 edition, fo. 25b)，他引用约六 29。参阅加尔文, Comm. John 6:29.

[ix]加尔文在这里的观点与马丁路德不同。参阅 Luther, *sermons on Mark* 16:14, May 29, 1522, and Mark 8:1, July 19, 1523 (*Werke* WAX. 3. 141 f.; XII. 637; 参阅 XXI. 1. 360).

[e]第十九章

基督徒的自由

（基督徒的自由这教义是必须的，也有三个部份，第一部份记载在加拉太书，1–3）

*1.我们必须对基督徒的自由这教义有正确的了解**

[a]我们现在要开始讨论基督徒的自由。若要写基督教的基本要义，这主题是不可省略的，因为这是基要的教义，而且人若不了解这教义，则他们不管做何事良心都会充满疑惑；他们会在许多事上犹豫和退缩；他们总是摇动和惧怕。[e]但自由特别是称义所带来的副产品，也大大的帮助我们明白称义的力量。事实上，那些真敬畏神的人必定享受这教义所带来无比的福气，虽然不敬虔和路迦诺派（Lucianic）的人[ix]嘲讽之。他们的心黑暗到误以为任何亵渎的行为是被允许的。所以，我们现在开始讨论这主题是对的。我们虽然以上多次略提过这教义，[a]但现在开始更详细的解释对我们更有益[ix]。

我们一旦提到基督徒的自由，除非我们立刻治死自己的私欲，否则这些私欲或某些失控的挣扎将开始攻击我们。因我们的私欲邪恶地败坏神所赐给我们最好的福气。有人以这教义作为不顺服神命令的借口而放纵自己的私欲。又有人痛恨这教义，因误以为它夺去人一切的节制、顺序和选择。那么我们在这样大的难题下应当怎样做呢？为了避

免面对这些危险，难道我们应该废掉基督徒的自由吗？但就如我们以上所说，除非我们明白这教义，否则我们无法正确的认识基督、福音的真理，或内在的平安。我们反而应当谨慎，免得丧失这么重要教义的任何部份，但同时也必须反驳人们习惯提出的荒谬异议。

2.律法上的自由

[a]就我而论，基督徒的自由包括三个部份[ix]。首先，信徒的良心在寻求称义的确据时应当在律法之外寻求，完全弃绝律法上的义。就如我们以上证明过，在律法下无人能称义，或者我们对称义完全绝望，或者我们应当从律法的辖制下得释放——并接受称义与善行无关。因我们若以为为了称义自己的行为必须有所参与，这样想是叫自己欠全律法的债。所以，当我们想到称义时，我们不应该想到律法的要求或自己的善行，反而要惟独接受神的怜悯，不再倚靠自己而惟独仰望基督。因为称义的问题不是我们如何成为义人，而是既因我们是不义和不配的，如何才能被算为义。人若在称义上良心想获得确据，就应当完全弃绝律法。

然我们也不能因此推断对于信徒而言律法毫无用处[ix]。律法不断地教导和劝信徒行善，虽然善行在神的审判台前与他们的称义完全无关。既然这两件事情截然不同，我们就必须正确和认真的对他们作区分。基督徒一生都应当操练行善，因神呼召我们成为圣洁（帖前四7；cf. 弗一4；帖前四3）。在成圣上律法的功用是严厉的教导信徒尽自己的本分和激励他们热心为善。但当我们的良心在神面前思考如何蒙神悦纳，思考当神呼召我们受审时，我们应当如何答复祂和在祂面前拥有确据，在这事上我们不可倚靠律法，而要惟独靠基督称义，因基督远超过任何律法上的义。

*3.加拉太书的教导**

[a]整个加拉太书几乎都是这个教导。那些误以为保罗在这书信中只是教导人在仪式上的自由的人是荒谬的解经家，保罗用来争辩的经文都十分清楚的证明这一点。譬如：「基督为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅」（加三13）。同样：「基督释放了我们，叫我们得以自由。所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭辖制。我——保罗告诉你们，若受割礼，基督就于你们无益了……凡受割礼的人确实地说，他是欠着行全律法的债。你们这要靠律法称义的，是与基督隔绝，从恩典中堕落了」（加五1－4 p.）。这些经文的确不只包括仪式上的自由！[c]我当然承认保罗在这经文中是在谈到基督教的仪式，因他所反驳的是某些虚假的使徒。他们企图重新将基督所废掉旧约中的预表强加于人。然而为了讨论这问题，保罗必须谈到这整个辩论的大原则。首先，那些旧约中的预表拦阻信徒清楚的明白福音。所以保罗是在证明基督应验了摩西所颁布的一切礼仪律。此外，因当时那些假冒为善的人邪恶地欺哄百姓，以为人遵守礼仪律就应得神的恩典，所以，保罗在此强调信徒不要以为自己能藉任何律法上的行为在神面前称义，更何况想借着遵守礼仪律的影子称义！他同时也教导借着基督的十字架信徒脱离了律法的咒诅，虽然在基督之外这咒诅临到众人身上（加四5），这样信徒就能因全然投靠基督而获得确据。这教导与我们的主题有密切的关系。因保罗最后教导信徒的良心已得释放了，以致于在神直接的吩咐之外不被人约束[ix]。

（第二部份，良心的自由使人能在律法的辖制之外甘心乐意的顺服神，4–6）

4.信徒的真顺服在一切律法的辖制之外

[a]第二部份是根据第一部份，就是人的良心遵守律法，并不是因受律法的约束，而是因从律法的轭下得释放，就

甘心乐意的顺服神的旨意[ix]。既然一切仍在律法辖制下的人都生活在恐惧中，所以，除非神释放他们使他们自由，否则他们就不会乐意顺服神。我要举例好使我们更清楚明白这点。律法的吩咐是：「你要尽心、尽性、尽力爱耶和华——你的神」（申六5）。为了如此行，我们必须先离弃一切其它的情感和思想，以及一切的私欲，并我们一切的才能都要专心这吩咐。那些在遵守这吩咐上最有长进的人仍然有很远的距离才能达成这目标。因即使他们从内心深处真诚的爱神，但他们内心仍大多过份在乎肉体的私欲，而且这些私欲拦阻他们甘心寻求神。他们虽然努力的争战，但自己的肉体削弱他们的力量，也诱惑他们离开神。他们在这光景之下该怎么办，因深感没有比遵守律法更艰难的事？他们希望、渴望、尝试，却达不到律法所要求的完全。他们若考虑自己所行的律法就深信自己一切的行为都受咒诅。若有人推论他的行为既因只是不完全，就不能说是完全邪恶，而且神悦纳那好的部份，但这是在自欺[ix]。除非我们轻看律法的严厉性，律法要求对神完全的爱，同时也咒诅一切的瑕疵。人要在这真理之下省察自己的行为，就是他从前以为自己有部份的良善，他就会发现这些行为既因不完全，就是律法的上的过犯。

5.从律法的约束下得释放使我们能甘心乐意的顺服

[a]可见，只要以律法的准则衡量我们的行为，这些行为都在律法的咒诅之下！然而，我们这样悲惨的人怎能甘心乐意的行律法，因我们知道一切律法上的行为都是被咒诅的？但我们若从律法严厉的要求下得释放，而听到父神慈悲的呼召，就将会甘心乐意地遵守祂的带领。总之，那些负律法之轭的人就如主人每天给自己的奴仆某些吩咐。这些奴仆对自己所做的工没有自信，并且除非他们完全尽了本分，否则就不敢来到主人面前。但父亲更慷慨和坦白地对待儿子，儿子虽然知道自己的行为是不完全、半途而废甚至有瑕疵，但仍坦然地面对父亲，因相信父亲将悦纳他的顺服和甘心乐意的心，虽然他们没有将父亲的吩咐做到完全。我们应当作这样的儿女，坚定相信我们慈悲的父神将悦纳我们对祂的服事，不管我们的服事有多微小、无关紧要或多不完全。[b]神也藉先知这样安慰我们：「我必怜恤他们，如同人怜恤服事自己的儿子」（玛三17）。在这里「怜恤」的意思显然是「宽容或仁慈地不看他人的过错」[ix]，但先知同时也提到「服事」。[a]并且我们迫切需要这确据，因为若没有，我们一切所做的都是枉然的。因除非我们以敬畏的心服事神，否则神不将之视为对祂的尊敬。但我们若在惧怕中服事神，不知道我们的事奉是冒犯还是尊荣祂，如此我们怎能有敬畏神的心呢？

*6.信徒蒙恩得释放后，无须担忧内心仍有的罪**

[a]这就是为何希伯来书的作者说，所记载一切古时圣徒的善行都是凭信心而行的，也说他们有善行完全是出于信心（来十一2 ff.，17, etc.）。罗马书信中有这处众所周知教导基督徒自由的经文。保罗在那里教导罪不应当在我们身上作王（罗六12，14），因我们不在律法之下，乃在恩典之下（罗六14）。他劝信徒「不要容罪」在他们「必死的身上作王」（罗六12；and 六14，conflated），也不要将自己的肢体献给罪作不义的器具；「倒要像从死里复活的人，将自己献给神；并将肢体作义的器具献给神」（罗六13）。但为了避免他们误以为自己仍有充满私欲的肉体，并罪恶仍然居住在他们里面，保罗以律法上的自由安慰他们。他就如在说：「虽然他们不十分清楚感觉到罪在他们身上已不再作王，或神的义居住在他们里面，他们仍没有害怕和丧胆的根据，就好像他们内心仍有的罪仍不断地冒犯神」。这是因为恩典救他们脱离了律法的辖制，以致于神不再以律法的准则衡量他们的行为。至于那些推断我们既因不在律法之下就仍能犯罪的人，要明白他们与这自由完全无份。因这自由的目的是要鼓励我们行善。

（罗马书证明「中性之事」（things indifferent）的自由，7–9）

7.基督教自由的第三部份：

至于外在「中性之事」[ix]，在神面前我们没有任何信仰上的限制性拦阻我们随意使用它们。而且我们确信这自由对我们而言是必须的，因若不相信之，自己的良心得不到安息，并且迷信会多到无可限量的地步。今日有许多人认为我们是不理智的，因我们坚持讨论人是否可以吃任何肉类、如何守节日，以及牧师的外袍……等等。因他们认为根本无需为这一切争论。

但这些事比一般人所认为的更重要。因当人的良心被捆绑时，就陷入蜿蜒复杂，无法自拔的迷宫里。若有人开始怀疑他是否被允许使用绵花做的床单、衬衫、手巾，和餐巾，他之后也会怀疑其它的质料；他也会开始怀疑餐巾对聚餐是否是必须的，或他是否真需要手帕。若有人认为较昂贵的菜是不被允许的，那他到最后吃黑面包或一般的蔬菜心里也得不到平安，因他必定会想到他能吃比这更普通的食物。他若犹豫喝高级的葡萄酒，那当他喝最普通的酒时，他的良心仍会搅扰他，而至终犹豫喝最干净的水。总之，他会到了无所不怕的地步[ix]。

这是极富争议性的辩论，因我们所讨论的是既然神的旨意应当决定我们一切的计划和行为，那么祂是否允许我们用这些或那些东西。结果，有人因感到绝望就陷入迷惑中；又有人因开始藐视神而不再敬畏祂，并至终自取灭亡。因为一切被这疑惑缠扰的人，不管他做什么都会得罪自己的良心。

*8.为神的缘故使用恩赐的自由**

[a]保罗说：「凡物本来没有不洁净的；惟独人以为不洁净的，在他就不洁净了」（罗十四14）。保罗的这话给了我们使用万物的自由[ix]，只要我们在心里确信这自由是来自神。但我们若被任何迷信捆绑，某些本身洁净的事物对我们而言也就污秽了。因此他接着说：「人在自己以为可行的事上能不自责，就有福了。若有疑心而吃的，就有罪，因为他吃不是出于信心。凡不出于信心的都是罪」（罗十四22–23 p.）。

在这么困难作决定的光景中，若大意或随己意行事难道不是违背神吗？然而那些从内心敬畏神的人，当被迫行任何违背良心的事时，都会感到沮丧和惧怕。在这光景下人无法心存感恩地领受神的恩赐，但保罗见证心存感恩是惟一为了自己的使用洁净事物的方式（提前四4–5）。我说的是那在神的恩赐中能认出祂的慈爱和良善的心存感恩。因的确有许多人了解他们所使用的这些事物是出于神的恩赐，也为神所创造的一切感谢祂；但若他们不确信这些事物是神赐给他们的，他们怎能感谢神呢？

总之，我们因此明白这自由的用处：即，我们应当毫不自责的照神自己的意思使用祂所赐给我们的恩赐。在这样的信心之下我们将会与神和睦，并承认祂对我们慷慨。[c]这也包括一切圣经没有直接吩咐的仪式，使我们的良心不被迫遵守这些仪式，而是要牢记这些仪式是出于神的爱为了造就我们。

9.反对滥用基督徒的自由放纵肉体的私欲

[a]然而，我们应当留意基督徒的自由在各方面都是属灵的。它所有的作用都是要使害怕的良心——也许怀疑罪得赦免或怀疑肉体所玷污的行为是否能蒙神悦纳，或因怀疑是否能使用神所没有直接吩咐的而受折磨——在神面前得以平静。所以，若用这自由作为放纵私欲滥用神恩赐的借口是邪恶的，并且，若毫不顾虑到软弱的弟兄而使用这自

由也是邪恶的。

在今日前者是更大的问题。几乎所有富裕者都喜悦奢侈地举办华贵、夸耀的宴会、穿着华丽的服饰，以及房子里高级的装修；无非想夸耀自己的富足胜过邻舍，以及恭维自己的富足。而且这一切他们都用基督徒的自由来作掩饰。他们说这一切都是中性的。我也承认，只要他们将之视为中性的。但当人贪心这些事物，以它们为傲，并奢侈的使用，那么神所允许的就会因这些罪受玷污。

保罗的这话最巧妙的分辨中性之事：「在洁净的人，凡物都洁净；在污秽不信的人，什么都不洁净，连心地和天良也都污秽了」（多一15，cf. Vg. ）。富足的人受安慰、饱足、喜笑（路六24－25）、躺卧在象牙床上（摩六4）、「以地连地」（赛五8）、「在宴席上弹琴、鼓瑟、击鼓、吹笛、饮酒」（赛五12），为何说他们受咒诅呢？的确，象牙、黄金和一切的丰盛都是神称为好的受造物，也都是祂的护理所允许人甚至吩咐人使用的。并且，神从未禁止我们喜笑、饱足、以地连地、欣赏音乐，或喝酒。这是真的。但当我们富足时，我们若在喜乐中打滚、暴饮暴食，并沉醉于今世的宴乐，总是追求新的娱乐——这绝不是妥当使用神的恩赐。

因此，我们应当离弃不节制的欲望、奢侈、虚荣和傲慢——以毫不自责的良心使用神的恩赐。人在哪里自我节制，就必在那里妥当使用神的福份。但人若没有这节制，也将会滥用最基本的娱乐。俗语说：在破烂的衣服下常包着骄傲的心[ix]，而在丝绸和紫色的衣服下常包着谦卑单纯的心。这也是真的。因此，每一个人都当在自己的岗位上尽本分，不管是贫穷、小康，或富裕的人，好让我们牢记神滋养我们是为了我们的生活，而不是给我们放纵肉体的机会。我们同样也应当将此视为基督徒自由的原则：即与保罗一同学习，不论在什么景况都可以知足；「知道怎样处卑贱，也知道怎样处丰富；或饱足，或饥饿，或有余，或缺乏都能满足」（腓四11－12）。

（基督徒的自由与软弱者和绊倒人彼此的关系，10–13）

10.不许滥用基督徒的自由伤害软弱的人！

[a]许多人在这自由上犯错；他们放纵和不理智的使用这自由，就如他们非在别人面前炫耀不可。他们如此毫无顾忌就常常得罪软弱的弟兄。在这时代，许多人似乎认为除非他们礼拜五吃肉，否则就无处表现他基督徒的自由[ix]。我并不怪他们吃肉，但他们必须除掉表现的心态。他们应当将这视为是在神面前而不是在人面前的自由，而且他们不但有时要使用，有时也要拒绝使用。只要他们明白，在神面前吃肉或蛋、穿红色或黑色的衣服都是一样的就够了。这就叫我们的良心得以自由，且这也是神给我们自由的缘故。因此，即使人在得救后一辈子禁止自己吃肉，或每天穿同样颜色的衣服，他们一样也是自由的。事实上，他们是既因自己是自由的，所以以毫不自责的良心限制自己。但若他们没有顾虑到弟兄的软弱，这是很大的罪，因我们应当在乎弟兄的软弱以致不做任何伤害他们的事。

然而，有时在人面前宣告自己的自由是必要的。但我们必须留意这点：我们不能假借自由忽略对软弱之人的关心，因神严严地吩咐我们当关心他们。

11.绊倒

[a]我现在要讨论可能绊倒人的行为[ix]——如何分辨会绊倒人的行为，哪些是该避免的，哪些是属于基督徒的自由。

我们这样思考之后，就能决定我们在人面前自由的范围如何。我也喜欢那普遍对于得罪人和被人得罪的区分，因有圣经的支持，也清楚的解释圣经的教导。

你若过于轻率、放荡，或不够照规矩做任何事，而因此绊倒愚昧和单纯的人，这过犯要归在你身上，因这是由于你自己的错误而来。并且，一般来说，当人犯错而别人因此被得罪时，这是得罪人。

但经常人说他被得罪，其实他人并没有恶意或不妥当的对待他，反而是因他心怀苦毒将之扭曲成他人对他的得罪[ix]。在此，他人并不算「得罪」他，而是因他邪恶的心毫无根据地视之为得罪。第一种过犯是绊倒软弱的人，第二种则是所谓得罪心怀苦毒和法利赛人之骄傲的人。所以，我们将前者称为对软弱弟兄的得罪，将后者称为法利赛人式的得罪。我们应当为了弟兄的软弱节制自己的自由，却无须理会法利赛人的假冒为善！

保罗在许多经文中清楚教导信徒当如何关怀软弱的弟兄。他说：「信心软弱的，你们要接纳」（罗十四 1p.）。以及：「我们不可再彼此论断，宁可定意谁也不给弟兄放下绊脚跌人之物」（罗十四13 p.），以及本章许多其它有同样教导的经文。因此，我就不再引用其它的经文。总而言之就是：「我们坚固的人应该担待不坚固人的软弱，不求自己的喜悦。我们各人勿要叫邻舍喜悦，使他得益处，建立德行」（罗十五1－2 p.；v.2，cf. Vg.）。他也在另一处说：「只是你们要谨慎，恐怕你们这自由竟成了那软弱人的绊脚石」（林前八9 p.）。同样：「凡世上所卖的，你们只管吃，不要为良心的缘故问什么话」（林前十25）。「我说的良心不是你的，乃是他的……[ix]不拘是犹太人，是希腊人，是神的教会，你们都不要使他跌倒」（林前十29，32 p.）。以及另一处经文：「你们蒙召是要得自由，只是不可将你们的自由当做放纵情欲的机会，总要用爱心互相服事」（加五13）。我们的自由不是要用来伤害自己的邻舍，因我们对他们的爱迫使我们在万事上服事他们；这自由反而是既因我们与神和睦，就能行事为人与他人和睦。

基督自己教导我们如何看待法利赛人指控我们得罪他们：主吩咐我们当任凭他们，因他们是瞎眼领路的（太十五14）。主的门徒告诉祂法利赛人因祂所讲论的感到被得罪。主吩咐门徒不要理会他们。

12.如何正当地使用和避免使用基督徒的自由

[a]但除非我们明白谁是软弱的弟兄谁是法利赛人，否则我们就不知如何使用基督徒的自由。我们若不分辨，就会处于用自由得罪弟兄的危险中。然而，我相信不管是保罗的教导或榜样都清楚表明在得罪人的可能性中，何时当使用或避免使用自己的自由[ix]。当保罗接受提摩太与他同工时，就给提摩太行割礼（徒十六3）。但他并没有给提多施行割礼（加二3）。这是不同的行为却是一样的原则。即在给提摩太施行割礼的时候，他虽是自由的，无人辖管；然而甘心作了众人的仆人；他也「向犹太人，就做犹太人，为要得犹太人；向律法以下的人……还是做律法以下的人……为要得律法以下的人」（林前九19－20 p.）；他「向什么样的人，就作什么样的人。无论如何，总要救些人」（林前九22 p.）。我们若能在对弟兄有益时约束自己的自由，这就是善用我们的自由。

保罗告诉我们他强烈拒绝给提多施行割礼的原因：「但与我同去的提多，虽是希腊人，也没有勉强他受割礼；因为有偷着引进来的假弟兄，私下窥探我们在基督耶稣里的自由，要叫我们作奴仆。我们就是一刻的功夫也没有容

让顺服他们，为要叫福音的真理仍存在你们中间」（加二3 – 5 p.）。若假信徒不正当的要求让软弱弟兄的自由落在危险中，我们与保罗一样必须坚持自己的自由。

我们应当在万事上爱邻舍，造就他。保罗在另一处说：「凡事都可行，但不都有益处。凡事都可行，但不都造就人。无论何人，不要求自己的益处，乃要求别人的益处」（林前十23 – 24 p.）。没有比这更清楚的原则：我们的自由若造就邻舍，那这自由是允许的，但若对邻舍毫无帮助，那我们就不应当坚持这自由。有一些人假装效法保罗的榜样而拒绝坚持自己的自由，但却不效法保罗使用自由爱邻舍。为了自己的益处，他们喜悦忘记这自由的教义；但有时候用自己的自由造就和帮助邻舍，就如有时约束自己的自由造就和帮助他一样。然而敬虔的人应当相信神在外在的事上给他这自由装备他尽一切爱邻舍的本分。

*13.我们不可假意爱邻舍而得罪神**

[a]我以上所教导为了避免得罪他人的事，是专门关于在神的吩咐之外中性的事。因神不允许我们因为怕得罪人就不遵守祂的吩咐。因就如我们的自由必须伏在爱心之下，照样，爱也应当伏在纯洁的信心之下。[a]的确，我们在此也要考虑对邻舍的爱，甚至在祭坛上献礼物时（cf. 太五23 – 24）；亦即我们当避免为了邻舍的缘故得罪神。我们一方面不能效法那些到处制造麻烦之人的不节制。他们宁愿粗心大意的行事，也不用温柔的方式。但另一方面，我们也不要理会那些在各种恶行上误导人，却同时假装我们应当谨慎免得得罪邻舍（cf. 林前八9）；就如他们不是正在害邻舍的良心犯罪，因为他们再三、顽梗地犯同样的罪也无法自拔。这些人真是温柔啊！不管邻舍所需要的是教义或榜样，他们都说我们必须用奶水喂养他们，其实他们是在以最邪恶和致命的教义教导人。保罗陈述他用奶喂哥林多信徒（林前三2），但若那时有天主教的弥撒，难道他会举行弥撒为了喂他们奶水吗？绝不会，因为毒药不是奶水。所以，当他们宣称他们是在喂信徒奶水时，这是他们的谎言，他们其实是在善待的掩饰下残忍的杀害人。假设他们的这诡计真如他们所宣称的那样——那么他们打算用奶喂自己的小孩到几时呢？因这些人若没有早晚成长到至少能吃点干粮，这就证明他们从来没有吃过奶。

我没有更严厉的反驳他们有两个原因：首先，他们无聊的辩论几乎不值得我们反驳，因为任何理智的人都会藐视他们的辩论；其次，我也不想重复我已在别处充分证明过的事[ix]。我只要读者们留意这一点：不管撒但和世界用什么障碍拦阻我们离弃神的吩咐，或叫我们拖延遵守，我们都必须勇往直前。而且，不管遭受何种危险，我们也没有自由稍微离开神的吩咐，也不许以任何借口做神所不允许我们做的事。

（自由和良心与传统和政府彼此的关系，14–16）

14.在一切人的法律下我们的良心是自由的

[a]信徒的良心既因已得自由，基督所赐给他们的这自由就救他们脱离一切神所没有吩咐来自人企图捆绑他们的仪式，据此我们推断信徒脱离了万人的权柄。我们不应该在基督的大慷慨之下忘恩负义，或拦阻人的良心获益。我们也千万不可藐视基督以重价所买来的救恩，因祂所付的工价并非是金银等物，而是祂自己的血（彼前一18 – 19）。保罗毫不犹豫的宣告我们若屈从人的权柄，基督的死对我们而言是徒然的（cf. 加二21）。在加拉太书信的几章经文中，保罗惟一的目的是要教导：除非人的良心坚持善用自己的自由，否则基督对我们毫无益处。但我们的良心若在人的吩咐下受律例和法度的辖制[ix]（cf. 加五1，4），它就从这自由上堕落了。但既因这是值得我们明白的事，

所以我需要用更长的时间进一步解释。因为一旦我们提出废掉人的律例时，好争辩的人和毁谤者就立即制造许多纷争——就如这等于是拆毁人一切的顺服。

15.两种国度

[a]因此，为了避免任何人在此跌倒，我们应当先考虑神对人有双重的管理：一是属灵的，在这管理下人的良心受敬虔和敬畏神的教导；二是政治的管理。这种管理教导人尽他在社会上的本分和他国民的本分。这两种管理通常贴切地被称为「属灵」以及「暂时的」管理[ix]。前者的管理在乎人的灵魂，而后者的管理则在乎今世之事——不只在乎饮食和衣裳，也同样在乎制定法律使众人过圣洁、可尊荣，和节制的日子。前者的管理在乎人心，而后者的管理只在乎外在的行为。我们可以称前者为属灵的国度，称后者为政治的国度。我们必须个别的思考这两种国度；当我们思想其中一种就必须暂时不考虑到另一种。就如在人心里有两个世界，而且这两个世界有不同的君王和不同法律的管理。

这区分教导我们不可将属灵的自由误用在政治上，如：基督徒因自己的良心在神面前得释放，就不顺服政府和人的法律；或如：因有属灵的自由，就从社会的服事上得释放。

而且，因为在政治的国度里某些事有时被误会是属于属灵的国度，在这些事上我们也必须分辨神话语所教导的和所禁止的是什么。我们之后将详细讨论政府的管理[ix]。[e(c)]关于教会的[c]规条，我[e(c)]也打算在第四卷中详细的讨论之，在那里我将教导教会的权柄[ix]。

我现在就要作结论。就如我以上所说，[d]这问题本身并不是很模糊或复杂。但许多人仍心里受搅扰，因他们不够清楚的分辨外在的国度和良心的国度[ix]。此外，当保罗吩咐我们：不但是因为刑罚，也是因为良心的缘故顺服政府时，这问题就变得更大（罗十三1，5）。这似乎表示人的良心也伏在政府的法律之下。但若是这样，则我们以上所说的一切，并现在所要教导的关于属灵的国度就被推翻了。

为了解决这问题，我们要先思考良心是什么；我们要从它的语源上下定义。因就如人借着自己的思想和理解力获得对事情的知识，这被称为「知道」，这就是「知识」的语源。照样，当人们对神的审判有意识，就如证人向他们作见证那样，并且这证人不允许他们在这法官的审判台前掩饰自己的罪，这意识被称为「良心」[ix]。良心是某种在神与人中间的桥梁，因他不允许人在心里压抑他所知道的事，反而追讨他使他知罪。当保罗教导良心向人作见证，并且他们的思念互相较量，或以为是，或以为非时，就是这个意思（罗二15－16）。若在人心里的只是某种单纯的知识，这知识就不会搅扰人。所以，人需要这驱使人来到神审判台前的良心作他的监护人，寻出他一切的隐密事，将之照耀出来。就如那古时的箴言所说：「良心是千万个见证人。」[ix]因同样的缘故，彼得教导「无愧的良心」（彼前三21）是基督徒在确信基督对他的恩典时，就坦然无惧地来到神面前的平安。而且，当希伯来书的作者说：「良心就不再觉得有罪」（来十2）时，他的意思是我们已得释放，以致于罪无法再指控我们。

16.良心的捆绑和自由

[d]因此，就如行为在乎人，照样，良心在乎神。由此看来，无愧的良心就是诚实的心。保罗以同样的意义告诉我

们命令的总归就是爱，并爱是从清洁的心和无愧的良心，无伪的信心生出来的（cf. 提前一5）。之后他在同一章经文中解释良心与知识的不同，他说有人「在真道上如同船破坏了一般」（提前一19），因他们丢弃了良心，这就教导我们无愧的良心是某种对于服事神活泼的渴慕并真诚、努力地想过敬虔的生活。

有时良心也包括我们在人面前的心态，就如根据路加所说的：保罗「对神对人，常存无愧的良心」（徒二四16）。他之所以这样说是因无愧的良心所结的果子也影响到我们与别人的关系。然而，实质上就如我们以上所说，良心惟有在乎神。

所以，当我们说神的律法捆绑人的良心时，意思是这捆绑完全不是由于人或考虑到人的缘故。譬如，神不但吩咐我们当保守清洁毫无玷污的心，免得被任何私欲所玷污，但祂也同样禁止我们有任何污秽的言语或放荡的行为。我的良心被迫遵守这律法，即使没有其它的人生活在这世上。所以当我们不节制的行事为人时，我们不但因在人面前做坏榜样而犯罪，也因我们的良心知道我们在神面前有罪。

在神所没有吩咐的事上，我们应当从另一个角度来看。因我们应当避免做任何冒犯别人的事，也要同时保守无愧的良心。所以保罗这样教导关于献给偶像的祭物。他说：「若有人对你们说：『这是献过祭的物』，就要为那告诉你们的人，并为良心的缘故不吃，我说的良心不是你的，乃是他的」（林前十28－29）[ix]。若信徒在被劝戒之后仍吃献给偶像的祭物，这是他自己的罪。虽然他为了弟兄的缘故必须不吃，因这是神所吩咐的，但他的良心在神面前仍是自由的。可见，神的这吩咐虽然约束人外在的行为，却并不捆绑人的良心。

[ix] *"Lucianici homines,"* 与 Lucian of Samosata (d. ca. 200) 同样精神的人。他在他的 *De morte Peregrini* 中讽刺基督教信仰和基督徒的行为。

[ix] II. 7. 14, 15; III. 11. 17, 18.

[ix] Melanchthon, *Loci communes* (1521), ed. H. Engelland, *Melanchthons Werke in Auswahl* II. 1. 129; tr. C. S. Hill, pp. 214 f.1559 年的版本（*Loci praecipui*）教导基督教自由有四个不同的阶段（*gradus*）：赦罪、圣灵的光照、政治不受摩西之律法的限制，以及良心在神非所命令之事上的自由 (ed. Engelland, *op. cit.*, II. 2. 764－772)。

[ix] 参阅 Servetus, *On the Righteousness of Christ's Kingdom* (1532) 3, "a comparison of the law and the gospel," D 7a－8b (tr. Wilbur, *Two Treatises of Servetus*, pp. 239－241).

[ix]加尔文在 *"in rebus non necessariis"* 中教导基督徒良心上的自由。参阅 Kupert Meldenius (Peter Meiderlin), *Paraenesis votiva pro pace ecclesiae* (1626), motto at end: *"In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in omnibus caritas."* (McNeill, Unitive Protestantism, pp. 267 f., note 12; 311.).

[ix] 参阅 Melanchthon, *Loci communes*, ed. *Engelland*, p. 137; tr. Hill, p. 224：「圣灵驱使一切在基督里的人遵守律法……」。

[ix] Fisher, *Confutatio*, art. 31, p. 492.

[ix] *"Parcere pro indulgere vel humaniter ad vitia connivere"* (VG: *"dissimulant les vices"*). 加尔文在 Comm. Jeremiah 15:5; Comm. Joel 2:18 中说希伯来文的 lm;x= 本意是「宽容或爱惜」，所以正确的翻译

是「赦免或怜悯」。

ix "avdia,foroi" 神非所命令之事。这在加尔文的时代是神学家从各种角度普遍探讨的教义。参阅 Melanchthon's *Apology of the Augsburg Confession* XV. 52 (*Concordia Triglotta*, pp. 328 f.:「因爱的缘故,我们不拒绝与别人遵守神未曾命令之事」。T. W. Street 的博士论文研究加尔文对这教义的立场,*John Calvin on Adiaphora, an Exposition* (doctoral dissertation. Union Theological Seminary, New York, 1954)。Street 博士指着这段说,就加尔文而论,基督徒在神非所命令之事上的自由是重要的 (pp. 66 f.)。参阅 IV. 10. 22. See also R. S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christsan Life*, pp. 309 f.

ix加尔文在这里极有智慧的评论,即人的良心能落入某种在行为上对自己越来越严厉的漩涡里值得我们同时参考他对基督徒该如何使用世俗之福份的教导,III. 10. 1–4。某些早期修道士的作品劝信徒应当在这事上谨慎免得极端,特别在禁食上。Cassian, *Conferences* 21:13,14 (MPL 41. 1187–1190; CSEL 13. 587–590; tr. NPNF 2 ser. XI. 508 f.); *Sayings of the Fathers* X. 1 (LCC XII. 50). 然而 Dioscorus of Namisias 在饮食上严厉地限制自己被视为是很好的榜样:Sayings of the Fathers IV. 13 (LCC XII. 50)。

ix *"Res omnes externas libertati nostrae subiicit."* 参阅 III. 10. 4: *"in rebus externis libertas."* 在这段和下一段中加尔文表达一个对 adiaphora 的基督教观点。然而斯多亚学派者帮助他更清楚地明白这教义。参阅 E. F. Meylan, "The Stoic Doctrine of Indifferent Things and the Conception of Christian Liberty in Calvin's *Institutio Christianae Religionis*" (*Romanic Review* VIII [1937], 135–145).

ix我们不知道这句话出自何处。

ix在 1522 年某些苏黎克的市民在礼拜五举行专门吃肉的聚餐为了庆祝他们的基督教自由,并且在圣灰星期三(Ash Wednesday)里,在印刷商 Christopher Froschauer 和其它的人在 Zwingli 的面前吃了两条干干的香肠。

ix *"De scandaiis."* 加尔文 在他的短论 *De scandalis* (1550) (OS II. 162–240; CR VIII. 1–84; tr. A. Golding, *A Little Booke Concernyng Offences*, 1567) 中讨论人在宗教的仪式上得罪他人,这主题。参阅 Melanchthon, *Loci communes* (1521) at end; ed. Engelland, *op. cit.*, pp. 161 ff.; tr. Hill, op. cit., pp. 265 ff.

ix在这段中加尔文以同样的意义毫无分辨地使用 *"offensio"*、*"offendiculum"* 和 *"scandalum"* 这三个字。参阅 Melanchthon:「丑闻的定意是在行为上得罪邻舍的爱或信心」(ed. Engelland, *op. cit.*, p. 161; tr. Hill, *op. cit.*, p. 265 f.)。

ix加尔文在这里颠倒了林前十 29:然而他在第十六段中正确地引用这经文。

ix *"Vel moderanda . . . vel ogendiculis redimenda."* 这问题的答案是我们当留意爱和邻舍的益处。第十三段教导我们如何避免假冒为善对这原则的毁坏。

ix这些作品包括:*Epistolae duae de rebus hoc saeculo cognitu apprime necessartiis* (Basel, 1537) (OS I. 287–362; Epistle 1 tr. in 加尔文, *Tracts* III. 360–411: *On Shunning the Unlawful Rites of the Ungodly); What a Believer Ought to Do . . . Among the Papists* (1543) (CR VI. 537–578; tr. R. G. [1548]: *The Mynde of John Calvyne, What a Faithful Man Ought to Do, Dwelling Among the Papists*); *Excuse of John Calvin to the Nicodemites* (1544) (CK VI. 589–614); *On Avoiding Superstition* (2549) (CR VI, 617–640); *De scandalis* (1550) (OS II, 161–240).

ix加尔文在这里所说的「行政」是指他在 IV. 10. 8, 9 中所说的教会的行政。

[ix] 参阅罗马天主教自我宣称的 *“plenitudo potestatis in temporalibus et in spiritualibus”* 以及 Marsiglio of Padua 和 William of Ockham 对此宣称的反驳。请特别参阅 Ockham, *De imperatorurn et pontificum potestate*, ed. C. K. Brampton, chapters 1 - 4, pp. 5 - 10; chapter 11, p. 24.

[ix] IV. 20.

[ix] IV. 10, 11.

[ix] *“Conscientiae forum.”* 参阅 IV. 10. 3. See R. J. Deferrari and others, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas, s.v. “forum,”* p. 443; *Catholic Encyclopedia*, art. *“forum.”*

[ix] See HDRE IV, art. *“conscience,”* opening paragraph, and section “Greek and Roman,” esp. pp. 39 ff.; Cicero, *Nature of the Gods* III. 35. 85 (LCL edition, pp. 370 f.); Plutarch, *Moralia* 476 (LCL Plutarch, Moralia VI. 234 f.); Aquinas, *Summa Theol.* I. lxxix. 13; I IIae. 19. 5; *De veritate* 17. 5 (A. T. Gilby, *St. Thomas Aquinas: Philosophical Texts*, p. 115); and literature cited in W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *A Greek - English Lexicon of the New Testament*, s.v. “sunei,dhsij.”

[ix] Quintilian, *Institutes of Oratory* V. 11. 41. (LCL Quintilian II. 294 f.). 参阅 Comm. Seneca, *On Clemency* I. 13: *“magis vis conscientiae”* (CR V. 102).

[ix] 参阅 section 11，脚注 16。

[e]第二十章

祷告是信心主要的行动，也是我们天天领受神恩赐的方式[ix]

（祷告的性质和价值，1–3）

1.信心和祷告

[a]根据以上所有的教导，可见在人里面完全没有良善，他心里也没有任何能帮助他蒙救恩的事物。所以，他若寻求帮助，就必须完全在他自己之外寻求。我们也解释过神在基督里甘心乐意的向我们启示祂自己。因在基督里神提供我们一切的幸福取代我们的悲惨，一切的富足取代我们的贫困；神在基督里向我们敞开天上的宝库，好让我们以信心仰望祂的爱子，完全期待祂，使我们一切的盼望专靠基督。这就是那隐秘、看不见的哲学[ix]，无法用逻辑理解。但一切被神打开心眼的人完全明白这哲学，也在祂的光中必得见光（诗三六 9）。

但当信心教导我们一切的需要和丰盛都在神里面，也在主耶稣基督里，因为神喜欢叫一切的丰盛在基督里面居住（cf. 西一 19；约一 16）好让我们从这丰盛中支取我们所需用的，就如不断涌出的泉源那样时，我们就当在祷告中寻求在神里面的丰盛。不然，即使我们知道神是万物的主人和赏赐者，并喜欢我们向祂要求这些，却仍不仰望祂或向祂祈求——这就如一个人虽然知道一块田里埋着财宝却不理会一样。[c]因此，保罗为了证明真信心必定求告神，给我们立定这原则：信心由福音而生，信心也操练我们求告神的名（罗十 14 - 17）。而且这与他先前的教导一致：赐给我们儿子名份的圣灵，就是将福音的见证印记在我们心中的灵（罗八 16），使我们坦然无惧地在神面前表明自己的渴望，用说不出来的叹息替我们祷告（罗八 26），以至我们能放胆呼叫：「阿爸！父！」（罗八 15）。

[a] 我们现在要更详细的讨论信心对祷告的影响，因我们之前没有深入的讨论之[ix]。

2.祷告的必要性

[b] 这样，我们借着祷告领受父神所给我们存留在天上的丰盛。信徒因与神交通就进入天上的帐幕，照神的应许求告祂，使他们经历到他们所相信神的应许不是徒然的，虽然神只在言语上应许他们。可见，神所应许要给我们的，祂也吩咐我们在祷告中求告祂赏赐我们。信徒也藉祷告将主的福音所报告，并我们的信心所看见的财宝挖掘出来。

言语难以诉尽祷告的必要性，以及祷告在多少方面使我们获益。的确，天父宣称祂的名是我们惟一的避难所(cf. 珥二 32）不是没有理由的。我们借着祷告求告那照顾和保护我们之神的护理，也求告神的力量保守我们这软弱几乎被诱惑胜过的人，也求告神的良善接纳我们这悲惨担罪担的人蒙恩；总之，我们藉祷告求神以祂所有的属性扶持我们。在祷告后我们经历到良心上的平安和安慰。因为当我们将所挂虑的卸给神之后，我们因确信没有任何的困苦向神是隐藏的，也确信祂愿意和能够照顾我们到底，就得安息。

3.异议：祷告不是没有必要的吗？必须祷告的六个原因†

[b] 但也许有人会说，神不是本来就晓得，也无须我们提醒祂，我们在哪方面受搅扰，也更知道我们需要什么，所以在某种意义上向祂祷告似乎是没有必要的——就如神在打瞌睡或甚至沉睡，需要我们祷告的声音唤醒祂。然而，这样说的人是不晓得神吩咐祂百姓祷告的目的为何，因祂预定祷告并不是为祂自己的缘故，而是为了我们。[e] 神出于祂的主权吩咐人藉祷告承认：他们一切所渴望的，并一切对他们有益的，都是来自神，而因此将神所应得的荣耀归给祂。我们向神所献祷告的祭，也是我们对祂的敬拜，同时也使我们获益。因此，敬虔的教父越肯定神对自己和其它圣徒的祝福，就越被激励祷告。我们只要举伊莱贾的例子就够了。在他告诉亚哈王神应许下雨之后，他仍将脸伏在两膝之中，迫切的祷告，并派他的仆人七次去看天空（王上十八 42），这并不是他怀疑神的应许，而是因他知道将需求交托神是自己的本分，也会加增他的信心。

[b] 所以，即使我们对自己的需求和缺乏迟钝和无知，神仍看顾我们，甚至有时在我们的祈求之外帮助我们，但求告神还是极为重要的：首先，好让我们的心能热烈的渴慕寻求、爱和事奉神，并同时习惯在所有的需求中投靠神为圣洁的锚。其次，免得我们心怀任何带到神面前将感到羞耻的私欲，我们都要学习将自己一切的渴望和挂虑交托给神。第三，使我们预备自己以感恩的心领受神一切的祝福，因为祷告提醒我们这一切都来自神（cf. 诗一四五 15－16）。第四，当我获得我们所求告的，并确信是因神应允我们的祷告，我们就因此受激励更热切的默想神的慈爱。第五，使我们学习以更喜乐的心接受我们藉祷告所获得的祝福。最后，[e(b)] 好让我们藉祷告的经验发现自己的软弱以及更确信 [b] 神的 [e(b)] 护理，[b] 并越来越明白神不但应许总不撇弃我们，也自愿给我们安排在需要中求告祂的道路，甚至让我们明白祂主动向祂的百姓伸手，不只在言语上[ix]，而是给他们当时所需要的帮助。

b 这样，我们慈悲的天父，虽然不打盹也不睡觉，却经常给我们的感觉是祂就在睡觉或打盹，好刺激我们这懒惰的人为了自己的益处寻求和求告神。

那些胡诌既然神的护理掌管万事，所以求告神是没有必要的[ix]，这些人不过在证明自己的愚昧。因为，相反地

神宣告：「凡诚心求告耶和华的，祂便与他们相近」（诗一四五 18，cf. Comm. and Vg.）。也有人胡诌：求告神给我们祂本来就要给我们的是没有必要的，然而，神喜悦我们承认祂出于自己的慷慨所赐给我们的一切，是藉我们的祷告而来。[e] 诗篇中那众所周知的经文和其它类似的经文都证明这一点：「因为，主的眼看顾义人；主的耳听他们的祈祷」（彼前三 12；诗三四 15；三三 16，Vg.）。这经文不但称颂神的护理——因祂主动关心敬虔之人的救恩——却也强调信心的本分，因为信心除掉人心的懒隋。神不但帮助瞎子，也更愿意垂听我们在祷告中的叹息，好更证明祂对我们的爱。所以，这两件事都是真的：「保护以色列的，也不打盹，也不睡觉」（诗一二一 4，cf. Comm.），但祂有时让我们感觉到祂在打盹或睡觉，就如祂忘记了我们一样，为了刺激我们这懒惰的人求告祂。

（正确的祷告原则， 4–16）

第一个原则：当存敬畏的心，4—5

4.与神交谈必须心存敬畏

[a] 为了正当和正确的向神祷告，第一个原则是：[b] 我们必须有适合与神交谈的心态[ix]。只要我们除掉一切在默想神时诱惑我们分心之肉体的私欲，就能有正确的心态。这样，我们不但能专心的祷告，甚至在某种意义上胜过这世界。我在此并非要求人在祷告中完全不被任何忧虑搅扰，因为，忧虑有时更激发我们迫切地向神祷告。这样，圣经记载神圣洁的仆人从深处甚至在奄奄一息中悲叹的求告神时受苦恼的折磨和搅扰（cf. 诗一三〇1）。我们必须除掉一切属世的忧虑，因为这些事情诱惑我们思念地上的事而不思念天上的事。我的意思是我们应当在某种意义上胜过世界，免得我们将任何我们愚昧的理智习惯捏造的渴望带到神面前，或免得我们自己在虚荣的范围内求告神，我们的祷告反而必须与圣洁的神相称。

5.当避免一切不规律和不敬虔的祷告†

[e] 这两件事值得我们留意：首先，祷告的人应当尽己所能专心祷告，而不受分心的干扰，虽然这是很普遍的趋向。因为没有任何事物比轻率的心更敌对神的敬畏。在祷告中，我们越不容易专心，就当越努力的想要专心，因为连最专心祷告的人都有许多虚妄的思想干扰、拦阻或有害的影响他的祷告。我们在此要思想：当神欢迎我们与祂一同亲密交通时，我们若将属世和圣洁的思想混杂是何等冒犯神的大爱；因为这样就如与一般人聊天一样，不专心而容自己的思想飘来飘去。

我们当因此明白惟有那些被神的威严所感动，以致于脱离一切属世的忧虑和私欲的人才是真正预备心祷告的人。并且，旧约中举手祷告的习惯是为了提醒人，除非我们在祷告时思念天上的事，否则我们与神仍是疏远的。就如诗篇告诉我们：「耶和华啊，我的心仰望祢」（诗二五；诗二四 1，Vg.）。圣经也常常这样形容祷告：「扬声祷告」（e.g. 赛三七 4），免得一切希望祷告被垂听的人「享安逸」（cf. 耶四八 11；番一 12）。简言之，神越慷慨的对待我们，温柔的劝我们将一切的忧虑卸给祂；若神的这大爱没有比万事更激励我们，使我们专心和迫切地向祂祷告，我们完全是无可推诿的。但除非我们与这些诱惑争战并胜过它们，否则我们不可能专心祷告。

我们以上也指出过另一个重点：我们不可求告超过神所允许的。因神虽然吩咐我们迫切地向祂祈求（诗六二 8；cf. 一四五 19），祂却仍不允许我们将愚昧和邪恶的期望带到祂面前；并且祂虽然应许垂听敬虔之人的祷告，但祂也不会屈从他们的任意妄为。[b] 但信徒在这两方面都极大的得罪神；因为许多人轻率、无耻、悖逆，甚至亵渎地将自

己的妄想带到神的宝座前。他们迟钝或愚昧到擅敢将即使在人面前提及都会感到羞耻的私欲带到神面前。[e]某些世俗的作家[ix]曾经嘲笑，甚至恨恶这大胆的行为，然而这罪至今仍很普遍；因此有野心的人选择朱比特（Jupiter）做他们的神；贪婪的人选择墨丘利（Mercury）；知识分子选择阿波罗（Apollo）；作战的人选择马尔斯（Mars）；淫荡的人则选择维纳斯（Venus）。就如我刚才所说，人在朋友面前开玩笑或说闲话比在神面前祷告更有节制。但神却不允许我们藐视祂温柔的对待，反而公义地使我们的渴望伏在祂的大能之下，藉此约束我们。因这缘故，我们应当牢记使徒约翰的这话：「我们若照祂的旨意求什么，祂就听我们，这是我们向祂所存坦然无惧的心」（约壹五 14）。

圣灵帮助我们有正确的祷告

[e(b)]但因我们的能力远不能达到这样高的标准，我们就应当寻求帮助。我们不但要在思想上专心，也要在情感上迫切地求告神。但我们的思想和情感都无法达到神对我们的要求；反而带我们到相反的方向。所以，为了帮助我们的软弱，神赐圣灵作我们祷告的教师，教导我们如何正确的祷告也引领我们的情感。[b]因为「我们本不晓得当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出来的叹息替我们祷告」（罗八 26）；这并不是说圣灵本身在祷告或叹息，而是赐给我们确据、渴慕，以及叹息，使我们理解我们的肉体所无法理解的事。[e]保罗称信徒在圣灵的引领下所发出来的叹息为「说不出来」的，不是没有理由的[ix]。因那些真正会祷告的人并非不晓得他们被众多的搅扰困惑到几乎不知道当如何祈求才是妥当的。事实上，当他们一开口祷告就感到困惑，并因此犹豫。可见，正确的祷告是一种稀有的恩赐。[e(b)]但保罗这样教导并不是要我们放纵自己的懒惰而将祷告的本分交给圣灵，屈从我们生来不儆醒的倾向。[b]在此，某些不敬虔之人教导我们应当被动地等候圣灵胜过并占据我们混乱的思想。其实，我们反而应当厌恶自己的懒惰和迟钝，而寻求圣灵的帮助。[e]事实上，当保罗吩咐我们用灵祷告时（林前十四 15），他也没有停止劝我们要儆醒祷告。他的意思是圣灵的感动虽然给我们祷告的力量，却没有拦阻我们尽自己的本分，因神喜悦操炼我们在祷告中的信心。

第二个原则：我们应当因真正感到自己的缺乏而祷告，也要认自己的罪，6—7

*6.真正感到自己的需要就避免形式化**

[e(b/a)]第二个原则是：在向神祈求时，我们应当总是深感自己的无能为力，并迫切思考我们有多需要我们所祈求的一切，而在祷告中迫切地——甚至迫不及待地——想获得我们所祈求的[ix]。[e]因为许多人以形式化的心态祈祷，就如不得已的向神尽本分。他们虽然承认祷告对解决自己的问题是必须的，因为没有他们所求告之神的帮助是致命的错误，但他们却仍用形式化的态度祷告，因他们的心是冷漠的，也没有认真思考他们所祈求的。其实，某种一般和模糊的感觉刺激他们祷告，但这感觉并没有激励他们，就如他们的祈求是真实的那样，想寻求满足自己的缺乏。[e(b/a)]人若求神赦免自己的罪，[b(a)]却仍不相信自己有罪或不承认之，难道在神面前有比这更可憎恶的事吗？毫无疑问，这是愚弄神！[b]但就如我刚才所说，人充满罪恶到经常形式化地求神给他们许多自己确信在神的慈爱之外能从别处获得或自己已经拥有的事物。

[e]另一个看来似乎比较不严重，却一样是神所憎恶的罪，就是另一些人因相信读经祷告能平息神的忿怒，就心不在焉的向神祷告。[e(b)]所以敬虔之人当谨慎，免得在神面前只是形式化的祈求[e(b)]而不是真正从心里渴求的，[b]却又同时想从神那里获得他们所求的。[a]事实上，在我们惟独为了荣耀神的祈求上，[e]虽然表面上这与照顾自己的需要毫无关，[a]但我们仍要抱着迫切和期待的心祈求。譬如当我们祈求「愿人都尊祢的名为圣」（太六 9；路十一 2）时，我们应当从心里渴望人将神的名分别为圣。

7.祷告是否有时靠我们的心情？

[e]若有人反对说圣经并没有吩咐我们在所有的情况下都一样迫切地祷告，我也同意。使徒雅各布的这话也在这方面帮助我们作区分：「你们中间有受苦的呢，他就该祷告；有喜乐的呢，他就该歌颂」（雅五 13 p.）。我们的常识也告诉我们，神因我们的懒惰就藉特别的情况刺激我们迫切的祷告。戴维称这些特别的情况为神「可寻找的时候」（诗三二 6；三一 6，Vg.），因就如他在其它的经文中所教导的那样（e.g. 诗九四 19），艰难、痛苦、惧怕和试炼越厉害的攻击我们，就越帮助我们来到神面前，就如神藉这些逆境呼召我们归向祂。

同时这也与保罗的话完全一致，即我们必须「不住的祷告」（弗六 18；帖前五 17）。因为，即使万事如意，并我们所遭受的一切都令我们快乐，但我们仍需要时刻祷告。若有人酒和五谷都有余，既然他在神的祝福之外无法享有任何饮食，所以他的酒醡和谷仓不会拦阻他求神赐给他日用的饮食。只要我们考虑有多少危险时时都可能临到我们，连惧怕本身都教导我们不可在任何时候忽略祷告。

然而，在属灵的事上这是更明显的事实。难道我们不需要因众多的罪在任何时刻求神的赦免吗？我们所面临的诱惑何曾允许我们不求告神的帮助呢？此外，我们不应该间断而是要一直为神的国度和荣耀心里焦急，因此也需要一直祷告。这样看来，圣经吩咐我们不住的祷告不是没有道理的。我现在所说的不是圣徒的坚忍，我之后将更为详细的讨论这主题[ix]；圣经吩咐我们「不住的祷告」（帖前一 17），就在指控我们的懒惰，因我们不晓得自己有多需要儆醒，[e(b)]根据以下另一个原则，神禁止我们假冒伪善和诡诈的祷告！神应许与那诚心求告祂的人相近（诗一四五 18，cf. Comm.），也宣告专心寻求祂的人必寻见（耶二九 13－14）。[e]所以，那些喜悦自己的污秽之人不能仰望神。可见，蒙神悦纳的祷告少不了悔改。圣经因此常告诉我们，神不垂听恶人的祷告（约九 31），并且他们的祷告（cf. 箴二八 9；赛一 15）——就如他们的献祭（cf. 箴十五 8；二一 27），对神而言都是可憎恶的。因不真诚之人的祷告不蒙神垂听是理所当然的，并且那些硬着颈项激怒神的人没有感到与神和睦也是理所当然的。在以赛亚书中神这样威胁我们：「就是你们多多的祈祷我也不听，你们的手都满了杀人的血」（赛一 15，cf. Vg.）。杰里迈亚也说：「我是从早起来切切告诫他们……他们却不听从……他们必向我哀求，我却不听」（耶十一 7，8，11）。因为恶人一生侮辱神的圣名，却同时以神的约夸口，神视此为最可憎恶的。因此，在以赛亚书中神埋怨以色列人「用嘴唇尊敬我，心却远离我」（赛二九 13 p.）。神不只恨恶不诚实的祷告，祂也宣告任何虚假的崇拜对祂而言也是可憎恶的。雅各布的这话与此相似：「你们求也得不着，是因为你们妄求，要浪费在你们的宴乐中」（雅四 3）。其实，我们以后也将进一步教导[ix]，敬虔之人的祷告之所以蒙垂听完全不是因为这是他们应得的。然而，约翰的教导也是必要的：「我们一切所求的，就从祂得着；因为我们遵守祂的命令」（约壹三 22），但自责的良心拦阻神垂听。由此可见，惟有真诚敬拜神的人才是神所喜悦的，并且他们的祷告才蒙垂听。因此，我们每一个人在开始祷告时应当感到对自己罪的厌恶，并以一无所有完全不应得的心态（这不可能在悔改之外发生）来到神面前。

第三个原则：我们当弃绝一切的自信并以谦卑的心恳求神的赦免，8—10

*8.我们当谦卑的来到神面前求怜悯**

[e(a)]第三个原则是：当我们向神祷告时，要谦卑的将一切的荣耀都归给神，弃绝一切的自夸和自我价值。总之，我们应当除掉一切的自信——[b]免得我们认为自己有丝毫可称赞的方面，就变得自高自大，以致神掩面不听，圣经上

有许多这样的例子。当神的仆人来到神面前时，他们的自卑除掉一切的骄傲；并且，他们越圣洁，当来到神面前时，越感到自己的虚无。[b(a)]但以理是极好的例子，虽然神自己大大的称赞他；[a]「我们在祢面前恳求，原不是因自己的义，乃因祢的大怜悯。求主垂听，求主赦免，求主应允而行，为祢自己不要迟延。我的神啊，因这城和这民都是称为祢名下的」（但九 18 - 19 p.）。他也不像一般人习惯以某种诡诈的口头禅，将自己当做众人的其中之一。他反而以个人的身份在神面前认罪，并投靠神的赦免，他巧妙的表达：「我承认我的罪和本国之民以色列的罪」（但九 20）。戴维的榜样也劝我们自卑：「求祢不要审问仆人，因为在祢面前，凡活着的人没有一个是义的」（诗一四三 2；cf. Comm. and 诗一四二 2，Vg.），[b]以赛亚也以同样的意义这样祷告：「祢曾发怒，我们仍犯罪……我们都像不洁净的人；所有的义都像污秽的衣服。我们都像叶子渐渐枯干，我们的罪孽好像风把我们吹去。并且无人求告祢的名，无人奋力抓住祢。原来祢掩面不顾我们，使我们因罪孽消化。耶和华啊，现在祢仍是我们的父！我们是泥，祢是窑匠；我们都是祢手的工作。耶和华啊，求祢不要大发震怒，也不要永远记念罪孽。求祢垂顾我们，我们都是祢的百姓」（赛六四 5 - 9，cf. Comm.）。

你要记住神的仆人完全没有自信，他们依靠的是：既因自己是属神的人，所以不怀疑神将照顾他们。同样，杰里迈亚说：「耶和华啊，我们的罪孽虽然作见证告我们，还求祢为祢名的缘故行事」（耶十四 7）。[b(a)]某位作家曾经有以下既真实又圣洁的陈述。据说是先知巴录写的：[a]「因自己的大罪忧伤和自责的人，感到自卑和无力……主啊，饥饿，眼睛干瘪的人将荣耀归给祢。主啊——我们的神，我们并不是因族长的义向祢祈求，而是在祢眼前求怜悯」（巴录书二 18 - 19 p.，Vg.）；而是因祢是怜悯的神，「求主怜悯我们，因为我们得罪了祢」（巴录书三 2）。

9.求赦免是祷告最主要的部份

[e]总结：正确祷告的起始，甚至正确祷告的预备是：谦卑和真诚的向神认罪以及恳求赦免。而且任何人不管他以为自己有多圣洁，除非神已白白的叫他与自己和好，否则他不能从神那里得什么；神也无法恩待祂所未曾赦免的人。因此，诗篇中多处的经文都告诉我们，信徒如此开始祷告是不足为怪的。因戴维的目的虽然不是要求神的赦免，却仍这样说：「求祢不要记念我幼年的罪愆和我的过犯；耶和华啊，求祢因祢的恩惠，按祢的慈爱记念我」（诗二五 7）。以及：「求祢看顾我的困苦，我的艰难，赦免我一切的罪」（诗二五 18 p.）。这也教导我们，即使我们天天向神认当天的罪仍是不够的，我们也当在神面前提出我们早已忘记的过犯。

因戴维在另一处经文中虽然是在神面前承认他的一个大罪，但他同时也提及他在他母亲的子宫里就有了罪（诗五一 5），他并不是要因自己的罪性推卸责任，而是要揭发自己一生的罪，为了更严厉的责备自己，好让神更能垂听他的祷告。但即使圣徒在祷告中没有直接指出自己的罪，只要我们查阅圣经所记载的祷告，就清楚知道我在此的教导：他们都将神的怜悯作为祷告的根据，所以一开始就平息了神的忿怒。因若任何人省察自己的良心，他就不会坦然无惧的来到神面前向神祈求，除非他完全投靠神的怜悯和赦罪，否则他每一次亲近神就会战兢。

有另一种特殊认罪的祷告。当信徒求神不刑罚他们时，也同时求神的赦免。因为求神除掉罪的结果而不同时求祂除掉罪的起因是荒谬的。我们当谨慎，免得效法一些愚昧的病人。他们惟有在乎病状，而完全忽略疾病的根源。我们所最要在乎的是神喜悦我们，而不要神以外在的象征表示祂对我们的接纳，因为这是神所预定的次序，而且，人的良心若没有深感神在他身上的忿怒已经平息了，而他因此能将神视为无限可爱的那位（歌五 16），否则即使给

他外在的益处也没有帮助。基督的这话也提醒了我们这真理；因在祂决定医治瘫子之后，祂说：「你的罪赦了」（太九 2），祂这样刺激我们的心留意我们所当最在乎的事：即神悦纳我们蒙恩；然后再帮助我们，就证明我们已经与祂和好。

然而除了信徒特殊要求赦罪的祷告之外，就是他们求神赦免他们一切的罪和刑罚，我们不可忽略那使我们一切的祷告蒙垂听的原则，即除非我们的祷告建立在神白白的怜悯之上，否则神必不垂听。约翰的这话与此有关：「我们若认自己的罪，神是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义」（约壹一 9，Vg.）。因这缘故，在律法之下圣徒的祷告必须用血洁净（cf. 创十二 8；二六 25；三三 20；撒上七 9）好蒙悦纳，神因此宣告他们不配有祷告那么大的特权，除非神洁净他们的污秽，而他们惟独出于神的怜悯才能坦然无惧地来到神面前向祂祷告。

10.圣徒有时在祷告中宣称自己的义

[b]有时圣徒在祷告中，似乎看来表示他们之所以能求告神的帮助是根据自己的义。譬如，戴维说：「求祢保存我的性命，因我是虔诚人」（诗八六 2 p.）；希西家同样说：「耶和华啊，求祢记念我在祢面前怎样存完全的心，按诚实行事，又做祢眼中所看为善的」（王下二十 3 p.；cf. 赛三八 3）。然而，他们如此祷告是在表明借着重生神视他们为仆人和儿女，并应许施恩给他们。我们以上说过[ix]，神借着先知教导：「耶和华的眼目看顾义人；祂的耳朵听他们的呼求」（诗三四 15；诗三三 16，Vg.）。以及借着使徒约翰教导：「我们一切所求的，就从祂得着；因为我们遵守祂的命令」（约壹三 22 P.）。在此，神并非教导我们人的祷告靠自己的功劳，反而是在证明一切知道自己有无伪的正直和单纯之心（所有的信徒都应该知道的）的信徒在祷告中的确据。事实上，约翰福音中那得看见的瞎子所说的话——神不听罪人（约九 31）——就是在教导这真理，只要我们按照圣经一般的教导来解释「罪人」，即那些在自己的罪中沉睡而不渴慕义的人。因为没有人能真诚的求告神，除非他切慕敬虔。因此圣徒在祷告中宣称自己的纯洁和正直是与神的应许有关。他们渴慕经历到神给祂一切仆人的应许。

此外，当他们在神面前将自己与仇敌作比较，求神救他们脱离仇敌的罪孽时，经常这样向神祷告。那么，他们若在这比较中宣称自己的义和单纯好证明他们的求告是公正的，希望藉此更感动神帮助他们，这并不足为怪。敬虔的人在神面前有无愧的良心，也因此证明他与神所用来安慰和支持真敬拜祂之人的应许有份。总之，我在此的目的并非想将确据这福份从敬虔之人的心里夺去；反而我所要表达的是他对自己的祷告将蒙应允的确据完全依靠神的赦免，一点都不在乎他个人功劳。

第四个原则：我们应当在祷告中抱着信心和盼望，11—14

*11.盼望和信心胜过恐惧**

[e]第四个原则是：当我们心里充满真实的谦卑而虚己时，我们仍应当被激励祷告，因确信神必定应允我们。[e]这两件事似乎看来互相矛盾：一方面相信神喜悦我们，另一方面也相信我们的罪应得神的报应；但只要我们明白神是出于祂的慈爱高举一切因自己的恶行而感到自卑的人，就不会认为这两件事有冲突。因根据我们以上的教导，即悔改和信心是密不可分的，虽然前者使我们感到惧怕，而后者则使我们快乐[ix]，但两者都必须在我们的祷告中存在。戴维简洁的教导这真理：「我必凭祢丰盛的慈爱进入祢的居所；我必存敬畏祢的心向祢的圣殿下拜」（诗五 7）。

戴维提到神的慈爱证明他有信心，但他的信心同时也包括惧怕。不但神的威严使我们爱和敬畏祂，我们自己的罪也除去我们一切的骄傲和自信并使我们感到惧怕。

[b]我在此所说的「确据」并不是那安慰我们的心并令我们感到某种甘甜的安息，释放我们脱离一切的忧虑。因当我们万事皆如意，没有任何担忧，没有任何渴望，也没有任何惧怕时才会有这样的安息。但就圣徒而论，最能激励他们求告神的情况就是，在他们深感自己的需要，心里受搅扰和不安，甚至无所适从，之后神赐给他们信心。因为在这样大的患难中，他们仍深感神的慈爱，即使他们因当时的困苦感到疲乏而叹息，也害怕将遭遇更大的艰难，却因依靠神的慈爱他们就卸下这重担，也获得心里的平静和盼望将来得释放。这样，敬虔之人的祷告包括这两种情感是正常的。即，他在现在的痛苦中叹息也惧怕将来遭遇更大的痛苦，却同时投靠神，毫不怀疑神将甘心乐意伸出祂的膀臂。我们若求告神的救助，却不相信神必定帮助我们，这将大大的激怒神。

祷告和信心

[e(b)]因此没有比这原则与祷告的性质更相称：就是人不要随便开口向神祷告，而是要跟随信心的带领。基督提醒我们这原则：[b]「所以我告诉你们，凡你们祷告祈求的，无论是什么，只要信是得着的，就必得着」（可十一 24 P.）[ix]。[e(a)]他在另一处经文中也同样教导：「你们祷告无论求什么，只要信就必得着」（太二一 22）。雅各布的教导也与此相似：「你们中间若有缺少智慧的，应当求那厚赐于众人，也不责备人的神……只要凭着信心求，一点不疑惑」（雅一 5 - 6 P.）。他在此将信心与疑惑作对照，而极为恰当的表显信心的力量。但我们也要强调他接下来所说的话：就是那些在疑惑中求告神的人，不确定神会垂听他们，就不会从神那里得着什么（cf. 雅一 7），[a]他也将这些人比作被风吹动翻腾的波浪（雅一 6）[ix]。[e]雅各布在另一处经文中称正确的祷告为「出于信心的祈祷」（雅五 15）。[a]并且，既然神经常宣告祂照人的信心给人成全（太八 13；九 29；可十一 24），神藉此暗示我们在信心之外一无所得。

[b]综上所述，是信心获得神藉祷告所赐给人的一切。这就是保罗的名言的含意：「人未曾信祂，怎能求祂呢？[e]未曾听见祂，怎能信祂呢？」（罗十 14 P.），「可见，信道是从听道来的，听道是从基督的话来的」（罗十 17），[e(b)]虽然没有智慧的人完全不予理会。保罗在此逐步地推断信心是祷告的起始，[b]也明确地宣告惟有[b]那些借着传福音领受神亲密的启示而明白[e(b)]祂的慈爱和温柔的人，才会真诚的求告神。

12.反驳那些否定信徒能确信神垂听自己的祷告的人†

[c]我们的仇敌毫不考虑神所要求我们在祷告中的信心。所以，当我们劝勉信徒要坚信神喜悦和恩待他们时，我们的仇敌认为这是最荒谬的。然而，只要他们曾经真正祷告过，他们就会了解人若不确信神的慈爱，就不可能正确地求告神。既然除非人在内心经历过信心的力量，否则不可能明白何为真信心，所以与这种人争辩毫无意义？显然他们所宣称的一切都是虚空的幻想。因为人只能在求告神当中发现我们所要求确据的价值和需要。不明白这点的人表示他有极为迟钝的良心。我们也无需理会这种心盲的人，而专靠保罗的教导：惟有从福音中认识到神的怜悯（罗十 14），并确信这怜悯是神为他们预备的人才会求告神。

那这是怎样的祷告呢？「主啊，我怀疑祢是否真愿意垂听我的祷告，但因我的担忧迫使我投靠祢，因我相信只

要我配得，祢就能帮助我。」圣经上所记载圣徒的祷告并非如此。并且，圣灵也没有藉使徒这样教导我们。使徒吩咐我们当「坦然无惧地来到施恩的宝座前，为要……蒙恩惠」（来四 16 p.）；也在另一处教导我们「因信耶稣，就在祂里面放胆无惧，笃信不疑的来到神的面前」（弗三 12）。我们若愿意有效的祷告，就应当双手抓住神将应允我们祷告的确据，因这是神亲口所吩咐的，也是众圣徒的榜样所教导我们的。因为惟有靠着信心建立坚定不移的盼望，这才是蒙神喜悦的祷告。[e] 使徒可以只单纯提到信心的条件，但他不但加上确据，更进一步的加上坦然无惧，好叫我们与非信徒有别，因为他们也与我们一样向神祷告，却是杂乱无序的。在诗篇中教会也是这样祷告：「求祢照着我们所仰望祢的，向我们施行慈爱！」（诗三三 22，Comm.）。先知也在另一处提到同样的条件：「我呼求的日子……神帮助我，这是我所知道的 」(诗五六 9，Comm.)。同样：「早晨我必向祢陈明我的心意，并要儆醒！」（诗五 3，see Comm.）。我们从以上经文的教导推论，除非我们的祷告包括信心，就如在瞭望台上等候神一样。保罗劝勉我们的次序也与此相似：在他劝圣徒「随时多方祷告祈求；并要在此儆醒不倦」（弗六 18）之前，他先吩咐他们「拿着信德当作盾牌……并带上救恩的头盔，拿着圣灵的宝剑，就是神的道」（六 16–17）。

[e(b)] 读者们要记得我以上所说：承认自己的悲惨、绝望和污秽与信心毫无冲突[ix]。[e(a)] 因为不管信徒感到多劳苦，担重担，虽然他们深知自己没有任何能取悦神的，事实上，他们晓得因自己许多的过犯神是极为可怕的神，但他们仍不断地来到神面前；并且，这可怕的感觉也不拦阻他们来到神面前，因这是惟一来到神面前的方式。[a] 因为神预定祷告不是要我们自高自大地来到祂面前，或认为自己在神面前有任何可夸的，乃是要我们在承认自己的罪之后将我们的挂虑带到神面前，就如孩子们告诉父母自己的痛苦那样。[e(a)] 事实上，我们众多的罪应当足以刺激我们 [e(b)] 以类似先知的祷告来到神面前：「求祢怜恤我，医治我！因为我得罪了祢」（诗四一 4）。[e(a)] 我承认我们众多的罪若没有神帮助我们，这些致命的箭将使我们感到绝望。但我们慈悲的父神出于祂无比的慈爱使我们在心灵困苦中得平安、安慰我们的担忧，除去我们的惧怕，温柔的吸引我们到祂面前——事实上神除掉一切的障碍铺平我们到祂那里去的道路。

13.神的吩咐和应许成为我们祷告的动机

[e(a)] 首先，我们若没有遵守神对我们祷告的吩咐，我们就是硬着颈项的[ix]。[e(b/a)] 没有比诗篇的这吩咐更清楚的：「要在患难之日求告我」（诗五十 15；四九 15，Vg.），既然在圣经中没有比祷告更常见的吩咐，我就无须再花更多的时间讨论。基督吩咐我们：「寻找，就寻见；叩门，就给你们开门」（太七 7）。但祂在这吩咐上也加上应许，这也是必需的；虽然所有的人都承认自己应该听从这吩咐，但若神没有应许祂必垂听祷告，大多数的信徒在听到神的呼召时都必逃跑。

[e(a)] 在我们明白这两件事情之后，我们若仍不愿意直接来到神面前，这不但证明我们的悖逆和顽梗，也证明我们的不信，因这是不信靠神的应许。我们应当更留意祷告的吩咐，因为假冒为善的人以谦卑的借口傲慢地藐视神的吩咐和祂对我们的邀请——甚至夺去应当归给神主要的敬拜。神在旧约中弃绝了当时的以色列人所认为最能充分证明人是否敬虔的献祭（诗五十 7–13）时，祂接着宣告百姓在患难之日求告祂，是祂所看为最宝贵的事（诗五十 15）。所以，当神要求我们所应当献给祂的，并激励我们热心顺服祂的要求时，则不管我们认为我们的不信有多合理，都是完全无可推诿的。[e] 因此，圣经对于我们多次求告神的吩咐，就如许多摆列在我们眼前的旗帜好激励我们求告祂。若非神吩咐我们向祂祷告，否则我们擅自来到神面前就是任意妄为。所以神亲自给我们开一条路：「我要说：这是

我的子民。他们也要说：耶和华是我们的神」（迦十三 9）。可见是神先吩咐我们敬拜祂，并喜悦我们遵守这吩咐，所以，我们不要因恐惧而拒绝这悦耳的声音。

我们特别需要想到「神」这至高的称号，因我们倚靠这称号就能轻易地胜过一切的障碍：「听祷告的主啊，凡有血气的都要来就祢」（诗六五 1－2）。就祷告而论，难道有比这更有吸引力的称号吗？因这称号使我们确信应允信徒的祷告与神的属性完全一致。先知因此推论，神并不是只向少数人开启祷告之门，乃是向众人开启，因这话是向众人所说的：「要在患难之日求告我；我必搭救你，你也要荣耀我」（诗五十 15）。根据这原则，戴维将这应许应用在自己身上，使自己能获得他向神所求的。「万军之耶和华……因祢启示祢的仆人……所以仆人大胆如此向祢祈祷」（撒下七 27，cf. Vg.）。我们由此推论若没有神这鼓励他的应许他必定感到惧怕。他在另一处也用这原则刚强自己：「敬畏祂的，祂必成就他们的心愿」（诗一四五 19；一四四 19，Vg.）。在诗篇中，诗人经常在祷告中不由自主地开始赞美神的大能、慈爱，或神应许的可靠性。或许有人会认为戴维不恰当地插入这些赞美神的话中断了自己的祷告，然而，信徒祷告的经验都告诉他们，除非有新的燃料，否则自己的祷告就不会火热。因此，在祷告时，默想神的属性和祂的话语并非无用。所以，我们应当效法戴维的榜样设法更新自己的祷告使之更活泼。

*14.信徒应当有信心、坦然无惧却心存敬畏向神祷告**

[e] 奇怪的是虽然神赏赐我们这样甘甜的应许，我们若不是仍然冷漠，就是几乎没有受任何影响，我们当中许多人仍宁愿在迷宫里徘徊，并因离弃神活水的泉源，为自己凿出破裂不能存水的池子（耶二 13），也不愿接受神所白白赐给我们的丰盛。所罗门说：「耶和华的名是坚固台；义人奔入便得安慰」（箴十八 10 p.）。[e(b)] 在约珥预言以色列人将遭受灾难之后，他加上这值得记念的一句话：「凡求告耶和华名的，就必得救」（珥二 32；罗十 13）。我们都晓得这指的是福音上的拯救（徒二 11）。百人当中几乎没有一人[ix]受感动来到神面前，神自己藉以赛亚的口说：「你们尚未求告，我就应允」（赛六五 24）。他在另一处也教导祷告的尊荣属于整个教会，因这是基督一切肢体的特权。「他若求告我，我就应允他；他在急难中，我要与他同在；我要搭救他使他尊贵」（诗九一 15）[ix]。然而，就如我刚才所说[ix]，我并不打算引用所有的经文，而只要引用一些最关键的，使我们清楚明白神极为温柔的吸引我们到祂面前，并同时使我们明白自己的忘恩负义，神虽然如此激励我们，我们却因自己的迟钝仍旧拖延。因此，我们当经常提醒自己这话：「凡求告耶和华的，就是诚心求告祂的，耶和华便与他们相近」（诗一四五 18；cf. 一四四 18，Vg.）。我们以上所引用的以赛亚和约珥的话也有同样的含意。即神使我们确信祂垂听我们的祷告，并当我们「将一切的忧虑卸给神」时，就如献祭的馨香之气蒙神悦纳（cf. 彼前五 7；诗五五 22；五四 23，Vg.）。当我们毫不犹豫也不恐惧的向神祷告时，神的应许就必定在我们身上得以应验；我们因神称自己为我们的天父而相信这真理，虽然在这称呼之外，祂的威严必定使我们恐惧到极点。

因此，既然神多方面的激励我们，这就充分证明神必垂听我们的祷告，[e(a)] 因我们的祷告不依靠自己任何的功劳，这些祷告全部的价值和得应验的盼望，都是根据神的应许，也依靠这些应许[ix]。我们的祷告也不需要到处寻找其它的支持。我们也当确信即使我们没有圣经所称赞敬虔的族长、先知和使徒那样高贵的圣洁，但既因我们与他们都从神那里受同样祷告的吩咐，也与他们有共同的信心，所以只要我们依靠神的话语，我们就是他们的弟兄姊妹。因为神，就如我以上所说[ix]，既因宣告祂以温柔和慈爱待众人，使悲惨的人能够盼望他们向神所求的。因此，我们就当留意圣经所给我们关于祷告的形式，因为在这种形式之下，神必不排斥任何人，只要我们以真诚的心、对自己不满

的心、谦卑的心，并带着信心来到神面前，免得我们假冒为善的以诡诈的心求告神而亵渎祂的名。我们慈悲的天父必不摒弃祂所劝勉，甚至以各种方式激励而来到祂面前的人。[e(b)]这就是为何戴维以这样的形式祷告神：「万军之耶和华……因祢启示祢的仆人……所以仆人如此大胆向祢祈祷：『主耶和华啊，惟有祢是神。祢的话是真实的；祢也应许将这福气赐给仆人……主耶和华啊，这是祢所应许的，愿祢永远赐福于仆人的家！』」（撒下七 27－29，cf. Vg.）。以及：「求祢照着应许仆人的话，以慈爱安慰我」（诗一一九 76 p.）。并且，当以色列人以记念神的恩约刚强自己时，就充分证明祷告既因依靠神的吩咐，我们就不应当抱着恐惧的心来到神面前。他们这样说是效法族长的榜样，尤其是雅各布。他虽然承认自己一点都不配得神所施的一切慈爱（创三二 10），但仍下决心向神求更大的事，因为这是神所应许他的（cf. 创三二 12－13）。

[e]不管非信徒寻找怎样的借口，若他们在需要的时候拒绝投靠神、寻找祂和求告祂的帮助，这就是窃取神的荣耀，就如雕刻偶像一样，因他们如此就在否定神是万福之根。另一方面，没有任何事物比这思想更能除掉敬虔之人一切的疑惑，即只要他们顺服神的诫命就无须拖延归向神，因神宣告祂最喜悦的是人的顺服。

这就更证明我以上所说的：在祷告中坦然无惧的心与敬畏神心里的平安完全一致，而且神喜悦高举一切扑倒在祂面前的人一点都不荒谬。这样，这些似乎互相矛盾的论点却奇妙的完全一致。杰里迈亚和但以理说他们在神面前恳求（原文是将祷告摆在神面前）（耶四二 9；但九 18）。杰里迈亚在另一处说：「求祢准我们在祢面前祈求」（原文是容祷告落在祢面前）（耶四二 2 p.）。另一方面，圣经常常记载信徒向神「扬声祷告」（王下十九 4），这是希西家王恳求先知在神面前替他代求的祷告。并且，戴维希望自己的祷告「如香升到神那里去 」（诗一四一 2）。信徒虽然确信神父亲般的慈爱，而甘心乐意将自己交托在神手中，也毫不犹豫求告神所白白应许他们的帮助，但却非因无知的自信感到得意，就如忘记自己的羞耻，却因依靠神的应许逐渐就近神。这样，他们在自己的眼目中仍是卑微求告神的人。

（神也垂听有瑕疵的祷告，15–16）

15.垂听有瑕疵的祷告

[e]我们在此当作一些分辨，因圣经记载神曾应允某些来自不平安，甚至混乱的心的祷告。约坦虽有正当的理由，却被烈怒和报复的心所激动就起誓神将以烈火烧灭示剑人（士九 20）；神既因应允约坦对示剑人的咒诅，似乎神喜悦不节制的怒气。参孙也曾这样发怒过，他说：「耶和华，求祢赐我这一次的力量，使我在非利士人身上报那剜我双眼的仇」（士十六 28 p.）。虽然他心里也有某种程度的义怒，但他仍被报复仇敌暴力的心愿所控制。神应允了他的祷告。由此看来，我们似乎能推断：有时候祷告虽然不符合圣经的原则，却仍蒙神垂听。

我的答复是，几个例外无法驳倒普遍的原则；此外，有时神赐给人与众不同的冲动，所以神对他们的判断与一般人不同。我们在此当留意基督对门徒的答复。他们当时不加思索地求主效法伊莱贾的榜样，但他们的心如何他们并不知道（路九 55）。

然而，我们要进一步说明：神所应允的祷告不一定都是祂所喜悦的。圣经上的故事充分证明这原则：神帮助可悲的人，并垂听那些被恶待而求告祂之人的祷告；因此祂根据可悲之人的祈求施行审判，虽然这些人一点都不值得

从神手中获得什么。因为神经常刑罚不敬虔之人的残忍、抢夺、暴力、情欲，以及其它的罪，而藉此制止他们的大胆和暴怒，并推翻他们专制的权力，同时也启示祂帮助那些被恶待的人，虽然他们当时是向自己仍不认识的神祷告。诗篇也清楚教导，有时没有信心的祷告仍然蒙垂听。诗篇将非信徒和信徒不由自主的祈求相提并论，并且最后的结果证明神怜悯那些非信徒（诗一〇七 6，13，19）。难道神的这宽容证明这些祷告蒙祂悦纳吗？不，神只是趁这机会彰显自己的怜悯，因祂有时不拒绝垂听非信徒的祈祷；祂也喜悦因此激励真敬拜祂的人多向他祷告，因他们发现有时连非信徒的呼喊也蒙垂听。

然而，这并不证明信徒应当因此不遵守神所给他们的吩咐，或羡慕非信徒，就如非信徒的祷告蒙垂听证明他们获得极大的利益。我们以上说过，虽然亚哈王的悔改是虚假的，神却仍垂听他的祷告（王上二一 29）[ix]，为了证明当祂的选民真实的悔改求告祂时，祂有多乐意垂听。因此，在诗篇一〇六中神责备犹太人，因他们虽然知道神垂听他们的祈求（诗一〇六 8－12），却在不久之后又表现他们与生俱来的顽固（诗一〇六 43，cf. 13 ff.）。士师记也证明这一点：每当以色列人流泪时，虽然他们的泪水是虚假的，神却仍救他们脱离他们仇敌的手（士三 9）。就如神叫日头照好人也照歹人（太五 45），照样，祂也不轻看那些被恶待之人的泪水。然而，神虽然听恶人的祷告，这却与救恩毫无关联，就如祂将五谷赐给那些藐视祂良善的人。

亚伯拉罕和塞缪尔的祷告则更困扰我们——前者，虽然没有神的吩咐，却为所多玛人祷告（创十八 23）；后者虽然神禁止他，却为扫罗祷告（撒上十五 11）。杰里迈亚同样反对神的意思而求神不要毁灭耶路撒冷（耶三二 16 ff.）。他们虽然被拒绝，但我们若说他们的祷告没有信心，这对他们是不公平的。我相信这解释会满足理智的读者们：他们根据一般的原则，就是神吩咐我们怜悯那些不值得怜悯的人。因此，他们的祷告并非完全没有信心，虽然在这些事上他们的立场是错误的。奥古斯丁（Augustine）曾经智慧的说过：「当圣徒有时祈求那与神的预旨相背的事时，怎么说他们的祷告是出于信心呢？这是因为他们按照神的旨意祷告，不是照祂隐藏、不改变的旨意，而是照神所运行在他们心里的旨意，好让神出于祂的智能以另一个方式垂听他们。」[ix]的确如此。神照祂测不透的旨意调整事情的结局，好让圣徒的祷告，虽然有信心和谬误混杂在内，却至终不致落空。但这却不应该成为我们在祷告中所效法的原则，就如我们不应该替圣徒找借口；我并不否认他们祷告的立场是错误的。因此，当我们不是照神清楚的应许祷告时，我们就必须求神照祂的意思应允。戴维的这祷告是很好的例子：「求祢为我兴起！祢已经命定施行审判！」（诗七 6 p.）。戴维在此表示他所寻求暂时的福份是根据神特殊的圣言，否则他不会肯定神的垂听。

16.我们的祷告惟有借着神的赦罪才能蒙垂听

[e] 这也值得我们留意：以上我所说关于祷告的四个原则不是神严厉要求到，若信徒没有以完美的信心或悔改并完全照神的旨意热烈的祈求，神就会拒绝他们。

我以上说过[ix]，虽然祷告是敬虔的人与神亲密的交谈，但我们也当抱着敬畏和节制的心，免得我们放荡的随便求告神，或祈求超过神所应许的；此外，我们也应当从心里纯洁的尊荣神，免得我们藐视神的威严。

从来没有人曾经照神所要求的那样正直的祷告过；连戴维在神面前许多的埋怨也表示他的不节制，更何况一般信徒的祷告！这并不是说戴维故意与神争吵，或反对神的审判，而是因自己的软弱即将丧胆时，惟一得安慰的方式

是将自己一切的痛苦都交托给神。然而，神宽容我们的不足，并且当我们不小心的说不该说的话时，神也赦免我们的无知；因我们若没有这怜悯，我们就无法自由的向神祷告。虽然戴维想完全顺服神的旨意，也热心又有耐心的向神祈求，但他有时从心里暴发出一些偏激的情感，与我所说的第一个祷告的原则有冲突。

当我们研读诗篇三十九篇时，就能看见戴维这圣洁的人不节制地表现他过度的忧虑。他说：「使我在去而不返之先」（诗三九 13，Comm.）。这迷惑的人在此似乎愿意在神的帮助之外在痛苦中衰残。但这并不是说他故意放任自己到这不节制的光景中，或像恶人愿意远离神，他只是感受到神的忿怒是无法忍受的。圣徒在试炼中也经常献上一些不完全合乎圣经的祷告，因此也表示他们不够考虑何为合乎神旨意的祷告。一切有这样瑕疵的祷告都应当被神拒绝；然而，只要圣徒懊悔自己的罪，自责，和悔改，神就赦免他们。圣徒也在第二个原则上得罪神[ix]；他们经常因自己冷漠的心挣扎，而且他们的需要和悲惨也不够激励他们热切地向神祷告。他们也经常不专心，甚至几乎不想到神；因此在这方面他们也需要神的赦免，免得他们要死不活、有瑕疵、分心、笼统的祷告被拒绝。人生来就知道这原则，即惟有专心仰望神的祷告才合乎神的旨意。我以上所说举手祷告的习惯[ix]证明这事实——这是所有的时代以及所有种族的人共同的习惯。但也几乎所有的人都知道在他举手时，他仍旧有某种程度的冷漠，因他的心没有跟着他的手一同仰望神！

至于求神赦罪，虽然没有任何的信徒忽略这祈求，但即使最会祷告的人也清楚自己的祷告远不如戴维所说的这标准：「神所要的祭就是忧伤的灵，神啊，忧伤痛悔的心，祢必不轻看」（诗五一 17，cf. Vg. and Comm.）。这样，信徒在两方面都需要赦罪：首先，他们虽然知道自己的许多罪，但却不像神所要求的那样感到自责。其次，既因神赏赐他们悔改和敬畏祂的心，他们也因自己的过犯而谦卑，因此他们就当恳求审判官免除他们所应得的惩罚。除了神的怜悯之外，最拦阻信徒祷告的是软弱的信心，这是因为神经常用苦难操练他们，就如祂故意想打击他们的信心，因此神赦免他们软弱的信并不足为怪。最大的试炼就是那使信徒呼喊说：「祢向祢百姓的祷告发怒，要到几时呢？」（诗八十 4；cf. 七九 5，Vg.），就如祷告本身得罪神。杰里迈亚所说的这话：「祂使我的祷告不得上达」（哀三 8），就证明他感到十分困惑。圣经上有众多类似的例子。这就证明圣徒的信心经常混杂疑惑，表示他们对神的相信和盼望都缺乏信心。既然他们没有达成他们所渴望的目标，就应当更努力的想要改善自己的错误，并一天比一天更接近完全相信神的祷告。同时，他们也应当深深的感觉到在解决问题中制造更大的问题有多邪恶，以及面对若神没有赦免信徒祷告的瑕疵，则没有任何的祷告不受祂公义的憎恶。我这样说并不是要信徒不理会自己在祷告中的瑕疵，而是要他们严厉的自责，使自己努力设法克服祷告中的障碍；虽然撒但想尽办法拦阻他们祷告，但他们却要突破这一切，因确信他们的祷告虽然仍有障碍，却仍蒙神悦纳。神也接受他们的祈求，只要他们努力的想达到他们目前无法达成的目标。

（基督的代求，17–20）

17.奉主耶稣的名祷告

[a] 既然没有人配来到神面前，天父自己为了除掉那使我们感到绝望的羞耻和惧怕，赐给我们祂的儿子，我们的主耶稣基督，作我们在神面前的中保（约壹二 1；提前二 5；cf. 来八 6；九 15）。我们在祂的引领下能坦然无惧的来到神面前，并既因祂作我们的代求者，我们就相信我们奉祂的名所祈求的一切神都会赏赐我们，因为父神绝不会拒绝祂。[e] 这与我们以上对信心的教导有关。既因神应许赐基督作我们祷告的中保，除非我们祷告蒙应允的盼望倚靠

祂，否则我们无法藉我们的祷告获益。

[e(a)]因我们一旦想到神可怕的威严[ix]，除非基督作我们的中保，将神可怕荣耀的宝座变成恩典的宝座，否则我们因自己的不配将战抖地从神面前逃走。使徒也教导[a]我们当坦然无惧地来到神面前，为要得怜恤，蒙恩惠，作随时的帮助（来四 16）。并且，既然神给我们求告祂的原则，也应许一切如此求告祂的人必蒙垂听，照样，神也特别吩咐我们要奉基督的名求告祂；[b]而且，祂也应许我们将获得奉基督的名所祈求的一切。基督说：「向来你们没有奉我的名求什么，如今你们求，就必得着」（约十六 24）。「到那日你们要奉我的名祈求」（约十六 26，Vg.），「并且，你们奉我的名无论求什么，我必成就，叫父因儿子得荣耀」（约十四 13，cf. Comm. and Vg.）。

[a]因此，那些奉别名求告神的人，是顽梗违背神的诫命，并藐视祂的旨意，所以他们与神的应许无份。事实上，就如保罗所说：「神的应许，不论有多少，在基督都是是的」（林后一 20），即，是神所肯定和将应允的。

18.复活的基督是我们的中保

[e]我们也应当特别留意，基督吩咐祂的门徒在何时投靠祂的代求，就是在他升天之后。他说：「到那日，你们要奉我的名祈求」（约十六 26）。

我们确定从一开始，惟有借着中保之恩祷告的人才蒙垂听，因这缘故，神在旧约中教导惟有祭司才能佩戴以色列十二支派的名字并佩戴代表十二个支派的十二个宝石在胸牌上进入圣所（出二八 9–21），但百姓必须站在院子里保持距离，从那里与祭司一同向神祷告。事实上，祭司的献祭也肯定和刚强以色列人的祷告。因此，这律法之下预表[ix]基督的仪式教导我们，众人都不准来到神面前，并因此需要一位中保。这中保将代替我们来到神面前，将我们佩戴在肩上和胸前，使我们的祷告借着祂蒙垂听[ix]；此外，我们的祷告藉祂所洒的血得洁净，因我们的祷告在基督的血之外是污秽的。可见，当时的信徒将祷告蒙应允的盼望建立在献祭之上，因他们确知献祭是神垂听祷告的方式，戴维说：「愿祂记念你一切的贡献，悦纳你的燔祭」（诗二十 3 p.，cf. Comm.）。由此可见，基督的代求从一开始就平息神的忿怒，使神悦纳敬虔之人的祈求。

那么，基督为何设立新的时间，并吩咐他的门徒从那时才开始奉祂的名祈求，难道不就是因现今这更光荣的恩典值得我们更看重吗？并且，基督稍前所说的也有同样的含意：「向来你们没有奉我的名求什么，如今你们求……」（约十六 24）。这并不表示他们以前对中保的职份完全无知，因为这些仪式是犹太人众所周知的，而是因为他们还不十分明白基督在升天后是教会更确实的中保。所以，基督为了以特殊的福份在祂离开之后安慰门徒，就教导祂将亲自担任中保的职份，这也表示在这之前他们没有这特殊的福份，但如今神要将之赐给他们，使他们藉基督就能更坦然无惧的求告神。因此，使徒教导这新的道路是用基督的血分别为圣的（来十 20）。除非我们以双手迎接神所专门给我们预备这无限价值的福份，否则我们的顽梗是无可推诿的。

19.甚至在信徒彼此的代祷上，基督也是惟一的中保

[a]既然基督是众圣徒惟一来到父面前的道路（cf. 约十四 6），所以那些离弃和弃绝这道路的人，就没有可以引他们到神面前来的；神的宝座，对他们而言只有忿怒、审判和恐惧。此外，既然父神印记基督（cf. 约六 27）作我

们的君王（太二 6）和元首（林前十一 3；弗一 22；四 15；五 23；西一 18），那么那些在任何方面拒绝祂的人，就是在尽力毁坏神自己所设立的方式。[b]这样，基督被设立为惟一的中保，而且祂为我们的代求使我们能坦然无惧的蒙神悦纳。

保罗的确教导圣徒要彼此代求（提前二 1），将对方的救恩交在神手中，然而，这彼此的代求不但没有窃取基督的荣耀，反而单靠基督的代求。这些代祷出于信徒彼此的爱，因信徒甘心乐意的彼此接纳作这身体的肢体，这些代祷也都是出于他们的元首。而且，当信徒奉基督的名彼此代祷时，难道不就证明在基督的代求之外祷告对众人没有任何帮助吗？基督的代求与我们在教会里彼此的代祷毫无冲突。[e]所以，我们应当以此作为坚定的原则，即我们在教会里一切的代祷都专靠惟一能替我们代求的基督。这原则也更定我们忘恩负义的罪，因为神不但赦免我们完全不配的人，允许我们为自己祷告，也允许我们彼此的代祷。神既然在教会中指派代求的人，而且这些代求者若只为自己的需要祷告，就是不称职的，另一方面，我们若滥用神的祝福，以教会的代求者取代基督就窃取基督的荣耀，这是极其任意妄为的罪。

20.基督是永恒的中保

[b]诡辩家们的这啰嗦是胡诌的：即基督是救赎的中保，而信徒则是代求的中保[ix]。就如基督从前一次作中保只是为了将这职份永远交给祂的仆人！难道他们以为这只是稍微窃取基督一点点的荣耀吗？但圣经的教导并非如此，圣经甚至攻击这些诡诈之人的立场，圣经单纯的教导应当满足所有敬虔的人。当使徒约翰说：「若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者基督」（约壹二 1）时，他的意思是基督只作我们一次性的中保，还是基督不断地为我们代求？并且，为什么保罗宣称基督「在神的右边，也替我们祈求」（罗八 34 p.）？然而，当保罗在另一处经文中称基督为在神和人中间惟一的中保（提前二 5）时，难道他指的不就是在信徒的代求上祂是惟一的中保（提前二 1－2）吗？因为在保罗吩咐信徒要为万人恳求之后，为了肯定这句话，他加上「只有一位神……只有一位中保」（提前二 5）。

[c]奥古斯丁有相似的解释：「基督徒的确彼此代求。但那位为众圣徒代求却无需别人代求的，才是惟一的真中保。」使徒保罗虽然在元首之下是与众不同的肢体，然而，因他是基督身体的一个肢体，也因他知道教会最伟大和最真实的大祭司进入至圣所不是只为了作预表，祂甚至进入天堂的会幕到神永恒的圣洁中，因此保罗劝其它的信徒为他代祷（罗十五 30；弗六 19；西四 3）。他也不将自己当作在神和百姓中间的中保，但他仍劝基督身体的众肢体彼此代祷，因为「肢体彼此相顾。若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦」（林前十二 25－26，cf. Vg.）。因此一切肢体彼此的代祷就升上天堂这身体的元首那里，因「祂为我们的罪作了挽回祭」（约壹二 2，Vg.）。因若保罗自己是中保，那么其它的使徒也是中保；而且我们若有许多的中保，保罗的这话就不是真的：「只有一位神，在神和人中间只有一位中保」（提前二 5），我们也「在基督里成为一身」（罗十二 5），只要我们「竭力保守圣灵所赐合而为一的心」（弗四 3）。同样，奥古斯丁在另一处说：「你若寻求祭司，祂就在天上。那在地上为你受死的基督，正在天上替你代求」（Cf. 来七 26 ff.）[ix]。

[b]其实，我们并不相信祂如哀求者跪在神面前为我们代求；我们的立场反而与保罗的一样，即惟有基督既因已进入天上的至圣所，就将自己百姓的祈求（cf. 罗八 24）摆在父神面前，直到世界的末了（cf. 来九 24 ff.），而

百姓则在远处的院子里等候。

（对于圣徒居间代求（the intercession of saints）这谬论的反驳，21–27）

21.a 相信圣徒居间代求的人窃取基督作中保的荣耀

至于已经离世却在基督里仍活着的圣徒，即使我们认为他们仍然在祷告，也不可因此幻想除了藉基督这惟一到神那里去的道路（约十四 6）之外，有另一个向神祈求的方式。圣经教导我们，基督是惟一的中保，并天父喜悦使万有都在基督里面同归于一（西一 20；弗一 10）。[b(a)]所以，若不择手段地想在基督之外透过圣徒进到父面前就是愚昧，甚至是疯狂的，因为除了基督之外没有另外一条道路。

[b]谁敢否认这是历史上某些时代普遍的现象，并且如今在天主教里这仍是非常普遍。为了获得神的祝福，他们不断的求告圣徒的功劳，奉他们的名向神祷告，并且大多时候都忽略基督。难道这不就是将基督代求的职份转移到圣徒身上吗？

而且，我们也该问到底是天使还是魔鬼向他们启示他们所捏造圣徒居间代求的教义？因为这根本不是圣经的教导。那么他们凭什么捏造这教义呢？的确，当人心一直寻求圣经之外的帮助，只不过证明人的不信。但我们若质问[b(a)]那些热切相信圣徒居间代求的人，我们会发现这道理来自他们焦虑的心，就[a]好像基督仍然不够或不好打交道。首先，他们借着这迷惑的教义使基督蒙羞并夺去祂惟一中保的职份，虽然这是父神亲自赐给祂的特权，也因此不应该被转移到另一位的身上。其次，藉此教义他们抹去基督诞生的荣耀，甚至叫祂的十字架落空；总而言之，他们夺去基督一切的事工和祂所受的苦，以及所应得的称赞！因为基督所做和所忍受的一切都证明祂是也应当被视为惟一的中保。他们同时也夺去神的仁慈，因祂借着基督启示自己是父亲。并且，除非他们将基督视为自己的弟兄，否则神就不是他们的父亲[ix]。但如果他们不相信基督是最温柔和亲密的弟兄，他们就在否认基督是他们的弟兄。因此，圣经惟独提供基督作我们的中保，叫我们借着祂向神祷告，并教导我们惟有在祂里面才能与神交通。安波罗修（Ambrose）说：「祂是我们用来与父交谈的口；祂是我们用来看见父的眼睛；祂也是我们用来将自己献给父的右手。除非基督替我们代求，否则我们和众圣徒都不能与神交通」[ix]。[e]他们若辩解说：会众在教会里的祷告最后一句都是「奉基督我们主的名」，这是极为肤浅的回避[ix]。因为当我们将基督的代求与死人的祷告和功劳混为一谈时，这与单独求告死人是一样大的亵渎。事实上，在他们一切的戎长的祷词、诗歌和其它的短文仪式[35a]当中，他们将一切的尊荣都归给已死的圣徒，却连提都不提基督。

22.对圣徒的敬畏

[b]然而他们已经愚昧到迷信的地步。一旦挣脱缰绳，就放荡到死为止。当人们开始向圣徒祈祷之后，也逐渐开始将专门的职份分给各圣徒，以至他们有时为某事求告某位圣徒，有时为了另一件事求告另一位圣徒。到最后，每一个信徒都特选某位圣徒作为他的保护者，并将自己交托给他。他们不但按照都市的数目捏造一样多的神，虽然古时的先知已因这罪责备过当时的以色列人（耶二 28；十一 13）。

但[a]既然圣徒惟独渴慕神的旨意、思想之，并居住在神的旨意当中，我们若幻想他们有任何除了求神的国降临之外的祷告，这是愚昧、属肉体，甚至藐视圣徒的思想。[b(a)]但这些人所捏造关于圣徒的代求是，他们说每一位圣徒

都偏爱敬拜他的人[ix]。

[b]最后，也有许多人居然不但求告圣徒的帮助，甚至也亵渎地相信这些圣徒决定人的救恩。这充分证明可悲之人若离开圣经真道，就是神的话，就堕落到极点。

[e]我略而不谈一些更能证明这些人的不敬虔的表现。虽然神、天使以及理智的人都恨恶这些行为。他们跪在巴巴拉（Barbara）、凯瑟琳（Catherine）……等圣徒的石像或画像面前，说：「我们的父」。牧者不但没有禁止或拦阻这疯狂的行为，反而因贪财的缘故甚至赞同。他们虽然拒绝承认自己在这样污秽的行为上有任何过犯，但他们要用什么借口替自己辩护他们求告安利（Eligius）和迈达（Medard）[ix]在天上侧耳听他们并帮助他们，或求圣洁的童贞女要求她的儿子照他们的话去做？古时的迦太基教会会议禁止信徒在祭坛前向圣徒祷告[ix]；虽然当时敬虔的人无法完全根除这邪恶的习俗，但他们至少在会众的祈祷中根除类似以下的玷污：「圣彼得，求你替我们代求。」但这属魔鬼的悖逆已经扩散到人普遍地将惟独属神和基督的职份归给死人。

*23.强解圣经支持圣徒的代求**

[b]那些主张圣徒的代求有圣经根据之人的辩论是枉然的。

他们说圣经常记载天使的祷告——并且不但如此，圣经也记载天使将信徒的祷告献与神[ix]。但他们若想将离世的圣徒与天使相比，他们必须证明这些圣徒是服役的灵，奉差遣为那将要承受救恩的效力（来一 14），在我们所行的一切道路上保护我们（诗九一 11），在我们的「四围安营」（诗三四 7），警告我们，令我们快乐，并照顾我们。这些都是神交给天使的职分，而不是交给圣徒。圣经之所以将天使与离世的圣徒极为清楚的区分开来，[e]就表示他们的借口是极其谎谬的。除非人先有律师的资格，否则他不敢在法官面前替人辩护。那么这些地上的虫凭什么擅敢教导圣徒的代求，他们有什么圣经根据吗？神喜悦差派天使照顾我们的救恩。他们因此参加天上的聚会，并且对他们而言教会是某种剧场，他们在这剧场内对神诸般、丰盛的智慧感到惊奇（弗三 10）。那些将神所特给天使的职任转移到人身上的人是在混乱和颠倒神所预定的顺序。

他们也一样狡猾地引用其它经文支持他们的谬论。[b]神对杰里迈亚说：「虽有摩西和塞缪尔站我面前代求，我的心也不顾惜这百姓」（耶十五 1）。他们问，若神不允许死人替活人代求，那么祂怎能这样描述他们呢[ix]？我的推论反而是，既然这经文显然没有记载摩西或塞缪尔替以色列人代求，就证明神不允许任何已死的圣徒替人代求。既然摩西已死不再为百姓的救恩劳力，因他在世时无人比他劳力，那还会有什么已死的圣徒仍在为百姓的救恩劳力呢？他们若继续坚持这样的胡诌，即既然神说即使他们代求，这就证明死人的确为活人代求（cf. 耶十五 1，cf. VG 1560）——那我也可以比他们更理智的这样争辩：在百姓迫切需要时，摩西并没有替他们代求，因为神说：「虽有摩西站在我面前代求」。所以，最大的可能是其它已死的圣徒也没有为百姓代求，因为众圣徒在温柔、善良和父亲般的关怀上都比不上摩西。显然，这些人的辩解使他们到最后用他们以为能攻击我们的武器伤害了自己。

他们这样强解这句话是非常谎谬的，因神在此只是宣告祂绝不会忘记百姓的过犯，即使摩西或塞缪尔替他们代求，虽然祂从前常垂听他们的祷告。以西结书中也有另一处经文与此相似：「其中虽有挪亚、但以理、约伯这三人，

他们只能因他们的义救自己的性命。」（结十四 14 p.）而非能救自己的子孙。这里的意思毫无疑问是：「若其中两个人从死里复活」，因为当时但以理——圣经明确记载他是无比敬虔的人——仍活着，神也不会因他们的以百姓为无罪[40x]。[b]所以我们没有根据说已死的旧约圣徒能替人代求。因这缘故，当保罗提到戴维时，他并没有教导戴维藉自己的祷告帮助他的后裔，而是说他事奉了自己的时代（徒十三 36）。

*24.离世的圣徒不再忙地上的事**

[b]他们又反对说：「难道他们已经没有任何敬虔的意念，虽然他们在世时一生过敬虔怜悯他人的日子？」[ix]我不想过度好奇他们正在忙什么或想什么；[b(a)]然而最大的可能是他们已不被各样的渴望干扰，而是坚定不移地等候神的国；神的国不但包括拯救信徒，也包括毁灭恶人。但若是这样，无疑已死圣徒的爱也局限在基督肢体的范围之内，他们与基督之间交通的性质不允许他们爱基督所不爱的人。[a]我虽然承认他们在这意义上为我们祷告，但他们仍没有[e]弃绝自己的安息好为了照管属世的事；因此我们更没根据经常求告他们！

我们也不能根据圣徒在世时彼此的代求而因此向已死的圣徒祷告（cf. 提前二 1－2；雅五 15－16）。圣徒在世时彼此的代求是互相担当重担，以及培养彼此的爱。[b]他们这样做也是根据神的诫命和应许——祷告两个最主要的根据。至于已死的圣徒，[b(a)]我们完全没有这根据；当神将他们从我们中间接去时，我们就不再知道他们的事（传九 5－6），并据我们所知，他们也不知道我们的事。

然而若有人说：他们既然以同一信仰与我们联合，那么他们不再爱我们是不可能的，但谁能保证他们的耳朵能听见我们的声音，或他们的眼睛能看见我们的需要呢？我们的仇敌的确在自己的黑暗中胡诌：神面上的光照在已死圣徒身上，使他们能从天上如同从镜子中看见我们[ix]。但他们这样大胆的相信，难道不就是在希望藉自己的幻想在神的话语之外参透神奥秘的事，并践踏神的道吗？圣经常常宣告我们肉体的智慧与神的智慧互相敌对（罗八 6－7，Vg.）。圣经说人有虚妄的心（弗四 17）和不可靠的理智，也吩咐我们要惟独仰望神的旨意（cf. 申十二 32）。

*25.圣经中记念已死族长之名的祷告并不支持向已死的圣徒祷告**

[b]他们也邪恶的强解其它他们用来支持自己谬论的经文。他们说雅各布希望自己的后裔能继续求告他的名和他祖先亚伯拉罕和艾萨克的名（创四八 16）[ix]。首先，我们当思考在以色列人中这是怎样的求告。他们并不是求告自己祖先的帮助，而是求告神记念祂的仆人亚伯拉罕、艾萨克和雅各布。所以，这个例子一点也不支持向已死圣徒祷告的立场。但既然这些迟钝和愚昧之人不晓得何谓求告雅各布之名也不晓得为何当求告他，所以，当他们连祷告的方式都误解时，并没有什么可惊讶的！这是圣经多处的记载。以赛亚说当女人有丈夫并在丈夫的关怀和保护下时，她就归在丈夫名下（赛四 1）。所以，以色列人求告亚伯拉罕的名意思是他们承认亚伯拉罕是第一个祖先并尊荣他为自己种族的元首和生他们的父。雅各布这样做并不表示他希望自己的名能流传万代，而是因他知道自己的后裔将要得的基业完全在乎神与他们的祖先所立的约。因他知道他的后裔将受最大的祝福，所以他希望这些人能被算为自己的后裔。他只是希望他们能获得神恩约的基业。至于他要他的后裔在祷告中记念他，不是要他们恳求已死之人为他们代求，而是提醒他们神曾与他所立的约，并慈悲的父神藉此约应许为了亚伯拉罕和艾萨克、雅各布的缘故恩待他们。

先知借着教会共同的心声证明圣徒在祷告中并没有依靠祖先的功劳：「亚伯拉罕虽然不认识我们，以色列也不承认我们，祢却是我们的父。耶和华啊，祢是我们的父……我们的救赎主」（赛六三 16）。他们虽然这样说，却同时加上：「耶和华啊……求祢为祢仆人的缘故转回来」（赛六三 17 p.），这不是在恳求已死圣徒为他们代求，而是在求神记念祂的约。但既然我们如今拥有主耶稣，并且神在祂身上与我们立施怜悯的约，甚至向我们确认这约，所以我们应当奉谁的名祷告呢？

[e] 既然这些所谓善良的教师教导：这经文证明神设立已死的族长为我们的代求者，那么，我想知道他们在已死的众多族长中，为何没有提到亚伯拉罕，教会之父。我们都知道他们从什么样的人渣中挑选自己的代求者。我想知道为何亚伯拉罕，就是神摆在第一位的族长，也是神所最高举的一位，却被他们离弃和忽略了！其实，既然古时的教会显然没有求告已死的族长，他们为了掩饰他们这新的捏造，就没有求告古时的族长，就好像求告其它的族长能掩饰他们这败坏的习惯。

又有人说：先知求告神「因戴维的缘故」怜悯百姓（cf. 诗一三二 10），然而，这不但没有支持他们的谬论，反而彻底反驳他们的谬论。我们应当思考戴维的人格。神将他分别出来与他立约。所以，先知所指的是神的约，而不是戴维本身。并且戴维预表基督代求的职份。既然戴维在此是预表基督，所以我们就不能将这运用在别人身上。

*26.古时的圣徒只是我们祷告的榜样**

[a] 又有人因圣经记载神垂听古时圣徒的祷告而认为这支持他们的谬论[ix]。古时圣徒的祷告为何蒙垂听呢？因为他们祷告。先知说：「我们的祖宗依靠祢……祢便解救他。他们哀求祢，便蒙解救；他们依靠祢，就不羞愧」（诗二二 4－5；cf. 二一 5－6，Vg.，些微的改变）。我们也应当效法他们的榜样祷告神，使自己的祷告蒙垂听。然而，我们的仇敌既不恰当又荒谬的推断：惟有祷告蒙垂听过之人的祷告才会蒙垂听。但雅各布却非如此说！他说：「伊莱贾与我们是一样性情的人，他恳切祷告，求不要下雨，雨就三年零六个月不下在地上。他又祷告，天就降下雨来，地也生出土产」（雅五 17－18 p.）。[b(a)] 为什么呢？难道他的意思是伊莱贾有某种与众不同的特权，并我们应当因此投靠他的祷告吗？断乎不是！他反而教导敬虔、纯洁的祷告总是大有力量，也劝勉我们当效法伊莱贾的榜样祷告。[b] 我们若相信神乐意垂听祷告，那除非我们因这启示更坚定相信神的应许，否则我们就是在邪恶的误解这启示。神在祂的应许中并非宣告祂将垂听这人的祷告，或少数人的祷告，而是凡求告祂之人的祷告。

[e] 他们的这无知是更无可推诿的，因他们好像故意藐视圣经众多的教导。神以自己的大能再三的搭救戴维。难道神这样做是要戴维支取这大能，而我们能因此透过他被搭救吗？戴维的解释反而与此相反：「义人必环绕我，因祢是用厚恩待我」（诗一四二 7；一四一 8，Vg. and LXX）。同样：「众人……要明白祂的作为。义人必因耶和华欢喜并要投靠祂」（诗五二 6；六四 10）。「这困苦仍呼求，耶和华便垂听」（诗三四 6）[ix]。诗篇中有许多与此类似的祷告。戴维求告神垂听他的呼求，好让义人不致羞愧，反而因他的榜样更盼望神。我只要再引用另一处经文就够了：「凡虔诚人都当趁祢可寻找的候祷告祢」（诗三二 6；三一 6，Vg.）。我更愿意引用这经文，因为这些吹毛求疵的人大胆的替天主教辩护，宣称这经文证明死人的代求[ix]。就好像戴维的意思不是神出于祂的慈爱和温柔垂听信徒的祷告而使这些祷告蒙应允！

我在此也希望我们能留意这一般的原则：当我们在自己的身上经历到神的恩典，或看到他人蒙恩时，这就极大的帮助我们更相信神的应许。戴维也经常提醒自己神对他的祝福，使自己能更相信神。我不打算列举这些经文，因为阅读诗篇的人应当对此非常熟悉。雅各布借着自己的经验，曾经教导过同样的真理：「祢向仆人所施的一切慈爱和诚实，我一点也不配得；我先前只拿着我的杖过这约旦河，如今我却成了两队了」（创三二 10）。他在此不仅仅提到神的应许；同时也提到这应许的应验，好让自己以后更勇敢的相信神将同样恩待他。因为神不像必死的人，不总是有慷慨的行为，或有时陷入经济的困境。我们反而要照神自己的本性相信祂，就如戴维在此智慧的榜样。戴维说：「耶和华诚实的神啊，祢救赎了我」（诗三一 5 p.）。当他因自己蒙得救称赞神之后，他接着诉说神是诚实的神。因祂若不是永远前后一致的神，我们就无法因祂的祝福肯定的推论自己以后当信靠和求告祂。但我们若确知神每一次帮助我们时，祂就在举例，甚至证明祂的良善和祂对我们的好意，我们就无需害怕到最后我们的盼望将落空或被欺哄。

27.对圣徒的代祷最后的反驳

[e] 综上所述：圣经教导我们敬拜神最主要的部份就是祷告。因此，祂既然要求我们尽这敬虔的本分，并众献祭与这本分相比是次要的，那么，除神之外若有另一个祷告对象，这是公然的亵渎。此外，诗篇也记载：「倘若我们向别神举手，神岂不鉴察这事吗？」（诗四四 20－21；诗四三 21－22，Vg.）。我再说一次，惟有出于信心的祷告才蒙神喜悦，也神明确的吩咐我们祷告必须合乎祂真道的要求。最后，建立在真道上的信心是祷告之母；如此看来，祷告一旦偏离这真道，就必定是败坏的。但我们以上已证明过[ix]，只要我们明白整个圣经的教导，我们就会晓得惟有神自己才有听祷告的尊荣。圣经也教导我们神将代求的职份专门归给基督[ix]，而且，除非祷告受这中保的洁净，否则无法蒙神悦纳。然而，即使信徒在神面前彼此代祷，我们已证明这与基督独特的代求毫无冲突[ix]。因为一切祷告的人都靠基督的代求将自己和别人都交托给神。此外，我们以上也教导过[ix]，将代求的职份归给死人是错误的。因为圣经没有教导神吩咐他们替我们代求。圣经常常劝我们彼此代祷，却根本没教导死人的代求。事实上，雅各布藉这两次的劝勉——当彼此认罪，以及当互相代求（雅五 16）——暗示死人没有替我们代求。

因此，这一个理由足够驳倒这谬论：正确的祷告出于信心，信心则出于听神的道（罗十 14，17），然而，神的道并没有提到这虚假的代求；这些非神所差派的代求者不过是人出于迷信轻率的捏造。虽然圣经丰盛的记载各种不同祷告的形态，却根本没有记载这种代求，然而天主教相信祷告在这代求之外不存在。此外，这迷信显然是由于人的不信。他们若不是认为基督不足以担任这职份，就是否定基督的这职份。他们的无耻也证明这点；因为当他们宣称信徒需要已死圣徒的代求时，他们所最强调的是信徒自己不配来到神面前[ix]。信徒的确不配来到神面前，然而我们的推论反而是那些视基督的代求在乔治（George）和怡博（Hippolytus）以及其它类似幽灵[ix]的帮助之外是无用的人，就在废掉基督代求的职份。

（祷告的种类：私人和公众的祷告，28–30）

*28.私人的祷告**

[e(a)] 虽然将祷告局限于祈求和代祷是对的，然而，祈求与感谢彼此的关系密切到我们能将两者都包括在同一种祷告的范围之内。保罗所提到的祷告都是属于前者（cf. 提前二 1）。在祈求的时候我们将自己的希望摆在神面前，恳求那些将荣耀归给神的事，并将祂的名显为大，以及求那些对我们有益的福份。在感谢时，我们称赞神对我们的

祝福，并将自己一切所领受的益处所应得的荣耀都归给神，因此戴维将两者都摆在同一个范围之内：「要在患难之日求告我，我必搭救你，你也要荣耀我」（诗五十 15）[ix]。圣经有极好的理由吩咐我们不断向神祈求并感谢祂。因我们在以上已说过，我们极大的穷困和自己的经验都宣告四面所压迫我们的患难既多又大，[a] 以至我们都当不断地向神叹息，并求告祂。[e] 因为即使信徒没有遭受任何患难，他们自己的过犯所应得的审判和他们所遭受无数的诱惑也应当激励最圣洁的信徒求告神的帮助。然而，若我们不想得罪神，我们就当不断地赞美和感谢祂，因神不断地对我们恩上加恩为了激励我们迟钝、懒惰的人心存感恩。[a] 简言之，神的祝福既大又多到几乎淹没我们，而且四围众多和大能的神迹也应当感动我们一直不断的赞美和感谢神。

更详细的说：根据以上的证明[ix]，我们一切的盼望和财富都在神里面，甚至我们以及自己的财产在神的祝福之外都无法兴旺。因此，我们应当常常将自己和我们所有的一切都交托给神（雅四 14－15）。我们也应当下决心将自己一切的思想、言语和行为都摆在神的管理和旨意下——换言之，摆在盼望神的协助之下。因为神宣告一切因信靠自己或他人而决定并施行自己一切计划的人都在神的咒诅之下；他们若做或尝试做任何在神旨意之外的事；或忽略求告祂，也都在祂的咒诅之下（cf. 赛三十 1；三一 1）。[e(a)] 而且，既然就如我们一再覆述的[ix]，当我们承认神是万福之根时，我们就在将祂所应得的尊荣归给祂，[a] 这就证明我们应当抱着不断感恩的心领受祂所赐给我们的万物。而且，除非我们继续不断的赞美和感谢神，否则我们没有任何正当的理由享受祂出于祂的慷慨所赏赐我们的福份。当保罗教导我们这些福份都是因神的道和人的祈求成为圣洁（提前四 5）时，这就暗示没有神的道和祷告，这一切对我们而言不是圣洁的（在这里「神的道」显然按修辞学中的转喻而言指的是「信心」）。[b] 因此，当戴维感觉到神对他的慷慨时奇妙的宣告：祂使我口唱新歌（诗四十 3）。 这就暗示我们若没有因神的祝福赞美神，我们的沉默就是恶意，因为神每一次祝福我们，就赐给我们赞美祂的机会。[e] 同样，以赛亚宣告神荣耀的恩典时，同时劝信徒当向耶和华唱新歌（赛四二 10）。戴维在另一处以同样的意义说：「主啊，求祢使我嘴唇张开，我的口便传扬赞美祢的话！」（诗五一 5：五十 17，Vg.）。希西家和乔纳也以同样的方式见证若他们得释放，他们将在圣殿里颂赞神的慈爱（赛三八 20；拿二 9）。戴维也以同样的原则教导众圣徒：「我拿什么报答耶和华向我所赐的一切厚恩？我要举起救恩的杯，称扬耶和华的名」（诗一一六 12－13；cf. Comm. and 一一五 12－13，Vg.）。这也是教会在另一篇诗篇中的见证：「耶和华——我们的神啊，求祢拯救我们……我们好称谢[ix]祢的圣名，以赞美祢为夸胜」（诗一〇六 47；一〇五 47，Vg.）。以及：「祂垂听穷人的祷告，并不藐视他们的祈求。这必为后代的人记下，将来受造的民要赞美耶和华……使人在锡安传扬耶和华的名，在耶路撒冷传扬赞美祂的话」（诗一〇二 17，18（Comm.)，21；cf. 诗一〇一 21，Vg. and LXX）。事实上，每当信徒求告神为祂自己的名行事时，他们同时也在承认自己不应得什么，也在承认感谢是必须的；并承诺借着传扬神的慈爱正当地使用祂的祝福。何西阿在预言教会将来的救赎时说：「求祢除净罪孽，悦纳善行，这样，我们就把嘴唇的祭代替牛犊献上」（何十四 3，Vg.，see Comm.）。

赞美神不但是因受神的祝福而尽的本分，这些祝福也使我们爱祂。戴维说：「我爱耶和华，因祂听了我的声音和我的恳求」（诗一一六 1；cf. Comm. and 诗一一五 15，Vg.）。他在另一处记念神对他的帮助，而说：「耶和华，我的力量啊，我爱祢！」（诗十八 1 p.）。我们的赞美若不是出于这甘甜的爱[ix]就无法蒙神悦纳。此外，保罗告诉我们，我们的祈求若没有随着感谢而献上，都是邪恶和恶意的。保罗说：「要凡事借着祷告、祈求，和感谢，将你们所要的告诉神」（腓四 6 p.）。他的意思是许多人的祷告都受自己的不悦、无聊感、不耐烦、苦毒和惧怕的影响，所以他劝信徒当节制自己的情感，一方面等候神的赏赐，一方面快乐的赞美神。既然神严厉吩咐我们在自己

不悦时仍要心存感恩，那么当神垂听我们的祷告时，我们就更应当怀着敬畏的心称赞祂。

我们在上面教导过基督的代求洁净我们的祷告，而在祂的代求之外我们一切的祈求都是不洁的，照样，使徒既因吩咐我们借着基督将赞美献给神（来十三 15），就教导我们除非基督祭司的职份替我们代求，否则我们的嘴唇不洁净而无法赞美神。由此可知，天主教徒是受欺哄的，因他们大多数人居然不知道基督为何被称为「中保」。

[a] 保罗之所以吩咐我们当不住的祷告和感谢神（帖前五 17–18；cf. 提前二 1，8），显然是既然神不断的赏赐我们极为丰盛的理由赞美祂和向祂祷告，那么保罗就希望万人能常常、随时随地，在一切的情况下，将自己的需求交托给神，盼望神将万物赏赐我们，并之后将祂所应得的赞美归给祂。

29.公众祷告的必要性和注意事项

[b(a)] 神吩咐我们不住的祷告，虽然主要在乎的是我们的私祷，却仍与教会的公祷有关。[a] 然而公祷不可能是不住的，甚至也受限于大家所公认的教会次序。因这缘故，虽然不是出于神的吩咐，但为了人的方便教会当决定一些固定祷告的时间使众信徒都得益处。也要遵守保罗给我们的吩咐，即「凡事都要规规距距的按着次序行」（林前十四 40）。[b] 但这并不表示各教会不应该在有迫切的需要时花更多的时间，并更迫切的求告神。不住的祷告与圣徒的坚忍有密不可分的关系，我也将在恰当的时候更详细的教导圣徒的坚忍[ix]。

我上面所说的一切与基督在祷告中所禁止的重复话[ix]无关（太六 7）。因为基督所禁止的并不是很长的祷告、经常向神祷告，或迫切的祷告，而是禁止我们自以为能以啰嗦的言语迫使神厌烦而屈从我们的要求，就如我们能说服神，好像神和必死之人一样。[e] 假冒为善的人既因不思考祷告的对象是神[ix]，就在祷告中表现自己的傲慢，就如在战争中得胜那样。那感谢神自己不像其它人那样的法利赛人（路十八 11），无疑是在人面前称赞自己，就如他想藉祷告使人知道自己出众的圣洁。如今在天主教会里的重复话也因同样的缘故受欢迎。有人再三的背出自己的小祷告打发时间，又有人在会众面前以许多罗嗦的言语自夸。既然这样的罗嗦既幼稚也是嘲笑神，难怪教会禁止之，为了避免一切不是出自内心迫切的祷告。

基督也禁止另一种与此类似的败坏祷告：假冒为善的人为了炫耀，渴望有许多的听众听他们祷告，因此他们宁愿去市场祷告也不愿他们的祷告缺乏听众（太六 5）。[a] 既因我们以上已经解释过祷告的目的——信徒当迫切赞美神或求告祂的帮助——可见，祷告主要的部份在乎人的心和思想[ix]。换言之，祷告是人将心里的感觉[ix]诚实地献给那位鉴察人心的神（cf. 罗八 27）。因此，就如我们以上说过的，当那位天上的教师喜悦为我们设立祷告最好的准则时，祂吩咐我们要进自己的内屋，关上门，祷告在暗中的父；并且父在暗中察看必然报答我们（太六 6）。因当主禁止我们效法假冒为善之人的榜样——因他们希望藉虚妄、卖弄的祷告吸引人的称赞——时，祂同时也吩咐我们更重要的事：要进自己的内屋，关门而向神祷告。我深信祂的这话教导我们当私下向神祷告，因这会帮助我们全心全意、深入地与神交通。祂保证，当我们出自内心亲近神时，神因我们的身体是祂的圣殿，也将亲近我们（cf. 林后六 16）。

他的意思并不是说我们不应当在别的地方祷告，而是教导我们祷告是私人的事情，主要在乎我们的心，也要求我们离弃一切使我们分心的事物，得以进到神面前。[b] 因此，连主自己想要更迫切的祷告时，祂习惯离开众人的吵杂

寻找安静的地方，不是没有道理的；祂这样做是要我们效法祂的榜样，不要忽略这些能帮助我们软弱的心更迫切祷告的方法。此外，既然祂有时也适时地在人群中祷告，所以，我们也要效法祂的榜样，适时举起圣洁的手随处祷告（提前二 8）[ix]。最后，我要指出拒绝公众祷告的人不明白何谓私人、私下的祷告。此外，忽略私祷的人，不管他是否从不错过公祷的机会，他的公祷也是虚妄的，因他在乎人的看法胜过神隐秘的判决。

此外，神在古时为教会的公祷取了极为光荣的称号，免得祂的选民开始藐视祷告。其中一个是神称圣殿为「祷告的殿」（赛五六 7；太二一 13）。祂的这称号教导我们祷告是敬拜神主要的部份。并且，神设立圣殿使信徒能一同祷告。祂也加上一个独特的应许：「神啊，锡安的人都等候赞美祢；所许的愿也要向祢偿还」（诗六五 1，Comm.）。先知在此教导我们，教会的祷告从不落空，因神藉祷告使祂的百姓欢喜快乐。然而，虽然旧约里的影子已经过去了，但既因神喜悦藉祷告的仪式使祂的百姓在真道上合而为一，无疑这应许也属于我们。基督亲口认可这应许，保罗也宣告它永远有效。

*30.不是教堂而是我们自己才是神的殿**

[b] 既然神吩咐信徒有公祷，所以我们就应当有公共的圣殿，好让我们方便遵守这诫命。这样，那些拒绝在祷告中与神的百姓交通，而说我们能在自己的房间里遵守神诫命的人，完全无可推诿。因当主应许有两三个人奉祂的名求告祂，祂必成全他们的祷告（太十八 19–20）时，就在见证祂不藐视公祷，只要我们弃绝一切的虚饰和自取荣耀的行为，从内心表现对神真诚和真实的爱。

既然举行公祷是教堂正确的作用[ix]，我们就当谨慎，免得以为教堂是神的居所，因此在那里我们能更亲近祂——这是教会几百年前所编造的迷信——或以为教堂有某种奥秘的圣洁，使我们的祷告更圣洁。但既然我们自己才是神真正的圣殿，我们若想要在神的圣殿里求告祂，就必须出自内心向神祷告。就让犹太人或异教徒继续愚昧地相信这迷信吧，因主吩咐我们在各处「用心灵和诚实」求告祂（约四 23）。在古时神吩咐以色列人为了祷告和献祭的缘故将圣殿献给祂，那时神的真理隐藏在这神秘的预表下；但如今神已清楚、活泼的显明这真理，所以我们的祷告更不需要依靠物质的建筑物。神原本给犹太人设立圣殿也不是要他们以为能把神的同在局限在这建筑物中，而是要训练他们思考何谓真圣殿。所以，以赛亚和司提反严厉斥责人误以为神住在人手所造的殿里（赛六六 1；徒七 48–49）。

（歌唱和言语，31–33）

31.言语和歌唱的祷告

[a] 由此可见，不管是言语或歌唱方式的祷告，除非是出自内心，否则在神面前毫无价值[ix]。但若我们的祷告只是嘴唇和喉咙的动作，反而激怒神，因为这样的祷告玷污神的圣名并藐视祂的威严。[e(a)] 这就是以赛亚所斥责的罪，虽然他所包括的范围更广。他说：[a]「这百姓亲近我，用嘴唇尊敬我，心却远离我；他们敬畏我，不过是领受人的吩咐」（赛二九 13；cf. 太十五 8–9）。「所以，我在这百姓中要行奇妙的事，就是奇妙又奇妙的事。他们智慧人的智慧必然消灭，聪明人的聪明必然隐藏」（赛二九 14 p.，cf. Vg.）。

然而，我们在此并非责备言语和歌唱的祷告方式，反而是劝人要如此祈祷，只要是出自内心。因为这样的祷告帮助我们专心默想神。我们的心若没有外在的帮助，是善变、容易动摇、懒惰和分心。此外，既然神喜悦人的各部

份肢体都荣耀祂，所以舌头不管是藉歌唱或言语，都特别适合将荣耀归给神。因为神特别创造舌头为了述说和宣告神的美德。而公祷就是舌头最主要的作用，因为公祷是信徒聚会的时候献给神的。在公祷时，众信徒以一人的声音一张嘴共同赞美荣耀神，一心、一信敬拜祂。公祷的目的是要众人以一位代表共同表现教会的信仰，并受激励更坚定的相信神。

32.在教会中的歌唱

[c]在教堂里唱诗不但是古老的习惯，甚至也是使徒的习惯，保罗的这话可以证明：「我要用灵祷告，也要用悟性祷告」（林前十四 15）。保罗也对歌罗西的信徒说：「用诗章、颂词、灵歌彼此教导，互相劝戒，心被恩感，歌颂神」（西三 16 p.）。保罗在第一处经文中教导我们当从心里用声音歌颂；在第二处经文中则劝我们用灵歌彼此的受造就。

然而奥古斯丁却见证，在教堂里歌唱不是当时普遍的现象。他说米兰教会到了安波罗修的时代才开始唱诗；这是在瓦伦提尼安（Valentinian）的母亲游斯丁娜（Justina），厉害的攻击正统基督教信仰时，而教会为了更专心儆醒祷告就开始唱诗。之后，西方教会也效法米兰教会的榜样。因为他在前面告诉我们这是东方教会[ix]的习俗。他也在他第二册的《订正录》（*Retractations*）中告诉我们，非洲的教会是在他的时代才开始唱诗的。他说：「一位护民官名叫希拉里（Hilary）到处恶劣的斥责当时在迦太基（Carthage）的教会里刚开始的习惯，即在聚会时或在领圣餐前或正领圣餐时，用诗篇唱诗。我因一些弟兄的请求答复他。」[ix]

我们若抱着在神和天使面前所应该拥有敬畏的心态，我们就会更认真严肃的敬拜神，这也会大大的激发我们热心、迫切地求告神。然而我们也当谨慎，免得旋律比歌词更感动我们。奥古斯丁在另一处陈述这危险烦扰他到他有时希望教会能设立亚他那修（Athanasius）的习惯。亚他那修吩咐领会的人在唱诗时要控制声音到唱诗像念经而不像音乐。然而，当他想到唱诗大大的帮助他敬拜神时，他就改变主意了[ix]。所以，教会在唱诗时节制，无疑是圣洁也是对众信徒很有帮助的习惯。另一方面，那些只为了悦耳的目的所作的歌曲与教会的威严极不相称，也极其激怒神。

33.应当用共通的言语祷告

[a]根据同样的原则，显然我们的公祷不应该效法在拉丁人中用希腊文或在法国人和英国人中用拉丁文祷告的榜样，我们反而应当用当地人共通的言语祷告，使所有参加敬拜的人都能明白。因公祷的目的是要造就教会，但若我们用人所不明白的话祷告，谁都无法获益。即使不是因为爱或仁道的缘故，我们仍然应该被保罗的权柄说服。他的这话再清楚也没有了。他说：「你用灵祝谢，那在座不通方言的人，既然不明白你的话，怎能在你感谢的时候说『阿们』呢？你感谢的固然是好，无奈不能造就别人」（林前十四 16－17 p.）。[b]那么，在使徒保罗公开的斥责之后，天主教徒仍然放荡大胆的用外国语言祷告，难道这是可以接受的吗？他们自己都一无所得，也不希望别人明白！

然而，保罗的吩咐并非如此。他说：「这却怎么样呢？我要用灵祷告，也要用悟性祷告；我要用灵歌唱，也要用悟性歌唱」（林前十四 15）。[x(b)]他所说的「灵」是指方言的恩赐。虽然他们当中有人拥有这恩赐，却滥用之，因为将之与悟性截然划分[68x]。[a]然而，我们应当确信不管是公祷或私祷，舌头若不配合悟性，就是神所厌恶的。此外，

人的悟性应当热切的默想真理，甚至远超过舌头所能述说的。最后，对于私祷而言，我们应当主张舌头并不是必须的，只是有时心里的感觉需要舌头更能够感动我们，或我们在心里激动到舌头自然而然地被感动，因虽然有时最好的祷告是沉默的，但也有时候我们心里感动时，舌头就毫不虚饰的发言，而其它的肢体也一同反应。无疑，哈拿声音模糊不清的祷告就是如此（撒上一 13），[b]这也是众圣徒在祷告中的经验。

至于在祷告中身体的姿势，譬如：跪在地上和脱下帽子，这帮助我们更敬畏神。

（主祷文：前三项的解释，34–42）

34.主祷文是我们不可缺少的帮助

[a]我们不但应当追求更好的方法，也要留意祷告的形式：即父神借着祂爱子所教导我们的形式（太六 9 ff.；路十一 2 ff.），这形式帮助我们承认神丰盛的慈爱和赦免。神吩咐和劝勉我们在一切的需要中寻求祂，就如小孩在遭受任何痛苦时投靠父母的保护那样。此外，既然神知道我们不够清楚自己的穷困，不晓得神允许我们求什么，或哪些事对我们有益，所以，他屈就我们的无知，并补足我们能力不足的方面。主所给我们的这形式包括祂一切所允许我们求告祂的事、一切对我们有益，以及我们一切所需要的。神的这慷慨成为我们极大的安慰：因为我们在这形式下就能确信自己所求的不荒谬、不奇怪或与神的属性不相称——简言之，不求告任何神所不喜悦的事——因为我们几乎是用祂自己的话向祂祈求。[b]柏拉图当他发现人在求告神时，严重的表现自己的无知，以至若获得他们所求的也将对他们不利，他宣称这来自古时诗人的祷告是最佳典范：「朱比特君王，不管我们求不求，请赏赐我们上好的事物，并且，即使我们求告对我们有害的事物，恳求你千万不要给我们」[ix]。这外邦人的确有某种程度的知慧，因他知道照自己的贪心求告神是极为有害的；他同时也显示人的悲惨，因为除非圣灵教导我们正确祷告的形式，否则我们在神面前开口都成为自己的危险（罗八 26）。[e]既然神的独生子为了免去我们一切的疑惑，赏赐我们祷告的言语，我们就应当更看重祷告这特权。

35.祷告的结构和内容

[a]这祷告的形式包括六个不同的事项。也有人说这祷告包括七个不同的事项[ix]，但我并不以为然。这是因为马太用「但」这连接词的意思好像是要将两个子句连在一起（中文省略了这连接词）。他就如在说：「不要容试探压迫我，反而要帮助我们的软弱而保守我们，免得跌倒。」古时的神学家也同意我们的立场[ix]，所以我们应当把第七个事项保括在第六个之内。

虽然在整个祷告中我们都应该把荣耀神当作我们的首要考虑，但前三项专门教导我们如何恳求神的荣耀，而且在这三项中我们应当完全在乎神的荣耀而不考虑自己的利益。其它三项似乎是我们应当如何关心自己，也特别教导我们为了自己的利益该求什么。所以，当我们说愿人都尊神的名为圣时，神喜悦藉此试炼我们是否甘心乐意的爱和敬拜祂，还是为了自己得益处。这样，我们完全不可考虑自己的利益，反而应当专心将神的荣耀摆在前头。而且，在其它两个类似的事项上也当如此行。

其实，我们在这一项上也获得极大的益处，因为当神的名照我们的祈求被尊为圣时，我们自己也同时被分别为圣。然而，我们在这一项上应当完全不顾自己的利益。那么，即使我们完全没有获益的盼望，仍会不断地渴望并祈

求神的名被尊为圣，以及其它在乎将荣耀归给神的事。在摩西和保罗的身上我们能看出，对他们而言不顾虑自己不但没有令他们感到担忧，他们甚至迫切地宁愿自己灭亡也不要神的荣耀和国度受损（出三 32；罗九 3）。另一方面，当我们求主将日用的饮食今日赐给我们时，虽然我们所求的是自己的利益，但我们应当主要求神因此得荣耀，甚至下决心若神没有因此得荣耀我们就不求[ix]。[b]我们现在要开始解释祷告的内容。

（「我们在天上的父」）

36.「我们的父」

[a]首先，一开始我们就被提醒我以上所说过的[ix]：我们应当将一切的祷告都奉基督的名献与神，因为若是奉别的名，神绝不会悦纳。因当我们称神为「父」时，我们同时也在提到基督的名。否则谁擅敢称神为「父」呢？谁敢轻率地将神儿子的职份归在自己身上，除非藉基督被收养为神恩典之子。基督虽然是神独一真实的儿子，却自愿被差派成为我们的兄弟[ix]，好让祂与生俱来的丰盛借着儿子的名分这祝福成为我们的，只要我们以真诚的信心接受这极大的福份。所以，约翰告诉我们：凡信神独生子之名的人，神赐他们权柄与基督一同作祂的儿女（约一 12）。

所以神称自己为我们的父，也要我们这样称呼祂。神藉这奇妙甘甜的名除掉我们的疑惑，因为没有比父亲有更大的爱。[b]所以，没有比使我们得称为祂的儿女，更能够表现祂对我们测不透的爱（约壹三 1）。[a]神既然在良善和怜悯上超过万人，照样祂的爱比我们众人父母的爱更伟大和光荣。因此，即使全世界的父亲都离弃自己的小孩不再担任父亲的职份，神也绝不离弃我们（cf. 诗二七 10；赛六三 16），因为祂不能背乎自己（提后二 13）。因我们有神的应许：「你们虽然不好，尚且道拿好东西给儿女，何况你们在天上的父（太七 11 p.）？[b]以及：「妇人焉能忘记她吃奶的婴孩……即或有忘记的，我却不忘记你」（赛四九 15 p.）。然而，我们若是祂的儿女，那我们若自愿给陌生人或外国人抚养，就是在埋怨自己的父亲是残忍或是贫困的，照样，我们若在神之外求告任何帮助，就是在控告神是贫穷、残忍或过度的严厉。

37.「我们的父」：这称呼应当成为我们的勉励

[a]我们也不可说，我们知罪使我们害怕来就神，因为罪天天使我们仁慈和温柔的父亲对我们不悦。因既然就人而论，儿子在父亲面前不可能有比自己更好的律师为他辩护和代求，只要他怀着恳求和自卑的心承认自己的罪过和祈求父亲的怜悯，因为父亲不可能不因此受感动，那么那「发慈悲的父，赐各样安慰的神」（cf. 林后一 3）又将是如何呢？难道祂不是宁愿留意祂儿女恳求祂的呼声和叹息（尤其是因祂自己请他们和劝他们如此行），也不愿听那些怀疑父亲的温柔和赦免的儿女，害怕甚至绝望地请别人替他们在父亲面前辩护吗？祂在这比喻中表现自己父亲般丰盛的慈爱（路十五 11－32）：一个儿子离弃了父亲，放荡地浪废了他所有的财产（13），在各方面大大的得罪父亲（18）；但父亲却以拥抱欢迎他回来，并没有等他求赦免，却主动的接他回来，从远处认出他；自愿去迎接他（20），安慰和悦纳他（22－24）。神之所以给我们这父亲伟大之爱的榜样，是要教导我们确信祂自己更丰盛的爱。因神不但是父亲，甚至是最好和最仁慈的父亲，只要我们投靠祂的怜悯，虽然我们是忘恩负义、悖逆和顽梗的儿女。并且，为了使我们更确信祂对我们是这样的父亲，只要我们是基督徒，祂喜悦我们不只称祂为「父」，甚至称祂为「我们的父」。就如祂喜悦我们这样说：「父啊，祢既然以丰盛的大慈爱待祢的儿女们，并愿意赦免他们，我们是祢的儿女而因此求告祢，并确信祢纯粹以父亲的爱待我们，虽然我们完全不配有这样的父亲。」

[e] 但我们既因心胸狭窄无法明白神无限的恩惠，神不但给我们基督作儿子名分的凭据和保障，祂也赏赐我们圣灵，向我们见证这儿子的名分，好让我们因这身份能自由的和大声的呼叫：「阿爸，父」（罗八 15）。因此，每当我们犹豫来到神面前，我们要记住求神除掉自己的害怕，并赐给我们圣灵，使我们坦然无惧地向祂祷告。

38.「我们的父」：这称呼教导我们有其它弟兄的交通

[a] 然而，神并不是教导我们各人称祂为自己的父，反而是共同的称祂为我们的父。这教导我们要对弟兄有何等大的爱，[e] 因神之所以怜悯和白白的赐给我们祂的爱，[a] 因我们一样都是祂的儿女。若神是我们众信徒共同的父（太二三 9），并我们所领受的一切福份都来自祂，我们就不应当有任何不愿乐意与众弟兄分享的事物。

既然我们应当这样乐意伸手彼此帮助众弟兄，那我们对弟兄最大的帮助就是将他们交托那上好父亲的护理，因祂若是仁慈和爱我们的神，难道我们还别有所托付的吗？事实上，这是我们对父亲所欠的债。就如珍爱家庭之父的人，同时也爱并善待他的全家，照样，我们也应当对祂的子民，祂的家庭产业表示同样的热忱和爱。因神给祂儿女的尊荣大到称他们为祂独生子所充满的（弗一 23）。但愿基督徒们能照这准则祷告，承认自己与众儿女们合而为一，并接纳一切在基督里的弟兄，不只那些他所能看见的，而是神在全世界上的儿女们。我们虽然不晓得神对他们的计划如何，然而希望他们将蒙神最大的祝福，既仁道又敬虔。我们应当以特殊的爱去爱信徒一家的人，因保罗特别吩咐我们在万事上关心他们（加六 10）。综上所述，我们每逢祷告都要记住神国度和家庭的和睦。

*39.祷告和施舍的比较**

[a] 然而，这并不表示我们不应该有时特别为自己和我们所认识的少数信徒祷告，只要我们记住所有的祷告都当在乎整个教会的和睦。我们虽然有各人的祷告，但既然一切各人的祷告都有共同的目标，所以我们的祷告都合而为一。我们举例就能更清楚的明白这点。神给我们照顾穷人一般的吩咐，然而遵守这命令的人也只能关心到他们所知道或所看见的穷人，虽然他们因不知道或钱财有限的缘故忽略许多一样需要的穷人。这样，当知道和在乎教会和睦的信徒，在祷告中只为自己或神所叫他知道其它圣徒的需要代祷时，并不算违背神的旨意。

祷告与施舍有所不同。因我们只能向自己所知道的人施舍。但在祷告中我们甚至能帮助我们根本不认识的人，不管我们与他们的距离有多远。当我们为神的众儿女们祷告时，我们就在如此行。[e] 当保罗吩咐众信徒当举起圣洁的手，随处祷告时，也有同样的含意（提前二 8）。他之所以警告他们纷争使他们的祷告不蒙垂听，是要他们合一地将自己的祈求献与神。

40.「我们在天上的父」

[a] 主加上「在天上的父」（太六 9）。这并不表示神受空间的约束。因所罗门教导我们，就连天和天上的天尚且不足祂居住（王上八 27）。神自己也藉先知说天是祂的座位；地是祂的脚凳（赛六六 1；徒七 49；cf. 十七 24）。神显然藉此表明祂不受空间的约束，反而是无所不在的[ix]。只是我们迟钝的心智若没有用这样的隐喻，就无法明白神难以言喻的大荣耀。神之所以用「天」，是因我们无法想象比天更威严和更光荣的地方。[b] 我们虽然习惯将每一样东西局限在我们的感官所能感觉到的地方，但我们无法将神局限在任何地方；因此，我们若想要寻求神，就必须超越自己的身体和心智的范围寻求祂。其次，「在天上」也表示神不受玷污，也不改变。最后，这词组也表示神拥抱、

托住和以自己的大能掌控全宇宙。[a]就如神是无限量伟大、至高至上、本质无法测透、全能和永恒的。当我们这样思想神时，我们的思想必须提升到顶点；我们不可将任何世俗或属肉体的属性归给祂，不可以自己的标准衡量祂，或以为祂的旨意与我们的意志相同。[b]我们要同时因这启示更加倍的相信神，因知道神以自己的护理和全能统治天地。

[e]综上所述：神以「父」这称号向我们启示自己的形像，使我们以坚定的信心求告祂，并且「父」这亲密的称呼不但增加我们对祂的信心，也有效的帮助我们远离敬拜假神的诱惑。这样，我们敬拜的对象是独生子的父，以及众天使和教会至高的父神。其次，既然祂的宝座建立在天上，所以，祂统治全宇宙的这事实很有说服力地提醒我们来到神面前不是偶然的，因祂甘心乐意随时提供我们祂的帮助。使徒告诉我们：「到神面前来的人，必须信有神，且信祂赏赐那寻求祂的人」（来十一 6 p.）。基督在此宣告关于父的这两件事：祂是我们信心的对象，以及我们应当确信祂必不忽略我们的救恩。因为祂的护理居然包括我们。保罗藉这简单的教导预备我们的心正确地向神祷告。因为在他吩咐我们向神祈求之前（腓 6），他先说：「应当一无挂虑」（腓四 6），「主已经近了」（腓四 5）。由此可见，那些不确信「耶和华的眼目看顾义人」（诗三四 15；cf. 彼前三 12）的人，在祷告时心里仍充满怀疑和迷惑。

41.第一个祈求事项

[e(a)]第一个祈求事项吩咐我们尊神的名为圣（太六 9）；这吩咐证明人的羞耻。因为我们的忘恩负义、对神的恶意、任意妄为和疯狂的悖逆窃取神的荣耀，难道有比这更悲惨的吗？即使一切不敬虔之人都放荡地亵渎神，神圣洁的名仍是毫无玷污的。先知贴切的宣告：「神啊，祢受的赞美正与祢的名相称，直到地极！」（诗四八 10）。人在哪里认识神，神必定在那里彰显自己的属性、全能、良善、智慧、公义、怜悯、真理——这些属性应当令我们惊讶，并迫使我们赞美神。既然世人污秽地亵渎神的圣洁，因此，即使我们无法宣扬这圣洁，我们至少被吩咐在祷告中在乎这圣洁。

综上所述：我们应当希望神得到祂所应得的尊荣；人们总是要以最高的敬畏想到神或提到祂。这与世人从一开始到如今普遍对神的亵渎刚好相反。我们因此需要这项提醒，虽然若人心仍存丝毫的敬虔，神就无须这样吩咐我们。但若将神的名与万名分别出来而荣耀祂才是尊祂的名为圣，神在这事项上不但吩咐我们求祂将自己的名高举到一切的玷污之上，也吩咐我们求祂迫使全人类敬畏祂的名[ix]。

神既然部份藉祂的话语，部份藉祂的作为向我们彰显祂自己，除非我们在这两方面将祂所应得的荣耀归给祂，才算是尊祂的名为圣，因为如此我们才是从心里接受祂一切有关自己的启示。我们应当因神的严厉就如因祂的怜悯一样称赞祂，因为神一切丰盛的作为都见证祂的荣耀，这些作为也应当吸引万人称赞祂。如此，我们才算承认圣经的权威，并且没有任何事物能拦阻我们将神在祂所统治的全宇宙中所应得的颂赞归给祂。但这事项也有另一个目的：神吩咐我们除掉一切亵渎祂圣名的玷污；也吩咐人不要再窃取祂的荣耀和嘲笑祂；并且在神除掉一切对祂名的亵渎之后，祂的名能越显为大。

42.第二个祈求事项

[e]第二个祈求事项是：「愿祢的国降临」（太六 10）。虽然这事项没有什么新的内容，神却有极好的理由将之

与第一个事项区分开来；因为只要我们思想自己在最主要事上的迟钝，我们就能明白为何神强调我们本来就应该知道的是必需的。所以，当神吩咐我们求告祂征服和毁坏使祂圣名受玷污的一切之后，祂加上另一个类似甚至一模一样的吩咐：[e(a)]「愿祢的国降临」（太六 10）。

虽然我以上已对神的国下过定义[ix]，但我现在仍要简洁的重复之：人在哪里舍己，并藉厌恶世界和世俗的生活，向神承诺寻求祂的义，为了渴慕属天的生活，神就在那里统治人。由此看来，这国度有两个部份：首先，神借着圣灵的大能除去一切我们用来攻击祂的肉体的私欲；其次，神使我们一切的思想都归在祂的统治之下。

因此，神要我们这样遵守这事项，即各人要洁净一切搅扰神国度平安及玷污这国度圣洁的污秽。既然神的道就如君王的令牌，祂在此吩咐我们求告祂使众人的心思意念自愿遵守祂的道。神藉圣灵隐秘的运行彰显祂话语有效的大能，并高举祂的话到祂所应得荣耀的地位。之后，我们也要讨论不敬虔的人，就是那些悖逆和疯狂抵抗神的权柄的人。神借着降卑世人建立自己的国度，却以不同的方式成全这工。祂驯服放荡的人，使骄傲的人羞愧。我们应当天天求告神从世界各地呼召自己的选民归于祂的教会；使祂的教会增长；求神赏赐他们诸般的恩赐；使他们在次序上合而为一；另一方面，也求神打败一切纯正教义和信仰的仇敌；求神使他们的阴谋和计划都落空。由此可见，神有极好的理由吩咐我们要迫不及待的希望祂的国度天天都有所长进，因为当人的污秽受洁净成为正直的人，人才能过最兴旺顺利的日子。但直到基督的再临神的国才会完全来到。那时，就如保罗所教导：「神将在万物之上，为万物之主」（林前十五 28）[ix]。

这样，这祷告应当使我们离弃一切世俗的败坏，因为这些败坏叫我们与神隔绝，以致于祂的国度无法在我们心里兴盛。这祷告同时也应当激励我们治死自己的肉体；以及教导我们如何背十字架。因神喜悦这样扩大祂的国度。我们不应当对肉体的毁坏感到失望，只要内心一天新似一天（林后四 16）！因这就是神国度的光景：当我们服在神的义之下时，祂使我们在祂的荣耀中有份。神已将自己的光明和真理逐渐照耀出来成全这事，因神藉此使撒但国度的黑暗和谎言变为虚无。同时神保守自己的选民，藉祂的圣灵引领他们成为正直的人，并刚强他们坚忍到底。但祂却推翻仇敌邪恶的阴谋，破坏他们的诡计和企图，抵挡他们的恶毒，压制他们的悖逆，直到祂至终用口中的气灭绝敌基督的，并用降临的荣光废掉一切的不义（帖后二 8）。

43.第三个祈求事项

[e(a)]第三个事项是：「愿祢的旨意行在地上，如同行在天上」（太六 10 p.）。虽然这事项完全依靠神的国也与神的国密不可分，但因我们的无知，主却有极好的理由加上这事项。因我们不容易明白神在世上作王的含意如何。正确的解释是：当世人都顺服神的旨意时，神就统治全世界。

这事项指的不是神隐秘的旨意。神隐秘的旨意就是祂用来掌管万有，使一切受造物成全祂的美意[ix]。虽然撒但和罪人暴力的攻击神，祂却以自己测不透的计划抵挡他们的攻击，甚至决定他们的行为，并借着他们完成祂的预旨。

主在此指的则是神的另一个旨意——即，人自愿顺服的旨意；因此，神在此将天堂与今世作对照。因就如诗篇所说天使自愿顺服神，并主动遵守祂的命令（诗一〇三 20）。因此神在这里吩咐我们应当希望世人除掉一切的傲慢

和邪恶，就如天使一样完全遵守神的旨意、彼此和睦并圣洁的行事。

当我们求告这事项时，我们就在弃绝自己肉体的私欲；因人若非从心里顺服神的旨意，就在尽量抵挡祂的旨意，因人心里所存的一切都是邪恶的。这事项也迫使我们舍己，使神随己意统治我们。不只要神统治我们，也是要神为我们造清洁的心（cf. 诗五一 10），除去一切我们自己的渴望，使我们惟独渴望遵守神的旨意。综上所述，神要藉此使我们惟独希望圣灵统治我们的心；并且神藉圣灵的教导使我们学习如何爱神所喜悦的，并恨祂所厌恶的。因此我们也当希望神胜过我们一切敌对祂旨意的心思意念。

第一部分的结论

[a] 以上是主祷文前半部的三个事项。当我们恳求这三个事项时，我们应当完全在乎神的荣耀，并同时不考虑自己的需求或利益；虽然我们这样求告神必定获益，然而神在此不允许我们求自己的益处。虽然即使我们没有思考或求告神这样行，这一切也必定会照神所预定的时间发生，但神仍要我们希望甚至求告祂成全这些事。而且，我们必需如此。因我们这样求告神证明我们是神的仆人和儿女，也是热烈、真诚地尽量将神所应得的尊荣归给祂。这是我们所欠自己的主和父神的债。因此，人若没有以这希望和热忱将荣耀归给神，并且求告神的名被尊为圣，神的国降临，并神将完成自己的旨意，就不应当被视为神的儿女和仆人；而且既然这一切在他们的求告之外也都将得应验，所以当神的国降临时他们只会感到迷惑并至终灭亡。

（最后三个祈求事项的解释，44–47）

44.第四个祈求事项

[e] 以下是主祷文的后半部份，是在乎我们自己的事。但并不表示要忽略神的荣耀，而完全在乎自己的利益。保罗反而教导我们，连吃喝都要为荣耀神而行（林前十 31），神也要我们只求我们所需要的。我以上[ix]已指出前半和后半的差别是：神吩咐我们专门为祂自己的缘故求告前三个事项，并因此考验我们的敬虔。在后半部神允许我们求告自己的益处，只是这样限制我们：我们不可为自己求告什么不是同时荣耀神的，因对我们最有益的事就是要为祂活和为祂死（罗十四 7－9）。

[a] 我们在这事项上求告神赏赐我们身体所需要的一切物质（加四 3），不只是饮食和衣裳，也包括一切神视为对我们有益的，使我们天天平安的吃祂赏赐我们的饮食。简言之，我们藉这事项将自己交托给神，并投靠祂的护理，好让神能喂养和保守我们。因我们慈悲的天父甚至掌管和保守我们的身体，好在这些事上操练我们的信心，并训练我们从神那里求告所有的一切，包括每一片面包和每一杯水。既然我们因自己的邪恶悲惨地在乎身体的需要更胜过灵魂的，许多信靠神的人仍过多在乎自己身体的需要，担心吃什么、穿什么，并除非他们有足够的粮食，否则就挂虑战兢。这就证明我们在乎这如影儿般转眼即逝的性命更胜过永生。那些因投靠神而从前一次弃绝肉体上担忧的人，同时开始期待神赐给他更大的事，即救恩和永生。由此看来，盼望神赐给我们原来最担心的，是对我们的信心很大的操练。并且我们若能脱去这与生俱来的不幸，这将成为我们极大的益处。

[b] 有人猜测主在此指的是抽象的饮食[ix]（太六 11，Vg.），我认为这不是这经文的意思；[e(a)] 事实上，我们在祷告中若没有承认神是这转眼即逝生命的滋养者，我们的祷告必定是不完全的（太六 11.）。[e] 他们这猜测的根据是不敬

虔的：神的儿女们既因是属灵的人，但自己却只在乎肉体的需要，甚至也与那些只在乎肉体需要的人单为此需要而一同祷告神，这是极不妥当的[ix]。就如饮食不能证明神的祝福和父亲般的爱。如此，保罗所写的这话就是徒然的：「敬虔有今生和来生的应许」（提前四 8）！虽然赦罪比身体的滋养重要得多，然而基督将这事项摆在第一位，为了逐渐带领我们留意在乎属灵生活的最后两个事项。主这样是屈就我们的迟钝。主吩咐我们求神赏赐日用的饮食，好让我们满足于天父的分配，而拒绝采用非法的方式获得。同时，我们必须相信这一切是神自己的赏赐；因就如摩西所说，自己的力量和自己的手在神的祝福之外不能使我们获得什么（利二六 20；cf. 申八 17–18）。事实上，即使我们有丰富的饮食，除非神喜悦它们成为我们的滋养，否则它们对我们没有任何的益处。由此看来，富足的人和穷人一样需要神的慷慨；因为即使富足人的仓库都装满五谷，除非神出于自己的恩典喜悦他们享受这一切，否则他们仍是贫穷、饥饿的人[ix]。

[e(a)] 主用「今日」和「日用的」这两个形容词约束我们对暂时的物质毫不节制、没有限量的私欲，这些私欲也导致我们犯其它的罪。因为若神赐给我们超过我们日用的需要，我们就会虚荣的滥用在娱乐和外在的装饰上，等等。所以主只吩咐我们求告神赏赐我们足以满足当天的需要，并要我们确信：我们的天父之所以今日滋养我们，祂明天必不会忽略我们。这样，不管神多丰盛的祝福我们，即使我们的仓库装满五谷时，我们还是要求神赐给我们今日的饮食，因为我们应当深信，除非神使祂所丰盛赐给我们的一切成为我们的益处，否则这一切都是虚无。此外，就连我们已拥有的事物对我们也毫无益处，除非神时时刻刻分给我们这一切，并允许我们使用它们。[b] 既然对人的骄傲而言，没有比接受这事实更困难的，所以，神藉在旷野中喂养祂的百姓吗哪，使他们知道人活着不是单靠食物，乃是靠耶和华口里所出的一切话（申八 3；太四 4）时，就在向每一个时代的人证明人天天对祂的倚赖。神在这事上证明人的生命和力量都由祂的大能所保守，虽然祂借着可见的方式赐给人。照样，神也常借着负面的事情教导我们同样的功课。祂随己意折断人的杖，使人吃也吃不饱（利二六 26），喝也喝不足（cf. 结四 16–17；十四 13）。

[a] 然而，那些不满足日用之饮食，反而极为放荡的照自己的私欲无限量需索物质的人，或对自己的富足夸口的人，或因自己积攒的财富一无挂虑的人，若他们如此祷告，只不过在嘲弄神。前者求神赐给他们日用的饮食，就是在求他们不愿意得的，甚至是他们所厌恶的，也是在神面前掩饰自己的贪心，虽然真诚的祷告是要将自己一切的心事；包括隐密的事，在神面前说出来。后者则求神赐给他们自认为他们不需要的，即他们以为自己已经拥有的。

当主吩咐我们将之称为「我们的」，这就更为显示神的慷慨，因神使祂完全不欠我们的，成为我们的（cf. 申八 18）。[b] 然而我们同时也当留意，我以上说过的：这事项只在乎人借着正当的劳力和对别人毫无害处的工作所得到的，并不在乎人以欺哄或抢劫的方式所得来的；因我们藉害人所得来的一切仍是属于别人的。

[a] 我们之所以求神赐给我们这些，表示这一切是神白白的恩赐，不管神使我们藉何方式获得的，包括我们用自己的技艺和劳力所得到的，或自己的手所做出来的。因为我们一切的劳力完全依靠神的祝福才能使我们获益。

45.第五个祈求事项

[e] 接下来是：「免我们的债」（太六 12）。基督将我们一切属灵的需求都包括在这后两个事项之下，因为神为了教会的救恩所立的属灵的约惟独依靠这两个应许：「我要将我的律法写在他们心上」，以及「我要赦免他们的一

切罪」（耶三一 33 p.；cf. 三三 8）。然而基督在此先指出赦罪，之后才加上第二种恩典：愿神以圣灵的大能保佑和帮助我们胜过一切的试探。

[e(a)]祂之所以称罪为「债」是因我们因自己的罪欠神的债，[a]而且除非神豁免我们，否则我们无法偿还。这豁免出自于神白白的怜悯，并且藉这怜悯神极为慷慨的豁免我们一切所欠的债。神不要求我们偿还我们所欠的债，反而借着祂在基督里的怜悯满足祂自己律法的要求。基督从前一次舍自己作万人的赎价（cf. 罗三 24）。因此，那些相信自己或别人的功劳能满足神和买赎神的赦免的人[ix]与这白白的恩赐无份。并且，当他们如此求告神时，不过在指控自己，甚至以自己的见证定自己的罪。因在这祷告中他们承认自己是债务人，除非借着赦罪的福份被释放，但事实上他们并非如此相信，反而恨恶之，因他们在神面前提供自己的功劳。他们如此行不是恳求神的怜悯，而是要求祂的审判。

e 那些幻想自己的行为完全到无需求神赦免的人[ix]拥有耳朵发痒的门徒是应该的；只是他们当晓得自己所吸引的门徒已经离弃了基督，因为基督既因教导我们众人认自己的罪，就表示祂惟独接受罪人，并不是要我们奉承自己继续在自己的罪中，而是教导我们，神虽然赦免我们，但只要我们的肉体尚未脱去，我们仍会犯罪，并因此应得神的审判。我们应当希望自己能尽本分到完全的地步，并要努力、甚至仔细地如此行，使自己能毫无瑕疵的来到神面前。然而，既因神喜悦逐渐恢复祂在我们身上的形像，所以，祂要我们如此祷告是必要的。既然基督根据父神赐给祂的权柄吩咐我们一生在祷告中求神赦免我们的罪，那么谁能容忍这些新派的神学家诱惑单纯的人相信我们在今世能治死罪恶到完全的地步，然而，使徒约翰说这等于是将神当作说谎的（约壹一 10）！

这些可恶的人也以同样的方式想使神的恩约落空。他们企图将恩约所教导关于救恩的部份废掉。他们如此弃绝圣经的教导不但亵渎神，也是残忍地使许多悲惨的人落入绝望的漩涡中。事实上，他们是在自欺欺人，因为他们的教导至终会导致与神的怜悯相背的懒惰。然而他们的异议，即当我们祈求愿神的国降临时，我们同时也当希望神除去我们一切的罪，这是非常肤浅的。因为神在这祷告的前半部给我们描述完全的光景，但在后半部却描述人的软弱。因此，两者奇妙的毫无冲突，免得我们在努力达成这目标时，忽略自己所需要采用的方式。

「如同我们免了人的债」

[a]最后，我们求告神「免我们的债，如同我们免了人的债」（太六 12）：即，我们当赦免那些在任何方面伤害我们的人，不管是在行为上不公正的对待我们或在言语上侮辱我们的人。这并不表示我们拥有赦罪的能力，因这惟有属于神（cf. 赛四三 25）！我们免了人的债是：愿意从心里除去一切的愤怒、恨恶、报复人的欲望，完全不再记念别人对我们的亏欠。因这缘故，除非我们赦免一切曾经得罪我们之人的罪，否则我们没有根据求神赦免我们的罪。我们若在心里仍怀着对人的恨恶，我们若计划报复人或期待有机会伤害他们，或我们不想澄清仇敌对我们的误会，善良的对待他们，并设法与他们和好，我们就是在求神不要赦免我们的罪。因我们在这事项上求神待我们就如我们待他人一样（cf. 太七 12）。除非我们赦免别人，否则我们确实是在求神不要赦免我们。难道拒绝赦免别人的人不就是在这祷告上增加神对他们的忿怒吗？

最后，我们必须强调这条件——神「免我们的债，如同我们免了人的债」（太六 12）——的意思并不是因我们

赦免别人所以我们应得神的赦免，就如我们赦免别人是神赦免我们的起因。神至少在一方面有意藉这句话造就我们软弱的信心。神将这话当作我们赦免别人就证明我们已得赦免的证据，只要我们已除去一切的恨恶、嫉妒和报复。并且神也藉此证明那些习惯报复人、不愿赦免人、对人有敌意，并希望别人受连他们自己都想逃避之神忿怒的人不是祂的儿女。神这样做是要禁止这样的人称祂为父。[e]基督也巧妙地在路加福音中表达同样的含意（路十一 4）。

46.第六个祈求事项

[e]就如我们以上说过，第六个祈求事项（太六 13）与神应许将祂的律法刻在我们心里有关（箴三 3；林后三 3）。既因信徒顺服神必须经过许多争战，所以信徒需要求神赐给他话语装备他保护他，使他至终得胜。这也教导我们不但需要圣灵的恩典赏赐我们柔软的心叫我们能顺服神，也更需要祂的帮助使我们能有效抵挡撒但一切的诡计，并胜过牠一切暴力的攻击。撒但[e]的确有[a]各种各样引诱我们的方式。在心里诱惑我们违反律法邪恶的思想，不管是出于自己的私欲，或直接来自魔鬼，都是一种试探。另外还有许多本身不是邪恶的事物，却因魔鬼的诡计成为对我们的试探引诱我们远离神（雅一 2，14；cf. 太四 1，3；帖前三 5）。这些试探或从右或从左攻击我们。从右来的试探是财富、权利、尊荣。这些试探因本身的光芒和似乎看来的荣耀经常叫人眼花，并以奉承吸引人，使人至终沉醉于这虚空的甘甜，忘记神。从左来的试探是穷困、羞辱、被轻视、患难，等等。人被这些痛苦和艰难击败之后，就丧胆、失去确据和盼望，至终远离神。

我们藉这祷告求神不要容让我们屈服这两种试探，不管是来自自己的私欲或来自魔鬼诡诈的攻击。我们求神以自己的膀臂保守和鼓励我们，好让我们因被祂的全能所刚强，能站稳和抵挡我们恶劣仇敌一切的攻击，不管牠以怎样的思想攻击我们。我们也求神不管我们从何处被攻击都能得益处——即在富足中避免自满自足，或在患难中不至丧胆。

其实，我们在此并不是求神不容我们遭遇任何试探，因为我们有时也需要试探激励和刺激我们，免得我们因安逸而闲懒。戴维甚至希望受试探（cf. 诗二六 2），并且神有极好的理由天天试验祂的选民（创二二 1；申八 2，Vg.），以羞辱、穷困、患难和其它的难处管教他们。然而神的意思与撒但的用意却截然不同。撒但诱惑人是要毁坏、指控、使人迷惑、叫人丧胆。但神试验自己的儿女们好考验他们的真诚，并因这样的训练刚强他们；为了治死、洁净和炼净他们的肉体，因他们的肉体若没有受这样的约束，将会变得放荡和骄傲到底。此外，撒但攻击那些不穿戴军装，没有装备自己的人，使他们一不小心就完全被试探击败。神却给他们开一条出路，使祂的百姓能忍耐祂容许临到他们的试探（林前十 13；彼后二 9）。

[b]不管我们对「凶恶」的解释是魔鬼或罪都大同小异。的确，撒但是企图夺去我们性命的仇敌（彼前五 8）；而且，牠以罪为武器攻击我们。[a]我们在此的祈求是：求神不要容我们因任何的试探被击败，而是要靠神的大能在一切攻击我们凶猛的权势下仍站立得住。换言之，我们求神不容我们落在引诱的权势下，使我们在祂的保守下能胜过罪恶、死亡、阴间的权柄和魔鬼一切的权势；换言之，求祂救我们脱离凶恶。

我们在此必须留意，我们没有力量与魔鬼那大壮士作战，或抵挡牠的权势或攻击。否则，我们求神给我们自己已拥有的力量是没有意义或是嘲弄神。显然那些自信已装备好自己作战的人不够明白他仇敌的权势和牠有多凶猛[ix]。

我们求神救我们脱离撒但的权势，就如脱离一只疯狂咆哮狮子的口一样（彼前五 8）；若神没有救我们脱离死亡，我们必定被祂的牙齿和爪子给撕裂、并吞吃了。然而我们知道，若神帮助我们，并替我们作战，「我们依靠神才得施展大能」（诗六十 12；cf. 一〇七 14 and Comm.）。容别人随意相信自己的才能和所谓的自由意志，然而就我们而论，惟独靠神自己的大能就够了。

[b] 然而这祷告比它表面的教导更深奥。因若神的灵是我们与撒但作战的大能，那么除非我们因圣灵充满而胜过一切肉体的软弱，否则我们永远无法得胜。所以，当我们求神救我们脱离撒但和罪恶的权势时，我们期待神一直赏赐我们新的恩典，直到我们因充满这恩典至终胜过众罪恶。

[e] 对某些人而言，求神不叫我们遇见试探是不恰当的祈求，因为就如雅各布告诉我们，试探我们与神的属性相背（雅一 13）。我们已经部份的回答过这问题，因我们以上说自己的私欲是一切击败我们之试探的起因（雅一 14），也是我们所应当责怪的。雅各布的意思只是我们若将自己的罪归咎神，是毫无意义和邪恶的。我们反而必须因这些罪责怪自己，因深知一切的罪都是出于自己。然而，神仍有时出于祂的美意将我们交托给撒但，任凭我们存邪僻的心放纵情欲，以祂公正却隐秘的意志叫我们遇见试探。人经常不明白神这样做的目的。由此可见，这祷告是恰当的，因神经常藉试探弄瞎被遗弃之人的心眼和刚硬他们的心，证明祂报应罪恶。

47.结论

[a] 我们在这三个祈求事项上专门将自己和所有的财产交托给神，这些事项也证明我们以上的教导[ix]：公祷是众信徒的本分，并且他们在公祷上应当在乎教会的造就和信徒交通的长进。因为各信徒并不只是求神赐福他个人，乃是我们众人一同求神赏赐我们日用的饮食、罪得赦免、不遇见试探和救我们脱离凶恶。

此外，主也说明我们为何应当坦然无惧的祈求，并确信神将赐给我们这些。祂说：「因为国度、权柄、荣耀，全是祢的」（太六 13），祂在此加上这句话是非常妥当的，甚至是不可省略的，[b] 虽然拉丁文译本省略这句话[ix]。这是我们信心坚定的根基和我们的大安慰。因若祷告蒙垂听是靠我们自己的价值，那谁敢在神面前开口呢？但不管我们是多可悲、无用、不值得称赞的人，我们总是有向神祷告的根据，也无人能夺去我们的确据，因为谁都无法夺去神的国度、权柄和荣耀。

主最后加上「阿们」（太六 13，marg.）。这词表示我们热切地想获得我们向神所求的一切。这词也使我们更确信神已经成全这一切，必定赐给我们这一切。因为是那位不能说谎之神所应许我们的[ix]。这也与我们以上引用过的祷告型式完全一致：「我们在祢面前恳求，原不是因自己的义，乃……为祢自己」（cf. 但九 18－19）[ix]。圣徒这样说不但表示他们祷告的目的，也表示除非垂听的理由在神自己，并圣徒的祷告将蒙应允的确据完全建立在神的属性上，否则他们的祷告完全不配蒙垂听。

（最后的思考：主祷文的充足性，以及用代用语的自由，48–49）

48.主祷文是圣徒负责遵守的准则

[a] 我们一切能够求神以及应当求神给我们的，都包括在这祷告的型式和准则之内。这祷告也是父神所差派为老师

的我们的主基督亲自赐给我们的准则，并且神喜悦我们惟独听从祂（太十七 5）。因基督既是神永远的智慧（赛十一 2）又因成为人是那位赐给我们奇妙谋略之神的使者（赛九 6，conflated with 二八 29；耶三二 19）。

而且这祷告在各方面都是完全的，甚至我们若想再加添什么，是不敬虔也是不配蒙悦纳[ix]。因在这大纲上，神告诉我们何为与祂的属性相称、祂所喜悦，和我们需要求告祂的一切——总之，神告诉我们祂喜悦赐给我们的事。

因此，那些擅敢在这范围之外祈求的人：首先，他想用自己的思想加添在神的智慧之上，然而这简直是狂傲的亵渎；其次，他绝拒约束自己在神的旨意之内，反而藐视神的旨意，并因自己毫不节制的私欲更远离神；最后，他永不可能从神那里得什么，因他们的祷告不是出于信心。这样的祷告的确不是出于信心，因为没有神真道的根据，就是信心惟一的根据。然而，那些忽略主的准则，并在祷告中放纵自己私欲的人，不但没有神的道这祷告惟一的根据，反而在竭力攻击这道。[b]因此，特土良真实和巧妙地称这祷告为「合乎律法的祷告」[ix]，这暗示其它的祷告都在神的律法之外因此都为神所禁止。

49.我们不是被主祷文的用词约束，而是被它的内容

[a]我们并不是教导主约束我们照本宣科地用这祷告。因为圣经也记载许多与此用词不同的祷告，却是出自同一位圣灵的感动。效法这些祷告对我们有极大的益处。[b]同一位圣灵在圣经上给我们许多在用词上截然不同的祷告。[a]所以，我们的教导是这样：没有任何人有权利祈求、期待，或要求神给他任何在这祷告范围之外的事物；即使用词不同，但内容却一定要相同。由此看来，所有圣经上的祷告，以及一切敬虔之人的祷告与这祷告的内容是完全一致的。的确，没有任何其它的祷告能与这祷告相比，何况超越之。这祷告包括一切我们赞美神的数据，也包括一切人为了自己的益处所该向神求的。事实上，这祷告完全到期待有比这更完美的祷告是不可能的。综上所述，我们应当牢记这祷告是出于神自己的智慧。神照自己的旨意教导我们、而我们的需要与祂的旨意是一致的。

（特殊时刻的祷告和如何在祷告中坚忍到底，50–52）

50.祷告要有固定的时间†

[a]我们虽然在上面说过[ix]信徒应当一直仰望神，而且不住的祷告，但因我们的软弱我们在祷告中需要各样的帮助，我们也迟钝到常常需要被刺激，所以，我们每一个人都需要固定祷告的时间。我们不可在这些时刻忽略祷告，并且每当祷告当全心全意的向神祈求。这些时刻是：早上起床时，开始工作前，吃饭和睡觉之前。

然而我们也当谨慎，免得这成为某种迷信的习惯，并因此以为我们既然按时祷告，那在其它的时候就能忙自己的事。我们反而应当将之视为我们时刻所需要的对自己软弱的刺激。我们应当留意每当自己或别人遭受患难时，立刻就仰望神，不是要跑去某一个地方，而是从心里热烈的求告神。我们也应当谨慎，免得认为自己或别人的富足是理所当然的，而因此忽略以赞美和感谢承认是神自己的祝福。

最后，在我们一切的祷告中，我们应当留意，我们的意图并不是在任何情况下强迫神做什么，或约束祂在什么时间之内应允我们，或坚持神用怎样的方式垂听我们。这样，主在这祷告中教导我们不可给神设定任何垂听祷告的准则，或给祂任何的条件，而是要把决定完全交托给神，让神随意用自己的方法，自己的时间，和祂所选择的地点

垂听我们[ix]。所以，主教导我们在求自己的任何益处之前，就应当先求神成全自己的美意（太六 10）。我们这样祷告是将自己的期望伏在神的旨意之下，并约束自己，免得任意妄为的想要控制神，反而承认神决定我们一切的祈求并照祂自己的旨意应允。

51.在祷告中坚忍到底

[a]我们若在祷告中决定顺服神自己的旨意，并将自己伏在神的护理之下， 我们就能学习如何在祷告中坚忍到底，将自己一切的渴望交托神，耐性地等候祂。这样我们就能确信，虽然我们看不见神，但祂总是与我们同在，并且神将照自己的时间使我们知道祂总是垂听祂已忽略祷告。这将成为我们永久的安慰：神若没有对我们第一次的祈求有所反应，我们也不至丧胆或感到绝望。但有些人习惯于因自己急躁的心不耐烦的求告神。神若没有在他们第一次求告时应允他们，他们就以为神对他们不高兴，甚至敌对他们。后来因绝望就不再求告神。[b]我们反而应当冷静的等候神，并根据圣经的吩咐在祷告中坚忍到底。[e]诗篇经常启示戴维和其它的信徒在祷告中几乎疲惫就如向空气打拳，甚至似乎是向一位重听的神祈祷，却仍不住的祷告（诗二二 2）。因除非我们在祷告中的信心超过我们所遭受一切的景况，否则我们就是不承认神话语的权柄。

[a]此外，我们也不要试探神并因自己堕落的行为激怒祂。这就是一些要求神在某种条件下垂听他们的人，就如神是他们私欲的奴仆。神若没有立刻顺服，就惹他们生气。他们与神争辩、抗议、抱怨，甚至向神发怒。神有时在祂的忿怒中应允他们，就如祂有时出于自己的怜悯拒绝祂所喜悦的人那样。以色列人就是充分的证据。他们当时应当宁愿神不垂听他们的祷告，也不要在吃自己贪心所求的肉时同时吞吃神的忿怒（民十一 18，33）。

52.未曾蒙垂听的祷告？

[a]即使过了很长久的时间，我们的感官仍感受不到神应允我们的祷告，然而我们的信心仍会确信肉体所无法感受到的，即神已赐给我们一切所需用的。[b]因神经常和真实的应许在患难中照顾我们，只要我们当时求告祂。[a]祂这样使我们在贫困中富足，并在患难中得安慰。因我们即使在万事上失败，神却永不离弃我们，因祂绝不会使祂百姓的盼望和忍耐至终落空。当时祂自己将取代万福，因为一切的福分都居住在祂里面，并在审判之日在祂彰显自己的国度时将向我们清楚启示这一切。

[e]此外，即使神应允我们的祷告，祂不一定完全照我们的意思给我们。祂有时容我们继续等候，却以某种奇妙的方式让我们确信自己的祷告不是徒然的。这就是使徒约翰在此的含意：「既然知道祂听我们一切所求的，就知道我们所求于祂的，无不得着」（约壹五 15 p.）。这听起来是啰嗦的，但这经文却对我们特别有帮助，因为它告诉我们，即使神没有照我们的意思应允我们，祂仍然垂听并喜悦我们的祈求，这样，神总不叫倚靠祂话语的人失望。然而，信徒总是需要耐心的支持，因若没有耐心，他们过不久必定跌倒。因神经常以严厉、各种不同的试炼操练我们。祂常常容我们在泥巴里打滚很长一段时间，才让我们尝出祂祝福的美味。就如哈拿所说：「耶和华使人死，也使人活，使人下阴间，也使人往上升」（撒上二 6 p.）。信徒除非在受难、被轻视，甚至奄奄一息时，想到神看顾他们并将救他们脱离一切的苦难，否则就会丧胆，甚至完全绝望。[b]然而，不管他们有多确信自己的盼望，却仍然不住的祷告，因除非我们在祷告中坚忍，否则我们的祷告是徒然的。

[ix]这章是对祷告既合理又完整的教导，也是历史上对祷告这题目最杰出的作品之一。其它杰出的作品是 Tertullian's *De oratione* (CCL Tertullian I. 257－274; tr. ANCL XI. 178－204); Origen, pri. euvch/j (MPG 11. 415－562; tr. LCC II. 238－287; ACW XIX. 3－140); Gregory of Nyssa, *On the Lord's Prayer* (MPG 44. 1119－1194); 奥古斯丁 的短论 (MPL 47. 1113－1127) and of Hugh of St. Victor (MPL 176. 977－988). R. S. Wallace 在他的 *Calvin's Doctrine of the Christian Life* 中专门用一章讨论加尔文对祷告的教导，pp. 271－295。他在这章中引用加尔文许多的作品对祷告的教导。

[ix] 参阅加尔文在基督教要义中对基督教哲学的教导，p. 6, note 8；III. 7. 1，note 1 以及他提到哲学家的地方：I. 5. 12; I. 15. 6; III. 7. 2; III. 6:1, 3; III. 8. 9。

[ix] 参阅这些作品关于对儿子的名份的教导：II. 7. 15; II. 14. 5－7; III. 1. 3; III. 2. 11, 22; III. 11. 6; III. 14. 18; III. 17. 6; III. 28. 2。

[ix] *"Nec lactare eos verbis."* 参阅 VG: *"Et qu'il ne les allaite point de vaines parolles."*

[ix] 参阅 Seneca, *Epistles* 31. 5 (LCL Seneca, I. 222 f.).

[ix]加尔文的这说法，即祷告是与我们所认识之神的交谈（*"colloquium"*; 参阅 *"alloquium,"* section 5) 是来自奥古斯丁 (*Letters*, cxxx; MPL 33. 502－509), *Cassian* (MPL 49. 769), Benedict (MPL 66. 329), the *Vitae Patrum*, story of Barlaam and Josaphat 20 (MPL 73－520)。这也是阿奎那的教导 (*Contra gentes* 4.22)。加尔文非常地谨慎免得有人认为这样祷告不够敬虔、对神不礼貌，或过于轻率。参阅下面第十六段的头几句话。

[ix] 参阅 Horace, *Satires* I. 8. 1－3 (LCL edition, pp. 96 ff.); Isaiah 44:10－17; Erasmus, *Colloquies*, *"The Shipwreck"* (tr. C. R. Thompson, *Ten Colloquies of Erasmus*, pp. 6 ff.).

[ix] *"Duce Spiritu."* 就如我们藉圣灵明白圣经 (I. 7. 4, 5)，照样圣灵的驱使也帮助我们祷告。

[ix]Origen 同样也强调信徒不应该有形式的祷告，而是应当从心里祷告，*On Prayer* 12 (LCC II. 261 f.)。参阅 Aquinas; *Summa Theol*. I IIae. 33. 13 (attention makes prayer

meritorious); Luther, *Larger Catechism*, part 3 (introduction to the Lord's Prayer) (*Bekenntnisschriften der Evangelisch－Lutherischen Kirche*, p. 668); *Treatise of Good Works*, Third Commandment, section 4 (*Werke* WA VI. 232; tr. *Works of 马丁路德* I. 225 f.).

[ix]下面的第 51 段。值得我们的参考是第七段和 1551－1537 年的法国版本有很大的差别。参阅 Benoit, *Institution* III. 483 f., note (a)。

[ix]下面的第八段。

[ix]上面的第三段。

[ix] III. 3. 1－5.

[ix] 参阅 Luther, *Enchiridion piarum precationum* (*Werke* WA X. 2. 395); *Treatise of Good Works, loc. cit*.

[ix] 参阅 Luther, *Enchiridion piarum precationum* (*Werke* WA X. 2. 396).

[ix] III. 2. 22－26.

[ix] 12－15 段在 1536 年和 1539 年的版里本写地比较详细。在 1539 年的版本里有句话：「神不但给我们对自己不快乐光景之知觉的刺，祂同时也使这刺（*aculeum*）伴随着祷告的吩咐以及应允祷告的应许」。参阅 Luther, *Enchiridion piarum precationum* (*Werke* WA X. 2. 395); *Treatise of Good Works*, Third Commandment, sections

4,5 (*Werke* WA VI. 233 f.; tr. *Works of 马丁路德* I. 226–227). 他接着提出经文为根据。他说出二十 7 不但禁止我们妄称耶和华的名，这诫命同时也暗示我们当用神的名荣耀祂，将一切自己的能力、财富、力量和保守所应得的称赞都归给祂，并求神给我们这一切以及相信祂会听我们的祷告 (OS IV. 313, footnote)。

ix 参阅 I. 4. 1; 1. 5. 8; III. 24. 12.

ix *"Clamavit ad me."* In Comm. Psalm 91. 5, Calvin has *"Invocavit me"*; Vg. has *"clamabit ad me"*，现代圣经的翻译在此也用未来式。

ix上面的第十三段。

ix Luther, *Enchiridion piarum precationum* (*Werke* WA X. 2. 395).

ix上面的第十二段。

ix III. 3. 25.

ix这是奥古斯丁在 *City of God* XXII. 2. 1–2 (MPL 41. 753; tr. NPNF II. 499 f.) 的话，虽然是稍微不同的表达方式。

ix上面的第四、第五段。

ix 上面的第六段。

ix 参阅 section 5, above. 参阅 also section 29, below; Comm. Psalm 63. 4; Comm. Acts 20:36; Comm. 1 Timothy 2:8. 举双手祷告在古时是常见的 (HDRE X. 185, 201)，而且成为在修道院和在教会的悔罪中所使用的姿势之一。参阅 McNeill and Gamer, *Medieval Handbooks of Penance*, pp. 33 f., 144, 146. 加尔文允许在公众崇拜中使用跪的姿势，IV. 10. 30.

ix *"Horribilis Dei maiestas."* 参阅 III. 23. 7: *"decretum . . . horribile."*

ix *"Umbratilis."* 参阅 II. 7. 1,16; II. 8. 28; II. 9. 3, 4; II. 11. 2–6.

ix 参阅 Comm. *Harmony Four Books of Moses*, Exodus 28:9–21.

ix Clichtove, *De veneratione sanctorum* (Paris, 1523) I. 10 (fo. 26b–29b); Eck, *Enchiridion*, ch. 14 (1533 edition, fo. 47b, 49a); *Latomus, Adversus M. Bucerum de controversiis . . . altera plenaque defensio* (Cologne, 1545), fo. I 1b–M 4b. Latomus 引用 奥古斯丁 在 City of God XXII. 10 和其他的文章来声称 奥古斯丁 同意圣徒的居间代求（invocation of saints）(fo. L 1a–2b)。

ix 奥古斯丁, *Against a Letter of Parmenianus* II. 8. 16 (MPL 43. 60); *Psalms*, Psalm 94. 6 (MPL 37. 1220 f.; tr. LF [Psalm 95] *Psalms* IV. 389).

ix 参阅 section 36, below.

ix Ambrose, *On Isaac or the Soul* 8. 75 (CSEL 32. 694; MPL 14. 520).

ix Eck, *Enchiridion*, ch. 14 (1533 edition, fo. 49b)，引用 Romans 15:30.

35a *"Prosis."* 短文仪式是在礼拜中用来唱的诗句韵文或在书信与福音书间用来朗读的短文。See *Oxford English Dictionary*, s.v. "Prose. 2. Ecclesiastical."

ix 参阅 citations in note 31; J. Faber, *De intercessione sanctorum, adversus J. Oecolampadium* (*Opuscula* [1537] II, first title), c 1b–f 4a, esp. e 1a.

ix Eligius (d. 660) 和 Medard (d. 545) 在 Noyon，加尔文 的出生地，欢庆圣徒及初代的主教。

ix *"Semper ad Patrem dirigatur oratio"*: Third Council of Carthage (397), canon 23 (Mansi III. 884).

奥古斯丁，City of God VIII. 27, 1; 22. 10 (MPL 41. 255, 772; tr. NPNF II. 164 f., 492); *Against Faustus* 20. 21 (MPL 42. 384 f.; tr. NPNF IV. 262).

[ix] Eck, *op cit.,* fo. 48b.

[ix] Eck, *op. cit.*, fo. 46b; Aquinas, *Summa Theol*. III. Suppl. lxxii. 3.

40x “For the third . . . godliness,” 1553 addition.

[ix] Eck, *op. cit.*, fo. 49[a]; De Castro, *Adversus haereses* (1543 ed., fo. 164 B, E).

[ix] Eck, *op. cit.*, fo. 471–481. 参阅 Aquinas, *Summa Theol*. II IIae. 83.11.

[ix] De Castro, *Adversus haereses* (1543, fo. 164 B, C).

[ix] Eck, *op. cit.*, fo. 49a; De Castro, *op. cit.*, fo. 198 A.

[ix] 这里所引用的句子似乎与 Vg. 版本中的诗篇五一篇 8 节和诗篇六五篇 11 节 （与 KJV 经节编排相同）混合。

[ix] Eck, *op. cit.*, fo. 47b 引用诗篇八二篇 6 节。

[ix] 上面第二六段。

[ix]上面第十七至十九段。

[ix]上面第二十段。

[ix]上面第二一段。

[ix] Aquinas, *Summa Theol*. III. Suppl. lxxxii. 2; Eck, op. cit., fo. 50 b; De Castro, *Adversus haereses*, fo. 197 E.

[ix]George of Cappadocia 于 303 年殉道。跟随他的人在 Richard Lionheart 的布道会之后分散在英国。第三世纪里有两位名叫 Hippolytus 的圣徒。他是一位在罗马教会中知名的学者和争议性的人物。他曾被放逐，后来和解，于 236 年殉道。

[ix] *“In die necessitatis,”* apparently from Ecclesiasticus 6:10.

[ix] 上面第一段。

[ix] 同上。

[ix] *“Confiteamur.”* Gr. III. 4. 9, note 19.

[ix] *“Ex hac dulcedine amoris.”* 参阅 *“tanta dulcedine,”* section 14, above. *Dulcedo*（甘甜）这个字，对中世纪的神秘主义者来说是重要的。使用者包括了 Bernard、Richard of St. Victor、Rolle 和 Ruysbroeck。已翻译的一些短文可参 LCC 13. 68 ff., 105 f., 210 f., 235, 313 ff.。

[ix] 下面第五一段。

[ix] “battologi,an.”

[ix] *“Negotium cure Deo.”* 参阅 I. 17. 2; III. 3. 6; III. 3. 16; III. 7. 2，并加上短注。

[ix] 上面第四段。

[ix] *“Cordis affectum.”* 参阅 III. 1. 3, note 6; Bucer, *Enarrationes in quatuor Evangelia* (1536), p. 157.

[ix] 引用基督作为私祷和公众祷告的榜样。30–33 是段落的主题，加尔文 在此论述教会中的一般性祷告时作了一个转折。20 世纪在法国和瑞士的改革宗教会兴起的教会礼拜仪式运动，为的是挣脱加尔文所设的限制。特别参 J. D. Benoit, *Liturgical Renewal: Studies in Catholic and Protestant Developments on the Continent*, pp.

9－68。

[ix] *“Templorum usus.”* 参阅 Comm. Acts 9:31: *“For the church is the temple and the house of God.”*

[ix] 慈运理为了避免在宗教改革前对于崇拜中唱诗歌的滥用，因此以经文的朗读来替代唱诗歌（1525)。Conrad Grebel 也对于崇拜中唱诗歌持有相同的看法。这可以从他对于 Thomas Müntzer 引进了 553 首在教会崇拜中唱的诗歌（LCC XXV. 75)，不遗余力的攻击看出他的立场。在公开的崇拜仪式中唱诗歌，加尔文的看法与路德一样，是毫不疑问，坚定支持的，而加尔文所用的诗歌是法文韵体的诗篇。参阅 L. Wencelius, *L’Esthétique* de Calvin, pp. 250－303; F. Blume, *Die evangelische Kirchenmusik*; G. Garside, Jr., “Calvin’s Preface to the Psalter, a Reappraisal,” *The Musical Quarterly* XXXVII (1951), 566－577. 加尔文认为唱诗歌是在于心意上的虔敬。他的激励，如同所期望的，出现在许多基督徒的文章里，特别是在 Benedict 的 *Monastic Rule* 19: *“Ut mens nostra concordet voci nostrae”*; J. McCann, The Rule of St. Benedict in Latin and English, p. 68。

[ix] 奥古斯丁，*Confessions* IX. 7. 15 (MPL 32. 770; tr. LCC VII. 187).

[ix] 奥古斯丁，*Retractations* II. 11 (MPL 32. 634).

[ix] 奥古斯丁，*Confessions* X. 33. 50 (MPL 32. 800; tr. LCC VII. 230 f.). 奥古斯丁在他的书里说他「有时候」希望禁掉所有诗歌本中的诗歌，因为这对于敬拜是没有帮助的。然而就如加尔文一样，他决定接受诗歌上的改革，而非完全的拒绝。

68x　1539 年版里：「他所说的……与悟性」这句话在 1553 年修订了。

[ix] Plato, *Alcibiades* II. 142 E, 143 A (LCL Plato VIII. 249).

[ix] 奥古斯丁，*Enchiridion* 30. 115 f. (MPL 40. 285; tr. LCC VII. 408). Luther 称「救我们脱离凶恶」为第七个祈求事项。in *Eine kurze Form* (*A Short Exposition of the Decalogue, the Apostles’ Creed, and the Lord’s Prayer*, 1520 [*Werke* WA VII. 229; tr. Works of Martin Luther II. 384]; 参阅 *Enchiridion piarum precationum*, 1529 [Werke WAXXX. 1. 264 ff., 306 f.]).

[ix] Pseudo-Chrysostom, *Homilies on Matthew*（未完成之作品）, hom. 14 (MPG 56. 715).

[ix] 参阅 Bucer, *Enarrationes in quatuor Evangelia* (1536), p. 209.

[ix] 参阅 sections 21, 37, 38.

[ix] 参阅 sec. 21, above.

[ix] *“Diffundi per omnia”*: VG: *“ains qu’il par tout et remplit toutes choses.”*

[ix] *“Humanum genus.”* 第 41－42 段里，说明了加尔文对于未来基督国度在全人类中的得胜的看法。这看法常常在他的解经书中出现。参阅 Comm. Psalm 2:8; 21:8; 28:57; 45:16; 47:8; 72:8; 110:2; Matthew 6:10; 12:31; John 13:31 f.; R. S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, p. 110f.

[ix] III. 3, 19; III. 6－10.

[ix] 参阅 IV. 1. 17; Peter Martyr Vermigli, *Loci communes* II. 17. 14 (1576 edition, p. 462), 加尔文对于神国度得胜的观点在 K. Fröhlich 的 *Gottesrelch, Welt und Kirche bei Calvin*, pp. 19－28. 中有被讨论过。参阅 H. Quistorp, *Calvin’s Doctrine of the Last Things*, pp. 114 ff. 加尔文的末世论此段落中概略地提及。

[ix] 参阅 I. 18. 3; III. 24. 17.

[ix] 上面第 35 段。

[ix] 加尔文在他的福音书注释指出把武加大版本里的马太福音六章 11 节解释成抽象的饮食（panis supersubstantialis）是「极其荒诞的」并且称 Erasmus 的辩护是「毫无用处的」。

[ix] Tertullian 在 *On Prayer* 6 (CCL Tertullianus I. 260 f.; tr. ANF III.683) 里辩称「日用的饮食」应该以属灵的角度来理解，因为基督是生命的粮(约六 35). Gf. 奥古斯丁, *On the Sermon on the Mount* II. 7. 25–27 (MPL 34. 1279 ff.; tr. NPNF VI. 41 f.).

[ix] 参阅 I. 16. 7.

[ix] 参阅 III. 15, 16, 18.

[ix] 这里指的是灵恩派或放纵派。参阅 *Sermons on Galatians* 2（加一 1–5）：「有一些好幻想的人，凭空想象一种完全的景况，以为人在重生之后就不在需要罪得赦免了。」(CR L. 298); *Contre la secte phantastique des Libertins* 18 (CR VII. 205). 加尔文 这里特别所指的是那些跟随 Quintin 的 Quintinists。Quintin 于 1530 在 Tournai 被烧死。参阅 III. 3. 14, note 30.

[ix]Luther 所熟悉的诗歌：「坚固盘石」（Ein' feste Burg）(text in *Werke* WA XXXV.455 f.）生动的描绘出他仇敌的险恶的力量：牠的「狡诈和权势」。参阅 H. Obendieck, *Der Teufel bei Martin Luther*, pp. 53–59, 165–170. Bunyan 在他的 *Grace Abounding*, 555 里以及 *The Pilgrim's Progress* 里描述了基督徒与魔王（Apollyon）的战争，并魔王如何以其凶残的攻击造成基督心灵上的冲突。

[ix] 上面第 38，39 段。

[ix] 结尾的祝福并未出现在最初的新约圣经或拉丁文版圣经中。

[ix] 路德在 *Enchiridion piarurn precationum*, Exposition of the Catechism (1529) (*Werke* WA XXX. 1:308) 论及主祷文中的「阿门」时也使用过类似的语法。拉丁文比德文更清楚: *"Certo tibi omnia illa donabuntur."*

[ix] 上面第 8 段。

[ix] 参阅奥古斯丁, *Letters* 130. 12. 22 f. (MPL 33. 502 f.; tr. FC 18.393).

[ix] Tertullian, *On Flight in Persecution* 2. 5 (CCL Tertullian II. 1138; tr.ANCL XI. 359).

[ix] 上面第四段。

[ix] 参阅 Luther, *Enchiridion piarum precationum* (*Werke* WA X. 2. 397).

[e]第二十一章

神在祂永恒的拣选中预定一些人蒙救恩，也预定其它人受灭亡[ix]

（明白预定论的人不会任意妄为，也不会不敢教导这教义，1–4）

1.神拣选的必要性和它所带来的益处；对此教义好奇的危险†

[b]实际上生命的约并不是传给所有的人；并且听到这信息的人也不都有同样的反应，而这不同的反应彰显神深奥的智慧。这差别就证明神永恒的拣选。然而，若神只将救恩提供给一些人，而其它的人没有得救的机会是完全根据祂的美意，我们立刻就必须面对既大又难回答的问题。然而，只有当我们敬虔的人坚定相信神的拣选和预定，我们才能回答这些问题。[e]对许多人而言，这是令人感到迷惑的问题，因他们认为在全人类当中神预定一些人得救，却预定其它人灭亡是互相矛盾的[ix]。然而我们以下就能看清他们在这教义上错误的辩论。此外，虽然这教义使他们感到

迷惑，但我们却能看见这教义的大功用，也能看见它所结美妙的果子。除非我们先了解神永恒的拣选，否则我们无法确信，就像我们应当确信的那样：我们的救恩是出于神白白的怜悯。神的拣选以这对比光照祂的恩典：神并没有将救恩的盼望赐给所有的人，而是只赐给一些人拒绝其它的人。

对这教义无知窃取神的荣耀和拦阻人自卑是众所周知的。但保罗告诉我们，虽然人很需要知道这教义，但除非神完全在人的行为之外拣选人，否则人无法明白。保罗说：「如今也是这样，照着拣选的恩典，还有所留的余数。既是出于恩典，就不在乎行为；不然，恩典就不是恩典了」（罗十一5－6）[ix]。既然为了证明救恩完全出于神的怜悯我们必须重新思考神的拣选，所以，那些拒绝相信这教义的人是在竭力恶劣的抹去人应当引以为荣和大声宣告的教义，也同时在拔除谦卑。保罗清楚的教导当圣经说神所留的余数，是照着拣选的恩典时 ，我们才明白神出于祂自己的美意拯救祂所喜悦的人，而且这不是祂所欠人的债，因神不可能欠人什么。

那些故意不给别人机会听到这教义的人，不但得罪神也是得罪人。因除此教义外没有任何事物能使我们谦卑，或让我们深深的感受到我们有多亏欠神 。并且就如基督所教导的那样，这也是确据的惟一根基：基督应许父神所交托祂看管的一切必定安全（约十28－29），是要我们在许多的危险、陷阱和威胁我们性命的争战中不致于惧怕，反而至终得胜。我们以此推论，一切不晓得自己是否属神的人不但在惧怕中也是悲惨的。因此，那些因对我们以上所例举的三种福份[ix]盲目而企图拆毁我们救恩根基的人，不但害众信徒也害自己。难道拣选这教义不就是教会的源头吗？伯纳德正确的教导：「教会的源头不可能来自任何受造物，因神将这源头隐藏在祂预定得永生和预定受灭亡的人这教义中。」[ix]

[b]但在我开始讨论这教义之前，我要先描述两种人。

人的好奇使预定论这难明白的教义变得很模糊，甚至危险。没有人能约束这好奇心探究神所禁止的范围或有关神人所不该问的事。若被许可，人的好奇也将设法探究神最大的奥秘。当我们看到许多在其它方面敬虔的人[ix]，却到处迫不及待忙着这大胆、邪恶的事，我们必须提醒他们神在这事上所要人尽的本份。

首先，他们应当牢记当他们出于好奇询问关于预定论的事，他们就在擅闯神智慧的至圣所。若任何人擅自闯入，他的好奇心绝得不到满足，反而会就如误入找不到出口的迷宫。因神不许人毫不节制的询问祂喜悦隐藏在自己里面的事物，也不许我们擅自描述祂从永恒至高的智慧。神要我们敬畏这智慧，却不喜悦我们详细探究祂不打算向我们启示的，因祂也要我们在这事上相信祂是奥妙的。神已在祂的话语上启示祂喜悦我们明白之关于祂美意的奥秘。祂决定向我们启示这些奥秘，因祂知道这些奥秘与我们有关，也对我们有帮助。

*2.惟有圣经教导预定论**

[c]奥古斯丁（Augustine）说：「我们既然已经上了信心的道路，就当在这道路上坚忍到底。这道路引领我们到君王的宝库，在那里藏着一切智能和知识。当主基督告诉祂所拣选伟大的门徒：『我还有好些事要告诉你们，但你们现在担当不了』（约十六12）时，祂并不是轻看他们。我们必须行走，必须前进，必须成长，好让自己的心之后能明白我们现在无法测透的事。在最后之日前夕我们若仍有不明白的，到了最后之日我们将明白。」[ix] [b]只要我们确信惟有神的道才能引领我们明白一切神许可我们知道关于基督的事，以及这道是惟一光照我们认识基督的亮光，这

就会保守我们避免一切的轻率。因这样我们就会知道自己一旦离开神话语的范围，我们就行走在黑暗中，也必在这黑暗中摸索、滑倒。我们应当牢记这真理：我们若寻求任何在神的真道之外关于预定论的知识是荒谬的，就如人决定在荒废无路之地飘流（cf. 伯十二24），或确信自己在黑暗中能看见一样荒谬。我们也无需因对这事无知为耻，因对这事也算是我们的智慧[ix]。我们反而要自愿约束自己想获得这种知识，因为这样的私欲既愚昧又危险，甚至是致命的。但我们若被某种放荡的好奇心所搅扰，[e(b)]我们就当用这思想约束自己：就如吃蜜过多是不好的，照样，考究神的荣耀不是我们的荣耀（箴二五27，cf. Vg.）。[b]我们有极好的理由远离这样的任意妄为，因为至终它只会使我们灭亡。

3.第二种人：因过份谨慎而闭口不谈拣选的教义

[b]又有一些人为了避免过份好奇的罪，几乎连提都不提到预定论；事实上，他们教导人避免讨论这教义，就如航行的船尽量避免触礁一样[ix]。虽然他们在这事上的节制应得称赞，因他们深信人当谨慎讨论这些奥秘，但因他们几乎都不谈，就无法有效的影响好奇之人的思想，因为这种好奇是不容易约束的。所以，为了在这教义上有正确的平衡，我们必须查考神的道，因它是思想的正确原则。圣经是圣灵的学校。圣经没有省略任何人需要知道并对人有益的事，照样，它一切的教导都是我们应该知道的。所以，我们必须避免忽略教导信徒任何圣经已启示关于预定论的事，免得我们邪恶地拦阻他们受神所喜悦赐给他们的祝福，或指控和嘲笑圣灵启示一些对人不利的事。

我们应当允许信徒接受神向我们启示的一切，只要是神所没有启示的他也不再探究。最理智的自制就是在学习中总是跟随神的带领，但当神停止教导时，我们也应当停止学习。我们不应该因人认为神的一些启示是对人不利就不看重神的圣言。[e]所罗门的这话是众所周知的：「将事隐秘乃神的荣耀」（箴二五2，Vg.）。然而敬虔和常识都告诉我们这句话不是绝对的。我们必须作区分，免得在含蓄和谨守的伪装下，满足于兽类的无知。摩西清楚简要的教导这点：「隐秘的事是属耶和华——我们神的；惟有明显的事是永远属我们和我们子孙的」（申二九 29，cf. Vg.）。可见，摩西在此惟一劝戒百姓学律法的根据是这是天上的预旨，是神喜悦向我们启示的话语；他也以这话语约束百姓，因为人不被允许探究神隐秘的事。

*4.反驳这教义对人不利的说法**

[b]我承认不敬虔的人特别喜欢批评、咒骂、吼叫，或嘲笑预定论。但若我们因他们的无耻就犹豫传讲这教义，那我们就也得对其它基督教基要的教义闭口不谈了，因为这些教义大部份也是他们和他们的党类所亵渎的。悖逆的人听到在神的本质里有三个位格，与听到当神创造人时祂预先知道一切将发生在人身上的事时，也有一样傲慢、咒骂的反应。并且当他们听到自从神创造宇宙至今只有五千年的历史，他们也一样会嘲笑，因他们想知道神为何拖延那么久才开始发挥自己的大能[ix]。总之，圣经所教导的每一个教义都被他们嘲笑。难道为了塞住他们所说一切亵渎的话，我们就要停止教导圣子和圣灵的神性，或停止教导神对宇宙的创造吗？我们绝不！神的道在这教义和所有的教义上都是全能的，也因此无须惧怕恶人的毁谤。

这与奥古斯丁在他的作品《坚忍的恩赐》（The Gift of Perseverance）中所坚持教导的一样。在新约时代中，假使徒也无法因侮辱和控告保罗正统的教义使保罗感到羞耻。我们的仇敌说这整个教义对敬虔之人有害——因这教义拦阻我们劝勉人、动摇人的信心，也搅扰人的心使人感到恐惧——然而这是胡说八道！奥古斯丁说，人经常因同

样的缘故指控他太开放的教导预定论，但他却轻而易举的反驳他们的指控[ix]。既然许多人对此教义有各样荒谬的指控，我们将在恰当的时候一一的反驳[ix]。我在此只要我们承认我们不应当好奇的探究神的隐秘事，并同时不忽略祂已向我们启示的事，好避免过份的好奇心或忘恩负义。奥古斯丁也巧妙的表达这同样的涵义：我们能毫不胆怯的学习圣经，因圣经对我们的教导就如母亲按照小孩的理解力教导他一样[ix]。[e]至于那些谨慎或惧怕到避免伤害软弱的信徒[ix]而对预定论绝口不提的人——他们要用什么掩饰自己的骄傲，因他们这样就在间接指控神是愚昧、无深虑的，就如神没有预测到他们自以为有智慧所看见的这危险？如此看来，咒骂预定论的人就是公开侮辱神，就如神不谨慎地教导了对教会有害的教义。

（预定论的定义以及它与以色列国和各人的关联，5–7）

5.预定论和神的预知；神对以色列的拣选

[e]没有任何希望被看待敬虔的人敢直接否定预定论，就是神赏赐一些人永生的盼望，而判其它的人永死。然而我们的仇敌，特别是那些主张神的预旨是预定论的起因的人，对这教义有许多吹毛求疵的异议[ix]。我们承认这两个教义都是神所教导的，但若说预定论是根据预知这是荒谬的。

当我们提到神的预知时，我们的意思是，万物从永远到永远都在神眼前，所以对祂的知识而言没有未来也没有过去，反而万事都是现在进行式。并且这意思是神不但用意念思考万事，就如我们思考我们所记住的事一样，祂也看万事就如这一切正在祂眼前。并且这预知包括全宇宙的每一个受造物。我们称预定论[ix]为神自己决定各人的一生将如何的永恒的预旨。因神不是以同样的目的创造万人；祂预定一些人得永生，则预定其它的人永远灭亡。因此，既然每一个人都是为了这两种目的其中之一被创造，所以我们说他被预定得生命或受死。

[e]神启示祂的预定包括所有的人，也以亚伯拉罕的整个后裔作比方，证明各国的未来都是祂决定的。「至高者将地业赐给列邦，将世人分开……耶和华的份本是祂的百姓；祂的产业本是雅各布」（申三二 8－9 p.，cf. Vg.）。这分开是显而易见的：在亚伯拉罕身上，就如神选择了已枯萎的树干，祂特别拣选了一个种族，而拒绝了其它种族。祂没有启示其理由，只是摩西教导以色列之所以与众不同完全是出于神白白的慈爱，免得亚伯拉罕的后裔自夸。他宣告神拯救他们的原因是：神爱族长，「所以拣选他们的后裔」（申四37）。

他在另一章中更详细的教导：「耶和华专爱你们，拣选你们，并非因你们的人数多于别族……只因耶和华爱你们」（申七7－8 p.，cf. Vg.）。摩西经常重复同样的教导：「看哪，天和天上的天，地和地上所有的，都属耶和华——你的神。耶和华但喜悦你的列祖，爱他们，从万民中拣选他们的后裔，就是你们」（申十14－15，cf. Vg.）。同样，摩西在另一处劝他们成圣，因神拣选他们做祂的子民（申七6）。在另一处经文中，他又宣告神保护他们是出于祂的爱（申二三5）。信徒也都一生宣告这真理：「祂为我们选择产业，就是祂所爱之雅各布的荣耀」（诗四七4，cf. Comm.）。一切神赏赐属灵恩赐的人都承认这些恩赐是出于神白白的爱，因他们知道这一切不是他们应得的，也知道连雅各布这圣洁的族长自己的美德仍不配神赏赐他和他的后裔这崇高的尊荣。神自己也说他们完全不应得这福份，因他们是顽梗、硬着颈项的百姓（出三二9；cf. 申九6），祂这样说是为了更有效的根除他们的骄傲。此外，先知经常提醒犹太人他们是神的选民，为了提醒他们：他们已从这拣选上堕落了（cf. 摩三2）；虽然这激怒犹太人。

无论如何，我要请一切主张神的拣选是人的善行所应得的人留意。既然圣经记载神爱一国胜过其它国，也记载神所拣选的是卑贱——甚至邪恶、顽梗的人——难道他们要因神喜悦彰显自己的怜悯而指控祂吗？但他们的咆哮必不能拦阻神的事工，他们对天怒骂也无法使神的公正受玷污。这些辱骂反而将落在他们身上！此外，当神要以色列人感谢祂，或盼望来世的永生时，祂就提醒他们这白白恩约的原则[ix]。先知说：「我们是祂造的，并不是自己造的；我们是祂的民，也是祂草场的羊」（诗一〇〇3；cf. Comm.；诗九九3，Vg.）。他加上「不是自己造的」并不是多余的，因这教导我们神不但是他们一切丰盛福份的来源，也告诉我们祂善待他们的理由在祂自己，因他们完全不应得这大尊荣。

先知也以这话劝他们以神白白的恩赐为足：「祂仆人亚伯拉罕的后裔，祂所拣选雅各布的子孙」（诗一〇五 6；诗一〇四6，Vg.）。并且，当先知记载神不断的祝福是祂拣选的果实后，他的结论是神如此慷慨，「都因祂记念祂的圣言」（诗一〇五42）。教会所唱的诗也与这教义完全一致：「因为他们不是靠自己的刀剑得地土；也不是靠自己的膀臂得胜，乃是靠你的右手、你的膀臂、和你脸上的亮光，因为你喜悦他们」（诗四四3，1）。我们应当留意「地土」是某种象征，代表神将他们分别为圣，收养他们。戴维在另一处也一样劝百姓感谢神：「以耶和华为神的，那国是有福的！祂所拣选为自己产业的，那民是有福的」！ （诗三三12）。塞缪尔也以此教义劝他们盼望神：「耶和华既喜悦选你们作祂的子民，就必因祂的大名不撇弃你们」（撒上十二22 p.）。当戴维的信心受攻击时，他也以这教义与魔鬼作战：「祢所拣选的人……必住在祢的院中」（诗六五4；cf. Comm.；六四5，Vg.）。此外，因神的拣选，这奥秘，是以色列人从埃及和巴比伦被释放以及神对他们一切的祝福所证实的，以赛亚这样运用「拣选」这一词：「耶和华要怜恤雅各布，必再拣选以色列」（赛十四1 p.，cf. Vg.）。在描述以色列的未来时，以赛亚宣告虽然神似乎撇弃以色列人，但祂却要将剩下的余数聚集归一。而且这将证明祂的拣选必不落空，虽然当时这拣选看来是落空了。当神在另一处说：「我拣选你，并不弃绝你」（赛四一9），神在强调祂一直以父亲般的爱不断慷慨的恩待以色列人。撒迦利亚书中的天使更清楚的表明这真理：「耶和华……也必再拣选耶路撒冷」（撒二12）。这就如在说神更严厉的管教证明祂弃绝了以色列，或以色列被掳掠断绝了神对他们的拣选。但神的选召是没有后悔的，虽然我们有时看不见祂拣选的证据。

6.神对个别以色列人的拣选和遗弃

[e]我们现在要解释第二种更为狭窄的神的拣选，或那更显示出神更特殊恩典的拣选，即神从亚伯拉罕的同一个种族中弃绝了一些人，却叫其它人作祂的儿女，聚集他们到祂的教会里。以实玛利在一开始与他的兄弟艾萨克有同等的地位，因神一样以割礼印记祂的恩约。以实玛利之后被弃绝；再来是以扫；最后是无数的群众，甚至几乎整个以色列都被弃绝了。从艾萨克生的才被称为神的后裔；这呼召也同样继续在雅各布身上。神也在扫罗的身上彰显祂的弃绝。诗篇奇妙的宣告这真理：「祂弃掉约瑟的帐棚，不拣选以法莲支派，却拣选犹大支派」（诗七八67－68；cf. LXX；诗七七67－68，Vg. and Comm.）。圣经多次记载这真理，好让我们在这区分中更清楚明白神的恩典，这奇妙的奥秘。我承认以实玛利、以扫，和其它被遗弃的人是因自己的过错和罪恶无法得儿子的名份。因神所设立的条件是要忠心谨守神的约，但他们却不信的违背了。但这并不影响神祝福祂从万国中特选的以色列国，就如诗篇所记载的：「别国祂都没有这样待过；至于祂的典章，他们向来没有知道」（诗一四七20，cf. LXX）。

我们有极好的理由在此留意两种拣选。神拣选全以色列国时就证明祂的慷慨是自由的，不受任何辖制，好让我们毫无根据要求神同样恩待每一个人。神之所以不同等恩待每一个人，就证明神的恩典是自由的。因这缘故，玛拉基强调以色列人的忘恩负义，因神不但从万国中拣选他们，也从亚伯拉罕圣洁的家族中特选他们作自己的百姓，但他们却不忠实，甚至亵渎的藐视神，他们慈爱的父。「以扫不是雅各布的哥哥吗？我却爱雅各布，恶以扫」（玛一2–3；罗九13）。神在此认为他们既因都是同一位敬虔之父所生，都是祂恩约的后嗣，简言之是同一棵圣洁之树的两根树枝，所以雅各布之子受这样大的祝福也就负更大的责任是理所当然的；但当神拒绝了长子以扫，而拣选了他们的父雅各布作后嗣（虽然他生来的位份是较卑微的）之后，神指控他们是加倍的忘恩负义，因他们弃绝了神双重的拣选。

7.个人的拣选才是真实的拣选

e虽然我们迄今已确实明白神以祂隐秘的计划照自己所喜悦的白白拣选人，而弃绝其它的人，但在我们解释个人的拣选之前，我们对神拣选的解释仍不完整。神不但提供他们救恩，也预定之，甚至他们无疑必将蒙恩。这些人是保罗所说神应许的后裔（cf. 罗九7–8；加三16 ff.）。神赐亚伯拉罕儿子的名份。既因他许多的后裔被弃绝就如腐烂的枝子，然而为了证明神的拣选是有效和永久的，我们必须留意神所拣选的元首主耶稣基督，因为父神在基督里将祂的选民聚集归一，并以无法被破坏的联合使他们与自己和好。所以，虽然神慷慨的恩待亚伯拉罕的后裔，而拒绝恩待其它人，但在基督的肢体上我们却看见神全能的恩典，因为基督的肢体一旦被稼接在元首身上，就永远不会失去救恩。因此，保罗用以上玛拉基书中的经文极为巧妙的推论：神虽然建立永生之约并呼召以色列人归向自己，但祂用了特别拣选的方式特选他们其中的一些人，就证明祂不是以同等的恩典有效地拣选全部的以色列人（罗九13）。虽然祂说：「我爱雅各布」（玛一2）是指这族长所有的后裔，因为先知在此将他们与以扫的后裔区分开来。但这与神在雅各布身上预表祂有效的拣选并无冲突。保罗称这些人为「剩下的余数」（罗九27；十一5；cf. 赛十22–23）不是没有理由的。因为我们的经验也告诉我们，在神所呼召的众多人当中有许多人至终堕落，而剩下的余数才是神真正的选民。

要解释为何神对以色列人一般的拣选不一定是坚定和有效的并不困难：神与以色列人立约，却没有赐给每一个以色列人重生的圣灵使他们在这恩约中坚忍到底。这样有三种人，一种是神公开弃绝的，一种是神真正的选民，另一种是表面看来属神却没有内在保守人的恩典。虽然圣经称整个以色列国为「神的产业」（申三二9；王上八51；诗二八9；三三12；etc.），然而当中有许多是外邦人。神应许以色列作他们的父和救赎者，虽然许多以色列人离弃了祂。但神与他们立的约却不是徒然的，因为在他们当中神保守了一些人作祂真正的选民，这证明祂的选召「是没有后悔的」（罗十一29）。神之所以不断的从亚伯拉罕的后裔中而不是从外邦国家中有效的将自己的教会呼召出来，是根据祂的恩约。虽然大多数的以色列人违背了这约，但祂却保守了剩下的余数，免得这恩约至终落空。简言之，神对亚伯拉罕整个后裔的收养从一方来说是具体预表神对他们当中少数的人更大的祝福。这就是为何保罗很仔细地将亚伯拉罕肉身所生的儿女与他属灵的儿女，就是以艾萨克为代表的选民，区分开来（加四28）。这并不是说作亚伯拉罕的后裔是徒然、无益的；若这样说就是侮辱神的恩约！但神不改变的计划，就是祂照自己的美意预定人归向祂的计划，惟独在乎这些属灵的后裔。但在我引用许多经文充分证明这观点之前，请读者们不要先匆促作决定。

拣选教义的总结

[b]圣经明确的教导，神根据祂永恒不改变的计划拣选了祂预定赏赐救恩的人，以及遗弃祂预定灭亡的人。我们深信对神的选民而言，这计划是根据祂白白的怜悯，而不是人的价值。但神以祂的公正、无可指责却测不透的审判向祂所预定灭亡的人关了永生的门。就神的选民而论，神的呼召证明他们被拣选。我们也深信他们的称义也是另一个证据，直到他们得荣耀，就是这拣选的完成。然而，就如神借着祂的呼召和称义见证祂的选民；照样，祂拒绝使祂所遗弃的人认识自己，或被圣灵成圣，也据此彰显他们将受怎样的审判。我在此略而不谈许多愚昧人为了推翻预定论的教义所捏造的幻想。我们无须反驳这些幻想，因为它们本身就充分证明它们的错误。我只要稍微讨论知识分子攻击预定论的谬论，或可能绊倒单纯之人的谬论，或不敬虔之人用来攻击神公义的谬论。

[ix]预定论是加尔文相当重视的一个教义，但是对预定论的正式讨论它没有被放在有关上帝的教义的章节中，而是放在救恩的教义中来讨论，而且直到救恩的主要教义已经讨论完了以后，才来处理有关预定论的问题。加尔文本着圣经为预定论辩护，并从 奥古斯丁 许多的作品中得到帮助。为要更多了解奥古斯丁有关预定论及相关教义的发展，请参阅 Smits I. 45f.，61f.，104f.，109。加尔文对此教义的立场实际上曾在中世纪，特别是十四世纪奥古斯丁学派的人中，大量的被使用。如：Thomas Bradwardine，Gregory of Rimini。参阅 Introduction, sec. X notes 54 to 59. 在众多的研究资料中，下列的书籍会对相关立场的定论有帮助：J. B. Mozley, *A Treatise on the Augustinian Doctrine of Predestination;* K. Ermisch, *Predestination, an Historical Sketch;* P. Vigneau, *Justification et Prédestination au xiv[e] siécle: Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume D'Occam, Grégoire de Rimini,* ch. iv.; H. A. Oberman, *Archbishop Thomas Bradwardine, a Fourteenth-Century Augustinian;* G. Leff, *Bradwardine and the Pelagians.* 早期重要的改革宗神学家有 Jerome (Girolamo) Zanchi, *De Praedestinatione* (1562), 和 J. Piscator, *Disputatio theological de praedestinatione* (Herborn in Nassau, 1595)。Zanchi 的著作有许多被 A. Toplady 翻译，收于 *The Doctrine of Absolute Predestination* (London, 1769) 一书中，作为对 Wesley，十八世纪亚米念主义者的代表，在他的 *Dialogue Between a Predestinarian and His Friend* 及其他相关作品的答复。当代的加尔文主义的作品有 B. B. Warfield, *The Plan of Salvation;* L. Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination;* K. Barth, *Gottes Gnadenwahl* (Theologische Existenz Heute, No. 47). Wendel 也有讨论加尔文预定论教义的作品 *Calvin,* pp. 199－216。其他的书目可参考他的附注 note 100 on p. 200。

[ix]在许多持这个观点的人中，加尔文首先想到的，应该是 Erasmus、Eck 和 Albert Pighius，他们都著书为自由意志辩护，并攻击路德预定论的教义。参 Jerome Bolsec (1551) 辩护的相关文章 (CR VIII. 145).

[ix] 参阅阿奎那对这段经文的解释 *Summa Theol.* I. cxi. 2; cxiv. 5。加尔文强调谦卑这方式来解释预定论，谦卑也被当作最高的美德，参 II. ii, note 49。

[ix]也就是我们已经谈过的：上帝白白的怜悯，上帝的荣耀和我们真诚的谦卑。参阅 Cadier, *Institution* III. 394.

[ix] Bernard, *Sermons on the Song of Songs* 78. 4 (MPL 183. 1161; tr. Eales, *Life and Works of St. Bernard* IV. 480 f.).

[ix] 「许多在其它方面敬虔的人」（写于 1539）的这句话所指的是慈运理，和他的著作 *On Providence*（主题为预定论）。从加尔文在 1552 年 1 月回给 Bullinger 的秘信中，责慈运理的思想。Bullinger 曾在 1551 年 12 月曾写信给加尔文（CR XIV. 215, 253; OS IV. 370, note 4）。加尔文在信中说「若你认为我错了，我愿意接受你的

指正。」

[ix] 奥古斯丁，*John's Gospel* 53. 7 (MPL 35. 1777; tr. NPNF VII. 293).

[ix] *"Docta ignorantia."* 参阅 III. 23. 8. 这个词始于奥古斯丁，*Letters* cxxx. 15.28 (MPL 33.505; tr. FC 18, 398)。在加尔文的前一个世纪，Nicolas of Cusa 为了研究对上帝的认识，立了一个重要哲学标题，*De docta ignorantia* (1440), ed. P. Rotta; tr. G. Heron, *Of Learned Ignorance* (*John Rylands Library Bulletin* XXI [1937], 2)。

[ix] 参阅 Melanchthon, *Loci theologici* (1535) (CR Melanchthon XXI. 452); Cadier, *Institution* III. 395, note 6. 参阅 sec. 4, note 12.

[ix] 参阅 I. 14. 1.

[ix] 奥古斯丁，*On the Gift of Perseverance* 14–20 (MPL 45. 1013–1020; tr. NPNF V. 538–547). (奥古斯丁的标题为 "*dono*",但 1559 年的版本为 "*bono*"). 参阅 Melanchthon, *op. cit.* (CR Melanchthon III. 337, 452).

[ix] 这些「见解」都在 III. 23 中被反驳了。

[ix] 奥古斯丁，*On Genesis in the Literal Sense* V. 3, 6 (MPL 34. 324).

[ix]这被 Barth 和 Niesel 视为伯尔尼政策（policy of Bern）。伯尔尼的牧师和法官都要在 1551 年 12 月 7 日向日内瓦当局回应是否同意预定论的教义。为此，他们呼吁为「维护教会的宁静与和平」而「终止讨论」预定论 (CR VIII. 237–242)。

[ix] Pighius, *De libero arbitrio* IV (in *Controversiarum praecipuarum…explicatio,* 1542), fo. 64b f.; IX. 2, fo. 159b. 参阅 III. 22. 18; III. 23. 6。下面加尔文会清楚地阐明预知与预定的不同。F. Wendel 曾引述加尔文与奥古斯丁、阿奎那、路德、Bucer、Duns Scotus 立场的异同 (Wendel, *Calvin*, pp. 202, 206 f.)。

[ix]这个简短的定义，参 sec.7 的后半段。又参 Wendel, *Calvin*, pp. 211f.。

[ix]关于恩典之约，参 I. 6. 1, note 3; II. 10. 1, note 1; II. 11. 4, note 6; III. 14. 6, note 6; III. 17. 6; and secs. 6, 7, below。又参 L. Goumaz, *La Doctrine du salut,* pp. 151 ff.; Heppe RD, ch. 16; T. F. Torrance, *The School of Faith,* Introduction, pp. I, 63, 73, 120 f.。

[e]第二十二章

圣经对于拣选教义的见证上的确认

（拣选并非出于神对人功劳的预知，乃是出于万军之耶和华的计划，1–6）

*1.比较拣选与对人功劳的预知**

[e(b)]许多人不同意我们以上的立场，特别是神对信徒白白的拣选；然而这教义是坚定的。[b]一般来说，我们的仇敌以为神根据祂对人之功劳的预知拣选人[ix]。因此，神拣选祂预先知道将配得祂恩典的人；另一方面，祂预定一切祂预先知道将会犯罪和亵渎祂的人受灭亡。[e]如此，他们以神的预知作帕子遮盖祂的拣选，不但抹去这教义，也否定了拣选真正的源头。

[b]而且这普遍的观念不只是平凡人的主张；各时代的神学家们也都是如此主张[ix]。我坦承这点，免得有人误以为他们只要引用一些伟大之人的立场就足以反驳我们。因为神的真理在这教义上清楚到无人能置疑，或尝试引用伟人的主张来反驳。

[e]至于其它不明白圣经的人，根本就不值得我们的留意，虽然他们极邪恶地攻击这正统的教义，甚至他们的悖逆是无法忍受的。因为神根据祂自己的美意拣选一些人，而不拣选其它的人，他们就攻击神[ix]。但这教义若是圣经明确的教导，那么他们与神争辩有何益处呢？我们一切的教导也是人的经验所证明的[ix]：神总是有自由将自己的救恩赏赐祂所喜悦的人。我不会问亚伯拉罕的后裔在哪方面比得过其它人，因我们知道神拣选他们的起因不在祂自己之外。同样请他们回答，他们为什么是人而不是牛或驴。虽然神有能力创造他们作狗，但祂却照自己的形像创造他们。难道他们能接受动物与神争辩自己的光景，就如神造牠们为动物是不公平的。的确，他们在自己的功劳之外造神的形像受造，与神随意分配众受造物祂一切的祝福，一样是公平的！

他们若想以个人的例子证明他们的立场，他们应当至少考虑基督自己的例子而颤抖，就可能不会这样大胆的在这奥秘之上争吵。祂是戴维之子，拥有血肉之体的人。基督在母腹里有何美德配得作天使的元首、神的独生子、神本体的真像和荣耀；光明、公义，以及世界的救赎主（cf. 来一2 ff.）呢？奥古斯丁（Augustine）极有智慧的推论：教会的元首是神拣选的明镜，免得元首的肢体对这教义感到疑惑；基督并不是因自己的义行成为神的儿子，反而是神白白的赐给祂这尊荣，好让基督之后能将自己的恩赐分给别人[ix]。若有人在此想问为何我们不像基督——或我们与祂的距离为何如此遥远——我们为什么是败坏的人，但基督却是纯洁本身，问这问题的人只是证明自己的癫狂和无耻。他们既然大胆地想夺去神白白拣选的自由，那他们岂不也想夺去神拣选基督的自由。

我们应当留意圣经对于人之价值的教导。[b]当保罗教导神「从创立世界以前」（弗一4[a]）在基督里拣选了我们时，他就在否定人有任何的价值，他就如在说：既然天父上帝在亚当一切的后裔当中找不到任何值得祂拣选的人，祂就在祂的受膏者基督身上拣选了基督的肢体作为祂赏赐生命的对象。所以，众信徒都应当这样想：神在基督里收养我们得那永恒的基业，因我们自己本身不配得这样大的福份。

保罗在另一处经文中也有同样的教导，他劝歌罗西信徒感谢神，因神叫他们能与众圣徒同得基业（西一12 p.）。既然为了使我们配得来世的荣耀，所以神的拣选先于祂所赏赐我们的恩典，那么怎么说神在人身上找得到任何感动祂拣选我们的事物呢？保罗的另一处经文更清楚的表达我在此的意思。他说：「神从创立世界以前，在基督里拣选了我们」（弗一4[a]），也是「按着自己的意旨所喜悦的」（弗一5），「使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵，无可责备」（弗一4[b]；西一22）。保罗在此将「自己的意旨所喜悦的」与我们的功劳作对比。

*2.拣选虽先于创造，却非根据神预知人的功劳**

[e]为了更充分的证明这真理，个别解释这经文的每一部份对我们更有帮助（弗一4－5），更能笃信不疑。既然他称他们为神所拣选的，那么我们不可怀疑他指的是信徒，因他之后也如此证实；因此，若将神的选民只局限于传福音的时代中就在玷污这教义[ix]。保罗说他们是从创立世界以前被拣选的（弗一4），就表示拣选并非根据他们的价值。因为对未曾存在以及之后同为亚当后裔之人作区分能有什么根据吗。那么若神在基督里拣选他们，这不但表示各人

是在自己的价值之外蒙拣选，也表示神将一些人从众人当中分别出来，因为并不是每一个人都是基督的肢体。此外，他们之所以蒙拣选为了「成为圣洁」（弗一4[b]）就充份的反驳拣选是根据神的预知这谬论，因为保罗在此宣告人所有的美德都是人蒙拣选的结果。我们若想追究更原始的起因，保罗告诉我们这是神所预定的，并且这预定是「按着自己的意旨所喜悦的」（弗一5）。他的这话除掉人一切关于神因人的缘故拣选人的幻想。因为根据保罗的教导，一切神赐给他新生命之人的福份都来自这一个源头：即，神拣选了祂所喜悦的人，并在他们出生之前个别为他们预备祂将赐给他们的恩典。

*3.拣选为了成为圣洁，而不是因为圣洁而蒙拣选**

[b]若人确信神的拣选，就不会认为人的功劳对拣选有任何参与。当然，保罗在这经文中没有将神的拣选和人的功劳彼此对照，但他在另一处经文有这对照。保罗说：「神救了我们，以圣召召我们，不是按我们的行为，乃是按祂的旨意和恩典；这恩典是万古之先，在基督耶稣里赐给我们的（提后一9 p.）。并且我们以上也证明了「使我们在祂面前成为圣洁 」（弗一4，cf. Vg.）这词组是对此最清楚的教导[ix]。你若说：因为神预先知道我们将会圣洁，就拣选了我们，这就在颠倒保罗的次序。所以我们能肯定地如此推论：既然神拣选我们为了使我们成为圣洁，那么祂就不可能是因祂预知我们将会圣洁而拣选了我们。因这两个子句是互相敌对的：敬虔的人因被拣选而成为圣洁，以及神因他们的功劳而拣选他们。他们常冒出来的异议，即神并非因人得救前的善行拣选人，却因祂预知人得救后的善行而拣选人[ix]，是完全错误的。因当圣经告诉我们，神拣选信徒为了使他们成为圣洁，同时也暗示他们将来的圣洁来自神的拣选。难道说拣选的结果造成拣选不是互相矛盾吗？

保罗之后也进一步的强调「按着自己的意旨所喜悦的」（弗一5，Vg.），这句话的涵义。他说：「都是照祂自己所预定的美意」（弗一9）。他说「照自己所预定的美意」的意思是指神在定自己的预旨时，没有考虑任何在祂自己之外的因素。因此，他立刻就加上神拣选我们的整个目的是要使自己荣耀的恩典得着称赞（cf. 弗一6）。显然白白的拣选才使我们惟独称赞神的恩典。然而若人的善行成为神拣选我们的因素，这就不是白白的拣选。所以基督对祂的门徒所说的这话：「不是你们拣选了我，是我拣选了你们」（约十五16），也能运用在众信徒身上。这经文不但否定了人得救前的善行，也表示除非神先怜悯主的门徒，否则他们没有任何值得神拣选的因素。并且我们如何解释保罗的这话：「谁是先给了祂，使祂后来偿还呢？」（罗十一35）。他的意思是神的慈爱先于人，甚至祂在他们身上找不到任何他们得救前或得救后能吸引祂的爱的善行。

4.罗马书第九至十一章以及类似的经文

[b]保罗在罗马书中更进一步详细地教导这真理，[e]他在那里说：「从以色列生的不都是以色列人」（罗九6）。虽然他们都是蒙福的以色列人，但神的拣选并没有临到众以色列人。保罗所以探讨这问题是因犹太人的骄傲和虚妄的自夸。因当他们称自己为「教会」时，他们坚持说相信福音是依靠自己的决志。如今，天主教徒照样以自己的选择取代神的拣选。保罗虽然承认亚伯拉罕的后裔因神与他们所立的约所以是圣洁的，却仍辩论他们当中有许多人在这恩约之外，不但是因他们离弃了神而成了私生子，不是儿子，主要的原因还是神特殊的拣选，因这拣选才认可人得儿子的名份。若有人因敬虔拥有救恩的盼望，其它人因离弃神而与神的恩约无份，如此则保罗教导一切都是出于神隐秘的拣选就是荒谬的。那么既然是神的旨意使一些人与其它人不同，而且这旨意的起因完全不在神自己之外，以致于以色列的子民不都是真正的以色列人，所以我们若说人属灵的光景在乎自己，这是错误的。

[e(b)]保罗在雅各布和以扫身上进一步教导这真理。[e]因为虽然两者都是亚伯拉罕的子孙，也同样都在同一位母亲的子宫里，然而神竟将长子的尊荣转移到雅各布身上。保罗宣告这就证明神对雅各布的拣选，以及对以扫的遗弃。若有人问其起因，强调神预知的人教导这起因在于他们两人的美德或罪恶。他们如此狡猾的解释：神在雅各布身上证明祂拣选那些配得祂恩典的人。在以扫身上证明祂弃绝那些祂预知是不应得恩典的人[ix]。他们这样大胆的辩论。然而保罗是如何教导的呢？[b]「双子还没有生下来，善恶还没有做出来，只因要显明神拣选人的旨意，不在乎人的行为，乃在乎召人的主。」神就对利百加说：「将来，大的要服事小的。」正如经上所记：「雅各布是我所爱的；以扫是我所恶的」（罗九11－13；cf. 创二五23）。[e]若神在这两兄弟身上所作的区分与祂的预知有任何关联，那么祂在此提到他们「还没有生下来」是不恰当的。

假设我们说神拣选雅各布是因他将行的善而神视他为配得；那么保罗为何要说神是在他未曾出生之前就拣选了他呢？而且他接着说在善恶还没有做出来就毫无意义了，因为根据神的无所不知，雅各布将行的善都在祂眼前。若是人的善行带来神的恩典，那么神在雅各布出生前拣选他是应当的，就如在他成年后拣选他是一样的。然而保罗为了解答这难题，他教导雅各布得儿子的名份不是出于自己的行为而是出于神的呼召。他谈到他们的行为时，没有提到未来和过去；反而将他们的行为与神的呼召互相对照，说既是出于神的呼召就不在乎人的行为。他就如在说：惟一的考虑是神的美意， 而不是人所做的。最后，「旨意」和「拣选」这两个术语就推翻一切在神隐秘预旨之外人所习惯捏造的起因。

*5.雅各布和以扫的例子驳倒因行律法称义的辩论**

[b]那些将不管是过去或未来的善行当作神拣选之因素的人，怎能反驳保罗在此清楚的教导呢？因这等于是直接逃避保罗在这里的辩论，即两兄弟的差别不在乎他们的任何行为，乃惟独在乎神的呼召，因他们之间的区别是在未出生之前就决定的。而且他们这狡猾的辩论若有任何根据，保罗不可能不晓得。但因保罗确知神在人身上所预知的善行都是祂早已决定借着祂的拣选赐给人的，他就没有荒谬的教导善行先于导致善行的起因。保罗十分明确的教导信徒的救恩惟独建立在神的拣选之上，而且这福份不是人的行为所应得的，而是来自神白白的呼召。保罗用这两兄弟作这原则的比方[ix]。以扫和雅各布是兄弟，同一对夫妻所生的，也在同一个子宫里。在他们出生前他们所有的条件因素都是相同的，但神对他们的计划却截然不同。因祂悦纳雅各布而拒绝以扫。在他们出生时惟一的差别是以扫因长子的名份比雅各布占优势。然而神推翻了以扫所占的优势，而将长子所应得的福份赐给次子。事实上，在其它人身上神也故意藐视长子的权威，好夺去万人一切自夸的理由。神不认以实玛利，却爱艾萨克（创二一12）。祂轻看玛拿西，却更加倍的祝福以法莲（创四八20）。

*6.神拣选雅各布并不是要赏赐祂世俗的福份**

[b]然而若有人说：我们不应该推论得长子名分的人因此一生受神祝福，甚至至终得天上的基业。事实上，有许多人指控保罗在此强解他所引用的经文[ix]。我要再次强调保罗在此并非因疏忽或故意而滥引用经文[ix]。反而是因为他所教导的是他们所无法忍受的：神喜悦藉肉体的象征宣告雅各布属灵的拣选，因若非如此，这奥秘是人无法测透的。因除非我们将神赐给雅各布长子的名分视为来世的祝福，否则它就是虚空甚至是荒谬的福份。因这名分在世上所带给雅各布的不过是[e(b)]各种患难、烦恼、悲惨的放逐、众多的悲伤，以及许多的苦难。[b]所以，当保罗肯定的教导神藉

外在的福份证实神早就预定赏赐祂的仆人雅各布在祂国度里那属灵永不衰残的福份时，就在教导这外在的福份证明属灵的祝福（cf. 弗一3 ff.）。[e]我们也应当提醒自己迦南地是我们将来天上居所的凭据。因此，我们不可怀疑神藉长子的名分将雅各布就如天使一样嫁接在基督身上，使他与他们一同享有属灵的生命。

[b]所以是神自己的预定拣选雅各布和拒绝以扫，虽然两者的行为是一样的。你若问为什么，保罗告诉我们：「因祂对摩西说：我要怜悯谁就怜悯谁，我要恩待谁就恩待谁」（罗九15）。这是什么意思呢？神在此清楚启示祂在人身上找不到任何祝福人的理由，就出于自己的怜悯祝福他们（罗九16）；所以祂选民的救恩是祂自己的事工。既然神说你的救恩惟独出于祂自己，那么你为何在自己身上寻找根据呢？既然神说惟独出于祂的怜悯，你为何以自己的功劳自夸呢？既然神坚持你将救恩的荣耀惟独归与祂的怜悯，你为何将部分的荣耀归给自己呢？

[e]我们在此要思考保罗在另一处所记载的神所预知的余数（罗十一2）。这预知并非如我们的仇敌所幻想的在瞭望台上无所事事、无动于衷的观察，而是圣经对这一词常记载的含意。因当路加引用彼得的话，说：基督「按着神的定旨先见被交与人」，并被钉在十字架上（徒二23）时，他所描述的神并不是旁观者，而是我们救恩的创始者。此外，当彼得描述他写信的对象为照父神的先见被拣选（彼前一2）时，就明确的教导神所决定收养为儿女的人是出于祂隐秘的预定（彼前一2）。在这同样的意义上，他用「定旨」这一词作为「先见」的同义词，既然「定旨」这一词的意思是坚定的决定，他无疑在教导我们既然神是我们救恩的创始者，这救恩就在乎祂自己而不在乎人。他也在同一章经文中以同样的意义记载基督在创世以前是预先被神所知道的（彼前一19－20）。我们若说神在天上想从世上寻找世人蒙救恩的方式，难道有比这更荒唐的吗？因此，保罗所说的被预知的余数其实只是自称为神百姓之众多以色列人当中的少数人。他在另一处斥责那些有名无实称自己为世上最敬虔的人，为了塞住他们的口，保罗说：「主认识谁是祂的人」（提后二19）。简言之，保罗的这话向我们指出两种人：一种是亚伯拉罕所有的后裔；另一种是神所分别出来向人是隐藏的余数。他无疑在重复摩西的教导，即神要恩待谁就恩待谁（出三三19），（虽然当时似乎全以色列人都是神的百姓）；他就如在说神在祂一般的呼召中特别恩待一些人，使他们成为更圣洁的百姓，而且这和祂与以色列人所立的恩约并无冲突。神为了表明祂的恩典是白白的并且祂在这事上拥有主权，无可辩驳的宣告祂照自己所喜悦的怜悯某人而不怜悯其它人。当神施恩给寻求祂的人时，人虽然不否定这怜悯出自于神，但他却以为自己的行为先于这怜悯或部份的将神所宣告给祂自己惟独应得的称赞归在自己的身上。

（反驳反对拣选之根据的人，这也是遗弃的根据，7–11）

7.基督对拣选的见证

[e]我们现在要听那既是大君王法官也是主的那位对此的教导。基督因知道大多数听众刚硬的心，也深信祂对他们的教导几乎完全是徒然的，为了克服这障碍，祂说：「凡父所赐给我的人必到我这里来」（约六37）。「差我来者的意思就是：祂所赐给我的，叫我一个也不失落」（约六39）。注意，父神的赐福是我们蒙基督保守的起因。也许有人会在此颠倒这辩论，说惟有靠信心自愿降服基督的人才是神的选民，然而基督所坚持的是：即使千万人对祂的离弃震憾全世界，神永不动摇拣选的计划会比天更稳固。基督告诉我们，当神将选民赐给祂的独生子之前他们早已是属父的。你或许会问这是否是根据他们的本性。答案是：不！因为神所吸引到祂那里去的人本来是局外人。基督的这话清楚到无人能反驳。祂说：「若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的……凡听见父之教训又学习的，就到我这里来」（约六44－45）。若所有的人都在基督面前屈膝，那么神的拣选就是普遍的；但既然只有少数

人归向基督，这就证明神的拣选是特殊的。所以，在基督宣告神所赐给祂的门徒本属神（约十七6）时，之后，接着说：「我不为世人祈求，却为祢所赐给我的人祈求，因他们本是祢的」（约十七 9 p.；约十五19）。为何不是全世界的人都属于他们的造物主呢？难道不就是神的恩典从祂的咒诅和忿怒并从死亡之下救赎这些若在神的恩典之外必定灭亡的人吗？但神任凭世人自取灭亡，因这是祂所预定的。同时，虽然基督自己是我们的中保，但祂却宣称自己与父同样有拣选的权柄。祂说：「我这话不是指着你们众人说的，我知道我所拣选的是谁」（约十三18）。若有人问基督从哪里拣选祂的选民，祂在另一处经文中回答这问题：「我从世界中拣选了你们」（约十五19），而且当基督在父面前为门徒代求时，祂同时也摒弃世人（约十九9）。我们必须相信的是：当基督宣告祂知道祂所拣选的是谁时，祂指的是在全人类当中有特殊与众不同的人，而且使他们与别人不同的不是他们自己的美德，而是神的预旨。

我们以此推论，无人能靠自己的劳力或努力与众不同，因基督宣称自己是拣选的创始者。祂在某处将犹大算在选民之内，虽然他「是个魔鬼」（约六70），但这选择指的只是使徒的职份。 虽然这职份确实表明神的恩惠，就如保罗常常说的那样（e.g. 加一16；弗三7），但这恩惠本身不一定包括永生的盼望。因此，犹大堕落到不如魔鬼的地步，因他不忠心担任使徒的职份。然而基督必不容祂从前一次稼接到祂身上的任何肢体灭亡（约十28），因基督在保守他们的救恩时，将行祂所应许他们的事——即，祂将发挥那比万有都大的父神的大能（约十29）[ix]。因祂之后说：「祢所赐与我的……其中除了那灭亡之子，没有一个灭亡的」（约十七11 - 12）。虽然这似乎似是而非[ix]，然而它的意思是显然的。综上所述：神出于白白收养之恩将儿子的名分赐给祂所喜悦的人；然而这拣选的起因完全在乎祂自己，因祂喜悦照自己隐秘的旨意行万事。

8.教父们，尤其是奥古斯丁，对神「预知」的解释

[b]但安波罗修（Ambrose）、俄利根（Origen）以及耶柔米（Jerome）都主张：神照祂所预先知道人将如何使用祂的恩典而将这恩典分配给人[ix]。此外，虽然奥古斯丁也曾有这样的观点，但在他更明白圣经的教导之后，他不但承认自己明显的谬误，甚至勇敢的反驳这谬误[ix]。在他悔改之后，他斥责伯拉纠主义者（Pelagian），因他们续继相信这谬论。他说：「若是如此，那保罗却没有这样教导不是令人感到很惊讶吗？因当他教导神在人出生前对人奇妙的拣选，并问：这样我们可说什么呢？难道神有什么不公平吗？」（罗九14）时，他应当就会在此教导神预先谁有应得救恩的功劳。但他却没有这样说，反而教导神的公正和怜悯。」[ix]当奥古斯丁在另一处驳倒人的功劳是神拣选人的因素之后，他说：「这经文完全反驳那些使神的预知与祂的怜悯敌对，并因此说神之所以在创立世界之前拣选我们是因祂预先知道我们将为善，并不是因为祂将使我们成为善人之人的教导。神的这话：『不是你们拣选了我，是我拣选了你们』（约十五16）并不教导神的拣选根据祂预知人的良善。因为祂若是因预先知道我们将为善而拣选我们，祂同样也会预先知道我们将选择祂而因此得救。」[ix] [b]我们一切看重教父权威的人同样也应当留意奥古斯丁的这见证。[e]奥古斯丁不接受伯拉纠主义者指控他的教导与其它教父的不同。他甚至引用安波罗修的话，说：「基督呼召祂所怜悯的人。」以及：「神若愿意就能使不敬虔的人成为敬虔的；但神呼召祂所喜悦的人，并使祂所喜悦的人成为圣洁。」[ix]虽然我可以只引用奥古斯丁的话写一本书，以此证明这是教父的教导；然而我不想如此加增读者的负担。

[b]然而即使教父对此没有任何教导；我们自己也当面对这问题。有人曾经问这难题：神只施恩给一些人是否公正。

虽然保罗可以只用一句话证明是因人的善行，但他却没有这么做，反而有复杂的解释？因为的确不是因人的善行。因为若真是因人的善行，那藉他口说话的圣灵不会忘记这点以致在此不提。因此他毫不婉转的回答：神随己意施恩给祂的选民；祂也随己意怜悯他们。因祂所说：「我要恩待谁就恩待谁；要怜悯谁就怜悯谁」（出三三19 p.）的意思是神之所以发怜悯完全是因祂喜悦发怜悯。这样，奥古斯丁的这话是正确的：「神的恩典并不是寻找配得蒙拣选的人，而是使祂所拣选之人的行为与这恩典相称。」[ix]

9.神白白的恩典之所以使人有善行，难道神的拣选不是根据神对这些人的善行的「预知」吗？

[b]我们略而不谈托马斯.阿奎那（Thomas Aquinas）狡猾的解释，即从神的角度来看对善行的预知不是预定论的起因，但从人的角度来看我们可以这样说：即，就如圣经教导神根据人的功劳预定人得荣耀，因为神决定赐给人他应得荣耀的恩典[ix]。神既然喜悦我们相信祂的拣选惟独来自祂的慈爱，所以若任何人以为有其它的起因，就是虚妄的幻想。然而，我们也可以用和托马斯.阿奎那一样狡猾的说法来反驳他。他争辩从某方面来说，神因祂选民的功劳预定他们得荣耀，神预定施恩给他们使他们应得荣耀。但我反对他所说的。我主张神因拣选人得永生而预定施恩给他们；而这恩典是来自神的拣选。换言之，神预定施恩给祂早已预定得荣耀的人，因神喜悦藉拣选之恩使祂的选民称义。这就证明神预定人得荣耀是祂预定给他们恩典的起因，而不是结果。然而我们不打算陷入这种争辩的漩涡，因为对于坚信神真道之完备性的人而言，这些争辩都是多余的。一位古时的神学家说得好：「那些教导神的拣选是根据人的功劳之人，是自以为聪明的。」[ix]

10.神的呼召是普遍性的，拣选则是特殊的

[e]有人反对说：神如果毫无分别地邀请众人归向祂，却只接受少数人作祂的选民，这样就是背乎祂自己。对这些人而言，神应许的普遍性证明祂的恩典不是特殊的。有一些人为了避免极端而这样说并不是要阻挡真理而是为了避免回答复杂的问题，以及限制人的好奇心[ix]。他们的意图虽是好的却仍不能接受，因逃避总是无可推诿的。至于那些悖逆地咒骂神拣选的人，他们的异议是污秽的，他们的错误是可耻的[ix]。

我以上已教导过圣经如何解释这难题，即神藉讲道呼召所有的人当悔改和相信福音，但神却没有将悔改和信心赐给所有的人。我之后将重复这教导[ix]。我否认他们的教导，因它在两方面是错误的。就如神预言某个都市将下大雨而另一个都市将有旱灾（摩四7），并在某处将有听不到耶和华话语的饥荒（摩八11），照样，神并没有约束自己呼召所有的人。而且神之所以禁止保罗在亚西亚讲道（徒十六6），叫他越过庇推尼并最后引领他去马其顿（徒十六7 ff.），就证明祂有权柄随意分配祂福音的财宝。神藉以赛亚的口更清楚的教导救恩的应许是特别给祂的选民：因祂宣告惟有他们而不是全人类要成为祂的门徒（赛八16）。显然的是既然神惟有把救恩安排给自己的子民，所以人若教导这救恩对众人一样有效，就是在玷污这救恩。

我们现在至少可以这样说：虽然我们毫无分辨的传福音给万人，但神只将信心的恩赐赐给少数人。以赛亚告诉我们为什么：耶和华的膀臂并不是向所有的人显露（赛五三1）。他若说福音受人恶劣的攻击或藐视是因他们悖逆拒绝聆听，如此，他们所教导神普遍的呼召或许有某种程度的说服力。当先知教导人的盲目是因耶和华不向他们显露自己的膀臂（赛五三1）时，他并无意减轻人的罪。他只是在教导：既因信心是神特殊的恩赐，所以在这恩赐之外讲道对人毫无果效。我要请问这些博士，到底是讲道本身，还是信心，使人成为神的儿女。的确，如约翰福音第

一章里的这话：「凡接待祂的，就是信祂名的人，祂赐他们权柄作神的儿女」（约一12），这不是什么模糊的教导，神反而在此明确教导接待基督的人「不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从神生的」（约一13，Vg.）。

然而他们却说，信心与真道是互相平衡的[ix]。这是有信心时的现象，然而最普遍的现象是种子落在荆棘里（十三7）或落在粗浅石头地上（太十三5），这不但是大多数人表现对神顽梗的不信的原因，也是因神并非赏赐所有的人可见的眼和可听的耳。那么，神呼召一些祂早知道不会归向祂的人怎么说不是背乎自己呢？我请奥古斯丁替我回答：「你要与我争辩吗？你反而应当与我一同感到惊奇而说：『圣哉』！但愿我们以敬畏的心接受这话，也不要因自己的错误而灭亡。」[ix]此外，根据保罗的教导，若拣选是信心之母，我们就能推论神的拣选既因是特殊的，那么信心就不可能是普遍的。这是非常合理的推论，因为当保罗宣告「神在基督里曾赐给我们天上各样属灵的福气，就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们」（弗一3－4 p.）时，这丰盛并不是所有的人都享有的，因神只拣选祂有意要拣选的人。这也是为何保罗在另一处求神将信心赐给祂的选民（多一1），免得任何人以为他能靠自己的努力获得信心。这反而是神自己的荣耀，即白白的光照祂预先所拣选的人。伯尔拿（Bernard）正确的说：「惟有主的朋友听进去这话：『你们这小群不要惧怕』（路十二2）『因为天国的奥秘只叫你们知道』（太十三11）。这些人是谁呢？『祂预先所知道……预先定下效法祂儿子模样』的人（罗八29 p.），并那些已明白神的伟大和隐秘计划的人：『主认识谁是祂的人』（提后二19），神向他们启示祂从永远所知道的计划。而且除了神预先所认识和预定成为祂儿女的人之外，祂也不叫其它人与这伟大的奥秘有份。」他的结论是：「『耶和华的慈爱归于敬畏祂的人，从亘古到永远』（诗一〇三17；一〇二17，Vg.）。从亘古是指神的预定，到永远是指信徒将得荣耀——前者没有起头，后者则没有尽头。」[ix]其实我们无须伯尔拿的见证，因主亲口说：「惟独从神来的，他看见过父」（约六46）。祂的意思是神脸上的光令所有未重生之人感到惧怕。信心的确与拣选密不可分，只要我们明白拣选先于信心。基督在另一处也清楚的表明这次序：「差我来者的意思就是：祂所赐给我的，叫我一个也不失落……我父的意思是叫一切见子而信的人得永生」（约六39－40，freely rendered.）。他若喜悦万人得救，就必定赐给所有人祂的儿子，并以信心这圣洁的恩赐稼接他们到祂儿子身上。信心无疑是神的爱独特的凭据，特别分配给祂一切所收养的儿女。因此基督在另一处经文中说：「羊也跟着他，因为认得他的声音。羊不跟着生人；因为不认得他的声音」（约十4－5，cf. Vg.）。这差别难道不就是在主已开通他们的耳朵吗？[ix]因无人能使自己成为羊，这反而是天上的恩典所造成的。主也以同样的意义教导我们的救恩将永远坚固和稳妥，因神以祂的大能保守之（约十29）。因此，祂的结论是：非信徒不是祂的羊（约十26）。即，他们不是神藉以赛亚的口所应许成为祂门徒的人（赛八16；五四13）。我以上所引用的经文既因教导圣徒的坚忍，就同时也证明神的拣选是不后悔的。

11.遗弃同样也不是根据人的行为，乃惟独根据神的旨意

[b]我们现在要简略讨论神所遗弃的人[ix]，因为保罗在(罗九)中的教导也包括他们。因就如雅各布虽然没有任何配得蒙恩的善行却蒙恩；照样，以扫虽然他当时尚未被任何罪恶所玷污，却被神恨恶（罗九13）。因此，我们若以他们的行为解释他们之间的差别就在指控保罗，就如他完全看不见对我们而言是显而易见的事！他的确看不见他们之间的差别是行为，因他强调是在善恶还没有做出来之前，一个就蒙拣选，另一个则被弃绝。这就证明神预定的根基不在乎行为。而且当保罗预料那反对之人的异议，即神因此是否公正时，他根本没有提到神照以扫的恶行报应他。他的结论是迥然不同的，即神兴起祂所遗弃的人好在他们身上彰显自己的荣耀。他最后加上这结论：「神要怜悯谁

就怜悯谁，要叫谁刚硬就叫谁刚硬」（罗九18）。可见，保罗将怜悯和刚硬都归在神的预旨之下。我们不知道神为何施恩给祂的选民，因这是神自己的旨意，照样，除了神的旨意以外，我们也不知道祂为何遗弃其它人。因当圣经告诉我们神随意刚硬人的心或怜悯他们时，就在警告我们不可在神的旨意之外寻找另一个因素。

[ix] Wimpina, Conrad, *Sectarum errorum, hallutinationum, et schismatum . . . concisior Anacephalaeosis* (1528) III. *De praedestinatione* I. iii, fo. R 3a. Piscator 冗长、偏见地讨论「拣选是否出于神对人预见的信心」这个问题：*Disputatio theological de praedestinatione,* pp. 88－172. 参阅 J. Wolleb, *Christianae theologiae compendium* 21 (Basel, 1626)，如 Heppe RD 所引 p. 167。

[ix] 下面第八段。

[ix] 参阅 Pighius, *De libero arbitrio* VII, fo. 118b f.

[ix] 加尔文的预定论教义是根据圣经的，且与其察验和经验相符：参阅 III. 24. 4, 12, 15; Doumergue, *Calvin* IV. 437; K. Barth, *Gottes Gnadenwahl,* pp. 12 f.。在加尔文所著 *Eternal Predestination of God* 一书中出现过许多类似的句子。举例来说，他认为这教义不是浅薄的，而是「显而易见，无可否认」的事实。

[ix] 奥古斯丁，*On Rebuke and Grace* 11. 30 (MPL 44. 934 f.; tr. NPNF V. 484); *On the Gift of Perseverance* 24. 67 (MPL 45. 1033 f.; tr. NPNF V. 552); *Sermons* 174. 2 (MPL 38. 941; tr. LF *Sermons* II. 891 f.). 在基督里被收养的主题是接续前一章（ch. 21） 继续讨论。

[ix] 加尔文在他的著作 *On the Eternal Predestination of God* (1552) 中攻击这种观点(CR VIII. 255 f., 260, 344; tr. H. Cole, *op. cit.,* pp. 22 ff., 29, 181)。

[ix] 这里包括从第一段开始有关于弗一 4 的辩论。

[ix] 参阅 sec. 22. 9, note 21; 阿奎那, *Summa Theol.* I. 23. 5; 阿奎那认为上帝预定人得恩典，而且人可以靠努力得到荣耀 (tr. LCC XI. 110); Clichtove, *Improbatio,* fo. 8b。

[ix] Pighius, *De libero arbitrio* VII, fo. 117ab; IX. 2, fo. 157 ff. Pighius 认为上帝预知那些被遗弃的人是不配得恩典的人。

[ix] “uvpotu,posin.”

[ix] Erasmus, *De libero arbitrio*, ed. J. von Walter, p. 54.

[ix] 参阅 III. 21. 4, 7.

[ix] 选民之所以能坚忍到底，是凭着上帝的大能（*Dei potentiam quae maior omnibus est*），借着基督为了他们的缘故运行在他们身上的。.

[ix] “katacrhstikn/.”

[ix] Ambrosiaster (c. III. 17. 13, note 15), *Commentary on Romans, Rom.* 8:29 (MPL 17. 134); Origen, *Commentary on Romans* VII. 8 (MPG 14. 1126); Pelagius, on Rom. 8:29 (in Jerome’s *Works*) (MPL 30.684 f.).

[ix] 奥古斯丁，*Retractations* I. 23. 2-4 (MPL 32.621 f.) ; *Exposition of Romans* 55, 60 (MPL 35. 2076, 2078).

[ix] 奥古斯丁，*Letters* 114. 8. 35 (MPL 33. 886; tr. FC 30. 327); *On the Predestination of the Saints* 3. 7 (MPL 44. 964 f.; tr. NPNF N. 500).

[ix] 奥古斯丁，*John’s Gospel* 86. 2 (MPL 35. 1851; tr. NPNF VII. 353).

[ix] 奥古斯丁, *On the Gift of Perseveerance* 19. 49 (quoting Ambrose, *Exposition of Luke's Gospel* 1. 10; 7. 27) (MPL 45. 1024; tr. NPNF V. 546); *On the Grace of Christ and Original Sin* I. 46. 51 (MPL 44. 383).

[ix] 奥古斯丁, *Letters* 186. 5. 15: "*electio gratiae, quae non invenit eligendos sed facit*" (MPL 33. 821; tr. FC 30. 202).

[ix] 阿奎那, *Commentary on the Sentences* I. 41. 1, art. 3; *Summa Theol*. I. 23. 5; 参阅 sec. 3, note 8, above.

[ix]错误地归咎于 Pseudo-Ambrose (i.e. Prosper of Aquitaine), *The call of the Gentiles* I. 2, 但在 Migne 的二篇文章 (MPL 17; MPL 51) 中找不到这作品。

[ix]参墨兰顿于 1543 年 5 月 11 日给加尔文的书信 (CR XI. 541; Herminjard, *Correspondance* VIII. 343 f.); 墨兰顿, *Loci theologici* (1543) (CR Melanchthon XXI. 914 ff.)。加尔文为墨兰顿在这本书的法文版 (1546) 所写的序言里，提及避免了许多在拣选教义上的争议 (CR IX. 849)。

[ix]那些反对拣选教义，与加尔文争论的「谩骂者」如下：在 1551 年被逐出日内瓦的 Jerome Bolsec，和着有三本对话集，分别讨论预定、拣选和自由意志的 Sebastian Castellio.

[ix] III. 3. 21; III. 24.

[ix] 参阅 III. 2. 6, 7, 31; 墨兰顿, *Loci theologici* 1535 (1543) (CR Melanchthon XXI. 451, 916).

[ix] 奥古斯丁, *Sermons* 26. 12, 13 (MPL 38. 177).

[ix] Bernard, Letters 107. 4, 5 (MPL 182. 244 f.; tr. Eales, Life and Works of St. Bernard I. 356-359).

[ix] "*Nisi quia divinitus perfornatae sunt illis aures.*" 这是描绘牧羊人在羊的耳朵上作记号的情景。

[ix] 参阅 Wendel, *Calvin*, pp. 212 ff.

[e]第二十三章
反驳这教义常遭受错误的指控

（遗弃是拣选的反面也同样出于神的旨意，1–3）

1.难道有拣选却没有遗弃吗？

[b]当人属血气的心听到这教导，就爆发出毫无节制的悖逆，就如听到预备作战的号角声那样。[e]其实有许多人为了避免人指控神，就只承认神的拣选，却否认神对人的遗弃。但这想法是无知幼稚的，因为拣选和遗弃是分不开的。圣经记载神将祂所预定蒙救恩的人分别为圣；我们若因此说其它人要靠命运或自己的努力获得神只赐给少数人的救恩，这是极其荒谬的[ix]。所以，神所越过的人是祂所咒诅的；并且祂这样做的惟一的理由是，祂喜悦将他们排斥在祂所预定赐给祂选民的基业之外。而且人若拒绝以神的话语约束自己悖逆的心，这是不能接受的，因为神的话语教导，就连天使也赞扬那测不透的计划。然而，我们已经教导过[ix]叫人刚硬都在神手中也是出于神的旨意，就像祂的怜悯一样（罗九14 ff.）。保罗也不像我上面所说的那些人，迫不及待的设法为神的作为找虚妄的借口；他反而警告我们泥与窑匠争辩是不恰当的（罗九20）。那些不承认神咒诅任何人的人，要如何解释基督的这话呢：「凡栽种的物，若不是我天父栽种的，必要拔出来」（太十五13）？这里的含意显然是，一切天父所不喜悦在自己田里栽种

作为圣洁的树，都是祂所预定灭亡的树。他们若说这并不证明遗弃的教义，那就没有任何能说服他们的了。

然而即使他们不断地争辩，我们仍要冷静接受保罗的这劝戒：神若在一方面「要显明祂的忿怒，彰显祂的权能，就多多忍耐宽容那可怒、预备遭毁灭的器皿」，而在另一方面「要将祂丰盛的荣耀彰显在那蒙怜悯，早预备得荣耀的器皿上」（罗九22－23），那我们就不可与神争辩。读者们当留意，保罗为了避免一切人对神的反感和责备，说神的遗弃出于祂的忿怒和权能，因神若将这远超乎我们理解力的判决交付我们，这才是不公平的。我们仇敌的推论完全不合理：神没有完全弃绝祂没有拣选的人，而是宽容他们，万一他们之后悔改。就如保罗的意思是神在忍耐等候祂早已「预备遭毁灭」之人的归正！（罗九22）。奥古斯丁（Augustine）对这经文的解释是正确的：既然神以祂的权能和宽容对待祂所没有拣选的人，就表示他们的结局不只是神被动所允许的，也是神主动的决定[ix]。我们的仇敌也接着说：保罗有极好的理由说将受毁灭的器皿是自己预备遭毁灭的，然而「得荣耀的器皿」是神自己早预备的（罗九22）；他们说保罗的这说法教导我们救恩的功劳都归于神，然而，灭亡的责备都是归于那些自取灭亡的人。我承认保罗在前面用比较委婉的语气，但我们若说「预备遭毁灭」不是出于神隐秘的计划，这就不是前后一致的解释。保罗在前面的经文中已表示这同样的含意：神兴起法老（罗九17）；然后，「要叫谁刚硬就叫谁刚硬」（罗九18）。由此看来，叫人刚硬是出于神隐秘的计划。至少在这方面我完全同意奥古斯丁的教导：即，当神叫狼变为羊时，这是出于神大能的恩典征服他们刚硬的心；另一方面，神也不改变被遗弃的人，因祂拒绝在他们身上彰显这大能的恩典，虽然祂能够随己意这样做[ix]。

（第一个异议：拣选的教义使神被视为暴君，2–3）

*2.神的旨意是公义的准则**

[e]对于敬虔、自制和承认自己不过是人的人，我以上所解释的应当就够了。但因这些狂犬不止向神吠出一种毒气，所以我们要逐一的解答。

[b]愚昧人在多方面与神争辩，就如神负责在他们的指控下向他们解释。因此，首先他们问神为何在人尚未有任何激怒祂的恶行之前向人发怒呢？因为随意预定人灭亡是善变的暴君，而不是公正法官的判决。所以他们认为若神惟独出于自己的决定，在人的功劳之外预定人受永远的灭亡，人就有极好的理由与神争辩。如果敬虔的人开始这样想，他们至少能如此抵挡这思想：即在神的旨意上追根究底是极其邪恶的。因为神的旨意是（也应当是）万事的起因。因为若神的旨意本身有起因，这就表示有另一个先于祂的，而神的旨意也依靠之，但神不允许我们如此想象。因神的旨意是公义至高的准则，所以祂所预定的一切必定是公义的。因此，当人问神为何这样做，我们就要回答：因这是祂所预定的[ix]。但你若进一步的追究，神为何这样预定，你就在寻找比神的旨意更高的原则，然而这原则并不存在。人应当约束自己的轻率，不寻找不存在的，免得无法寻见真正存在的。这缰绳能有效的勒住任何想以敬虔的心默想神奥秘的人。神能在恶人大胆咒骂祂时，以祂的公义并在我们的帮助之外，充足的替自己辩护。祂将除掉他们一切的借口，定他们的罪以及判他们受灭亡。

[e]我们也不主张那「绝对权能」（absolute might）的幻想；我们应当深恶痛绝这亵渎的想法，我们不相信某种没有律法，随意行万事的神。因就如柏拉图（Plato）所说：被自己的私欲所击打的人需要律法；而神的旨意不但没有瑕疵，也是公义最高的准则，更是万律法中的律法[ix]。但我们否认神负责解释；我们也否认我们能靠自己的知

识作判决，因此，我们若超过神所给我们指定的范围，我们就应当默想诗篇的这话：「祢责备我的时候显为公义，判断我的时候显为清正」（诗五一4；cf. 五十6，Vg.）。

3.神公义地对待被遗弃的人

[e]神无须开口就能征服祂的仇敌。神的话语赏赐我们攻击祂仇敌的武器，免得他们以为自己能毫不受罚的嘲笑祂的圣名。因此，若有人这样问我们：「神为何在创立世界以前预定一些人受死，因他们既然未曾存在就不可能值得这样的判决？」[ix]我们当如此反问他们：神若根据自己圣洁公义的本性审判人，祂应当有怎样的判决呢？我们众人既因受罪恶的玷污，就必定在神面前是可憎恶的，并且这不是因神是残忍的暴君，而是祂公正的判决。然而若神所预定受灭亡的人根据自己的本性都伏在永死的审判之下，那么他们能抱怨神在哪方面对他们不公正呢？

请亚当所有的后裔在他们的造物主面前，为他们尚未存在前神出于自己永恒的护理预定他们遭永恒的灾难而辩护。当神叫他们在祂面前交帐时，他们能替自己说什么呢？他们若从一团污秽的泥里被取出来，难怪他们都应受灭亡！他们若出于神永恒的审判必定受灭亡，就不应当指控神不公正。因他们自己知道——不管他们承不承认，这是他们的本性所应得的。[e]他们故意和邪恶地掩饰自己受灭亡的起因，因他们不得不承认这起因在于他们自己，这是为了将责任推给神而逃脱审判。即使我千万次宣称他们的灭亡是神所预定的（而且这的确是真的），他们仍不能说自己是无罪的，因他们的良心不断提醒他们的罪。

（神的公义不受我们的判决，4–7）

4.神的预旨隐藏在祂的公义下

[b]他们接着反对：难道不是神预定他们犯罪而因这罪判他们受灭亡吗？而且若是这样，那当他们因自己的罪受灭亡时，他们只是在付亚当的堕落所带给他一切后裔悲惨的代价。并且这也是神所预定的。那么，神如此残忍欺哄自己的受造物不是不公正吗？[ix]我当然承认亚当一切的后裔处在这悲惨的光景是出于神的旨意。这也是我从一开始所说的[ix]，即我们到最后必须承认，一切都是出于神的旨意，并且祂的旨意向我们是隐藏的。但我们不能推论人这样责备神是神所应得的。我们反而要与保罗一同回答：「你这个人哪，你是谁，竟敢向神抢嘴呢？受造之物岂能对造他的说：『祢为什么这样造我呢？』窑匠难道没有权柄从一团泥里，拿一块做成贵重的器皿，又拿一块做成卑贱的器皿吗？」（罗九20－21）。

我们的仇敌会说我们这样不是正当地为神的公义辩护，而是企图掩饰真正的理由，就如那些无故行事之人所找的借口那样。他们也说难道我们不是说神以某种人无法抵抗的力量随意行事吗？其实并非如此。保罗在此给我们最有说服力的理由，即神自己的本性。因审判全地的主怎能容许人犯罪而毫不受罚呢（cf. 创十八25）？若施行审判属于神的本性，那么祂必定爱公义以及恨恶不公义。因此，保罗的这话并非在找逃避现实的借口，就如他以自己的辩论为耻。这话反而表示神公义的原则比人的准则和有限的知识所能测度的更高。保罗承认神的确有这样深奥的判断（罗十一33）。甚至人的思想若想测透这判断将被吞灭。然而保罗同时也教导我们，若将神的作为贬低到一旦我们不明白祂作为的理由，就立刻斥责祂，这是很大的罪恶。所罗门的这话是众所周知的，虽然很少人真正的了解：「创造万物的主照愚昧的人和罪人所应得的报应他们」（箴二六10，cf. Geneva Bible）。他在此诉说神的伟大。虽然神没有赏赐愚昧人和罪人祂的圣灵，但祂仍有审判他们的权柄。人之所以想要以自己藐小的思想彻底明白无限

的神，不过在表现他们可怕的疯狂！保罗称没有堕落的天使为蒙拣选（提前五21）；若他们的坚固是根据神的美意，那么其它天使的背叛也证明他们被弃绝。除了神在祂隐秘的计划中遗弃他们之外，没有另一个解释。

5.神不允许我们考查祂隐秘的预旨，而要我们以顺服的心赞叹之

[b]假设现在有亵渎神护理的摩尼教徒（Manichee）或赛雷提斯（Coelestius）[ix]在我面前，我要和保罗一同宣告：我们不应当寻找神护理的理由，因这护理伟大到远超过人的理解力（罗九19－23）。人若想限制神的力量，使祂无法成就超过人的思想所能测透的事，难道这不是极其荒谬吗？我同意奥古斯丁的这话：神创造了那些无疑祂预先知道将受灭亡的人。这是根据祂自己的旨意。但我们不被允许想要知道祂为何预定他们受灭亡，因这是我们不能明白的[ix]。并且我们在神的旨意上争辩是极为不妥当的，因我们一旦提到祂的旨意，就是在提到神公义至高的准则。为何以为公义本身有所不义呢？我们也应当效法保罗的榜样，当恶人责备神时，我们不要以塞住他们的口为耻：「你这个人啊，你是谁，竟敢向神强嘴呢？」（罗九20 p.）。你为何指控神，因祂拒绝将祂伟大的作为贬低到你愚昧的程度呢？就如一切人无法测度的事都是邪恶的！神已明确启示祂的判断是人无法测透的。你知道神称之为「深渊」（诗三六6）。同时你当思想既因自己的思想很有限，那怎能明白神一切的预旨？你若不理智地想测度这「深渊」，虽然你的理智也会告诉你，你将因此受灭亡，难道这对你有何益处吗？你为何不被惧怕约束，因为你明明知道约伯的历史和先知的书卷都宣告神测不透的智慧和可畏的权能，你心里若感到烦扰，不要以接受奥古斯丁的劝戒为耻：「你这一个人竟想从我这另一个也是人身上得到答案。其实，我们都当聆听这话：『你这个人哪，你是谁？』（罗九20）。无知之人的信心远比轻率之人的知来得好，你若寻找自己功劳将会寻见惩罚。『深哉』！(罗十一33)。彼得不认主；强盗相信主。『深哉』！ 你寻找理由吗？我反而在这深渊面前颤抖。你靠自己的理智吧；我宁愿赞叹。你争辩吧；我宁愿相信。我面对这深渊，并无法测透。保罗安静下来了，因他发现这是神的奥秘。他称神的判断『何其难测』。难道你想测度神的判断吗？他称神的踪迹『何其难寻』（罗十一33），你竟然以为自己能寻见吗？」[ix] [b]我们若继续讲对我们也毫无益处，因我们的解释不可能满足他们悖逆的心。神也不需要祂的圣灵所启示之外的另一个辩护。圣灵藉保罗的口向我们说话；我们在哪里停止与神一同说话，我们就在那里开始说错话。

6.第二个异议：拣选的教义否定人的罪和他的责任

[b]这些不敬虔之人也有另一个异议。这异议不是指控神，而是替罪人找借口。其实，我们若为神所定罪的人辩护，就是侮辱神。这些亵渎的舌头这样胡诌：神为何将祂所预定发生的事归为人所犯的罪呢？他们想做什么呢？难道他们想与神的预旨作战吗？然而，即使他们想这样做也不会成功，因这是不可能的。他们说神若因祂所预定发生在人身上的事审判人，这是不公义的。在此我不采用古时神学家们所常用的辩护：即，神的预知与人因自己的罪受审没有冲突；因神所预知的是人的罪，而不是祂自己的罪。这样的辩护不会阻止仇敌的争辩。他们反而会说：只要神愿意祂就能避免祂所预知的恶行发生；并且，神之所以没有这样做，就证明神预定这样的人，并预定他这样行事为人。而且，人若出于神的护理如此受造，并被预定处在这光景中，也被决定他之后一切的行为，那么神就不能责备人在祂自己的旨意之内所无法避免行的事[ix]。我们当如何答复这难题呢？首先，我们所有的人应该都同意所罗门所说的这话：「神为自己创造万物，就是恶人也为祸患的日子所造」（箴十六4，cf. Vg.）。看哪！既然万事的发生都在神手中，既然人得救或受灭亡的决定在祂的权能之下，因此，祂出于自己的美意和计划预定一些人出生为了受灭亡，并因他们的灭亡荣耀祂的圣名。若有人回答说：神并没有出于自己的护理预定人将来的结局，反而因祂预先知道人将犯的罪就创造他们处在这光景中，但这答案仍没有完全答复这些难题。古时的神学家们有时如此答复，却仍不能

肯定[ix]。而经院神学家们则以为这是无法反驳的答复[ix]。其实，我也承认神的预知并不决定祂受造物的行为，但不是所有的神学家都这样主张。有的说神的预知是万事的起因。然而我个人认为瓦拉（Valla）[e]虽然不是很懂神学，[b]却看得比这些神学家更清楚，因他证明他们的立场毫无根据。因为人的生命和死亡都是出于神的旨意，而不是出于神的预知[ix]。神若只预先知道人以后将发生的事，却不是以自己的预旨预定这些事，我们就能问这问题：祂的预知与这些事发生的必要性是否有关。但既因神预知未来的事完全是由于祂预定这些事的发生，那么他们有关预知的辩论就是枉然的，因为显然万事都出于神自己的决定。

7.神也预定人的堕落

[e]他们说圣经没有直接启示神预定亚当因自己的背叛而灭亡。就如圣经所说，那「随自己的意旨行事」（诗一一五3）的神可能以某种不确定的目的创造祂最高贵的受造物。他们说亚当有自由的选择好让他能决定自己的命运，并且神惟一的预定就是要照人所应得的对待祂。我们若接受他们这毫无根据的捏造，那么神的无所不能何在，因祂藉此照自己隐秘的计划掌管万物？然而不管他们承不承认，预定论彰显在亚当一切后裔的身上。因为罪从一人入了世界，使他一切的后裔与神的救恩隔绝，并不是自然发生的。他们为何在一人身上拒绝承认他们在众人身上不得不承认的事实呢？他们为何耗时费力的回避呢？圣经宣告因一人的过犯永死就临到众人身上（cf. 罗五12 ff.）。既然这不是自然发生的，显然是来自神奇妙的计划，那么这些所谓为神的公义争辩的好人，在小事上犹豫，却在大事上大胆地犯错，是完全荒谬的。

我要再问：亚当的堕落不可避免地牵涉到这么多人，包括婴儿，叫永死临到众人身上，难道不就是因这是神所喜悦的吗？他们喋喋不休的舌头，在这事上居然无话可说！我承认这是极其可畏的预旨[ix]。[b]但无人能否认在神创造人前，祂预先知道人将来的结局，并且祂知道是因这是祂藉自己的预旨所预定的。若有人在此反对神的预知是轻率和大胆的错误。难道人因天上的审判官知道一切将发生的事而指控祂，是合理的吗？因此，若有人仍有埋怨，他必须埋怨预定论。而且当我说神不但预先知道亚当的堕落，并他一切后裔因此沉沦，祂甚至照自己的美意预定这事时，人不应该视此为荒谬。既然神出于祂的智慧预先知道一切将发生的事，照样，祂出于自己的大能统治和掌管所有的一切。[e]奥古斯丁也巧妙的答复这难题：「我们全心全意承认我们所正确相信的，即万物的神和主宰，就是那甚好创造万物的那位神（cf. 创一31），预先知道邪恶将从这甚好的一切产生，也知道从邪恶当中再产生好，比不允许邪恶进入世界更在乎祂全能的良善……照样，预定天使和人的生命为了证明自由意志能做什么，并之后证明祂恩典的福分和祂公义的判决能做什么。」[ix]

（神不只允许也预定亚当的堕落和祂所遗弃的人，却仍保持自己的公义，8–11）

8.神的旨意和神的允许没有两样！

[b]我们的仇敌也试图区分神的旨意和祂的允许。他们这样做是要主张神允许恶人的灭亡而不是预定这事[ix]。但除非神预定这事，否则祂怎能「允许」呢？并且这是不可能发生的事——即人只因神的允许自取灭亡而不是因这是神所预定的；就如神不是早已决定祂创造的杰作将有怎样的结局！我也不犹豫同意奥古斯丁的这话：「神的旨意就是万事发生的必要性」[ix]，而且祂所预定的一切必将发生，就如祂所预先知道的事必将发生一样。所以，若伯拉纠主义者（Pelagian）、摩尼教徒、重洗派（Anabaptist）或伊比鸠鲁学派（Epicurean）的人（在这教义上我们必须面对这四个教派），为了替自己和其它恶人找借口，而说：根据预定论他们不得不相信他们现在所相信的[ix]，但这

也无法使他们反驳这教义。既然预定论是神施行公正的方式——虽是隐秘却是无可指摘的公正——因显然他们被预定有这样的信仰并非不公正，而他们被预定将受灭亡也一样显然是公正的。此外，他们的灭亡虽然依靠神的预定，但他们灭亡的起因同时也在乎他们自己。亚当堕落是因神视此为妥当；祂为何视为妥当则无人知道。但我们确定神视之为妥当，因祂知道祂能因此彰显祂荣耀的名。

当你听到神的荣耀时，你当同时想到祂的公正。因为配得称赞的一切必定也是公正的。因此，人堕落是根据神护理的预定，但人堕落同时也是他自己的罪。在第一章经文中，神宣告：「一切所造的都甚好」（创一31）。所以那诱惑人离弃自己的神的邪恶来自哪里呢？免得我们以为这邪恶来自神的创造，神在第一章经文中就向我们启示祂对一切受造物的喜爱。因此，人因自己邪恶的意图败坏了神赏赐他的纯洁本性；并因自己的堕落使他一切的后裔与他一同沉沦。所以，我们应当相信人受咒诅的起因是人自己败坏的本性——这也是我们确实知道的——而不要在神的预定中寻找某种向我们隐藏、根本测不透的起因。我们也不要以将自己的思想伏在神无限的智慧下为耻，好让我们能谦卑的接受祂众多的奥秘。因我们对神未曾向我们启示，或祂不允许我们知道的事无知，是有学问的无知[ix]，坚持想知道则是疯狂。

9.对第二个异议的反驳

[b]也许有人会说到目前为止我仍没有充分的证据能驳倒这邪恶的借口。但我必须承认，我也无法成功地使一切不敬虔之人吼叫和埋怨。但对我而言，我的证据足以除掉一切对这问题的抗议和借口。被遗弃之人深盼为自己的罪找借口说：根据神的预定自己犯罪是不得已的，但我们否认这是合理的理由，因他们所抱怨预定他们受灭亡之神的预旨是公正的——虽然我们不知道，但必定是公正的。由此可见，他们将受的一切惩罚都是出于神公义的审判。因此，因自己的沉沦指控神隐秘的计划，却同时轻看自己败坏的本性（沉沦真正的起因）是邪恶的。神为自己的创造之工作见证，为了拦阻他们因自己的沉沦指控祂。虽然出于神永恒的护理，遗弃之人受造是为了将来的沉沦，但这沉沦要完全责怪他自己，而不是责怪神，因他沉沦惟一的理由是他从神圣洁的创造中堕落到败坏不洁的邪恶中。

10.第三个异议：拣选的教义教导神偏待人

[b]神预定论的仇敌以第三个荒谬的异议侮辱预定论。我们主张神所悦纳为天国的后嗣，从永远的灭亡中得以释放之惟一的理由是神的旨意，而我们的仇敌却以此推论：神「偏待人」，虽然这是圣经多处所否认的。他们也接着说：若不是圣经的教导互相矛盾，就是神的拣选是根据人的功劳。首先，圣经宣告神不偏待人的含意与他们的含意不同，圣经所说的「人」不是那人本身，而是那些激发我们对人有恩惠、仁慈和尊荣，或刺激我们对人恨恶、藐视和羞辱的表征。这些是财富、权威、地位、职任、国籍、外貌，等等（cf. 申十17）；[c]以及穷困、贫乏、卑贱、污秽、恶意，等等。[b]因此，彼得和保罗都教导「神不偏待人」（徒十34；cf. 罗二11；加二6），因为神不是根据种族接受犹太人而拒绝希利尼人（加三28）[ix]。这样，当雅各布宣告神的审判不是根据人的财富（雅二5），也有相同的含意。保罗在另一处经文中也宣告神在审判人时，并不考虑那人是奴隶还是自由的（西三25；弗六9）。因此，我们若说神完全不在乎人的功劳，随己意拣选自己的儿女，同时弃绝其它人，并定他们的罪，也无人能抗议。

然而我们能更进一步的解释这教义。若有人问假如两个人在功劳上完全同等，那神在拣选中凭什么对他们作区分？我要反问他：「你认为蒙拣选之人本身有任何吸引神拣选的吗？」他们若承认没有可吸引神的事，而且他们必

须这样承认，他们就也要承认神的拣选不在乎那人，而是根据神自己的慈爱决定善待人。神之所以拣选一个人而拒绝另一个人完全不在乎人，乃惟独在乎祂的怜悯。而且神随时随意彰显这怜悯[ix]。另一处经文也记载：「蒙召的，有智慧的不多，有能力的不多，有尊贵的也不多」（林前一26），免得有人在神面前自夸。这完全证明神不偏待人！

11.神在预定中的怜悯和公义

[b]因此，有人错误和邪恶地指控神的审判有成见，因为神不都对所有的人采取同样的态度。他们说若万人都有罪，神就应当审判万人；若万人无罪，神就不应当审判任何人。但他们这说法若不是禁止神怜悯人，就是表示当神怜悯人时，祂必须完全弃绝自己的公义。那么他们在要求什么呢？若万人都有罪，万人都当受同样的惩罚。我们承认万人都有罪，却教导神仍怜悯一些人。他们说若要怜悯人就当怜悯万人。但我们回答：神在审判人中彰显自己的公义是妥当的。他们之所以不接受这说法，不就表示他们若非想夺去神施怜悯的权柄，就是要求神在公义之外怜悯人吗？

奥古斯丁的这话与我们的教导完全一致：「既然在首先的人身上全人类都落在神的咒诅之下……神所拣选作贵重器皿的人不是自义的器皿……而是神所怜悯的器皿，然而神也造其它人作卑贱的器皿（cf. 罗九21），这不但不是不公义，反而是公义的。」[ix] 因为神所咒诅的人得他们所完全应得的审判，然而神所呼召的人却蒙他们所完全不应得的恩典，这样，神完全显为公义。就如借钱给别人的人有权利不收任何一个债务人欠他的钱，同样，也有权利要求其它债务人还债。「神也能随意施恩给祂所喜悦的人……因祂是怜悯的神，也能决定不施恩给万人，因祂是公正法官。神借着赐给一些人他们所不应得的怜悯……彰显自己白白的恩典……。神没有施恩给万人，就显明众人所应得的审判。」[ix] [e]当保罗说：「神将众人都圈在不顺服之中，特意要怜恤众人」（罗十一32；加三22）时，同时他也能接着说：神不欠任何人的债，因没有人「先给了他，使他后来偿还」（罗十一35 p.）。

（传讲预定论并无害，反而有益，12–14）

12.第四个异议：拣选的教义熄灭一切想过正直生活的热忱

[b]为了推翻预定论我们的仇敌也接着说：若预定论是真的，那为了行善所需的谨慎和热忱都将熄灭。他们说：人若听到神出于祂永恒、不改变的预旨预定人得生命或受灭亡，他们必定立刻推论自己怎样行事为人都无关紧要，因为自己的努力也无法拦阻或改变神的预定。如此，人将不顾一切的放纵自己，随从自己的私欲[ix]。显然他们这样说不完全是错的，因为的确有许多猪狗污秽地亵渎预定论，并以这借口完全不理会一切的劝诫和指责。神知道祂从前一次决定在我们身上将做的一切：祂若预定我们蒙救恩，祂会照自己的时间成就这事；他若预定我们受灭亡，即使我们抵挡这事工都是徒然的[ix]。

然而圣经要求我们以敬畏和敬虔的心相信这奥秘。圣经训练敬虔之人有截然不同的态度，并有效地反驳这些恶人疯狂的推论。因圣经教导我们，预定论并不是要激励我们大胆地以不敬虔的轻率想知道神测不透的奥秘，它反而要我们自卑，并因此在神的审判前战兢和看重祂的怜悯。 这是信徒的目标。但保罗叫这些发出咕噜咕噜声的猪安静。他们说预定论会使人继续刚硬的犯罪；因为他们若是神的选民，他们的罪也不会拦阻他们至终得生命。然而保罗教导神拣选我们的目的是：使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵（弗一4）。既然拣选的目的是要我们成为圣洁，这教义应当激励和刺激我们迫不及待的顾念这事，而不是成为我们无所事事的借口。这两件事大不相同：因拣选使人得救而停止行善；因拣选使人得救而朝热心行善的目标迈进！我们当离弃仇敌亵渎的推论，因他们邪恶地颠倒拣

选的顺序[ix]。

他们说神所预定受灭亡的人，若以无罪、正直的生活想在神面前蒙悦纳（cf. 提后二15）都是徒然的，这是更大的亵渎。他们这样说明显是无耻的谎言。因为过正直生活的努力惟独来自神的拣选。因为神一切所遗弃的人，既然是神创造作为卑贱的器皿（cf. 罗九21）——不管怎样都会不断地犯罪激怒神，证明神的审判已预备临到他们身上。

13.第五个异议：拣选的教义使一切的劝勉落空

[e]又有人恶劣无耻地强解这教义，就如神的拣选与过敬虔生活的劝勉有冲突[ix]。奥古斯丁曾经因这谬论受到很大的侮辱。然而他写的书《论斥责与恩典》（*On Rebuke and Grace*）除掉了这侮辱[ix]。这本书的教导会满足一切敬虔和愿接受教导的人。我现在要强调几件事情，深盼这些会满足正直和不好争议之人。我们在上面说过，保罗坦然和公开地教导神白白拣选的教义[ix]。难道他的劝勉和告诫因此是冷酷的吗？但愿这些善良狂热份子将自己的热心与保罗的互相比较：他们的热心与保罗的比起来就像冰块。并且保罗以下的话完全澄清这误会。他说：「神召我们，本不是要我们沾染污秽」（帖前四7），而是「要我们各人晓得怎样用圣洁、尊贵守着自己的身体」（帖前四4）；他说：「我们原是祂的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的」（弗二10，cf. Vg.）。

综上所述，对保罗的教导稍微熟悉的人都知道，保罗很奇妙的证明神的拣选和劝诫完全一致，而不是他们所说的互相矛盾。基督吩咐我们相信祂。然而当祂告诉我们：「若不是蒙我父的恩赐，没有人能到我这里来」（约六65）时，祂的这话是真的也与祂的吩咐完全没有冲突。因此，我们要继续讲道使人获得信心，并使他们不断地获益在真道上坚忍到底。我们也不可停止传扬预定论，免得顺服神的人误以为自己有所可夸的，反而要他们将一切的荣耀都归给神。基督有极好的理由说：「有耳可听的，就应当听」（太十三9）。这样，当我们向那些有耳可听的人讲道和劝勉时，他们会甘心乐意地顺服神，然而那些没有可听之耳的人这预言在他们身上得应验：「他们听是要听见，却不明白」（赛六9）。然而奥古斯丁说：「为何这些人有耳可听，但其它人却没有呢？『谁知道主的心？』（罗十一34）。难道因自己不明白神所向我们隐藏的，就要否定神已向我们启示的吗？」我之所以引用奥古斯丁的话，是因为深盼他所说的话比我的有更大的权威。他接着说：「若有人一听到神的拣选就为自己的懒惰所胜，停止迈向真理而开始完全放纵自己的私欲，难道这就能证明一切关于神预知的教导是错误的吗？他们说：神若预先知道他们将成为善良的人，难道他们不会成为善良，不管他们现在有多厉害的犯罪吗？并且，神若预先知道他们将是恶人，难道他们将来不会成为恶人，不管他们现在看来有多善良吗？」根据这样的推论，「难道我们应当否认或不传关于神预知的真理——特别是我们若不传也会导致其它的谬论？」他说：「不传真理的借口是一回事，传真理的必要性则是另一回事。若要究察人一切不传真理的借口，这是耗时费力的；其中一个是：当我们希望明白真理之人更明白真理时，反而绊倒那些不明白真理的人。然而，若我们因传真理绊倒那些不能领受真理的人，或因拒绝传真理绊倒那能领受真理的人，你说我们应当怎样行呢？难道我们不就是应当传真理，好让那能领受真理的人领受这真理，而不是拒绝传真理，使这两种人都无法领受真理，甚至绊倒领受真理的人？因他若听到真理并领受之，就能帮助更多的人明白真理。……难道我们应当不愿意传圣经的见证因我们害怕若这样将得罪那不能领受真理的人；但我们居然不怕因自己闭口不言，那能领受真理的人会相信非真理吗？」最后，他更简要清楚的说：「因此，若使徒和在他们之后在教会里的教师如此行——即，以敬畏的心传扬神永恒的拣选，以及坚持信徒过敬虔的生活——那为何我们这

时代的人虽同样负责人传真理，却认为应当这样说：『即使圣经对预定论的教导是对的，然而我们不应当公开传讲这教义』？显然我们应当传这教义好叫有耳可听的人可以听见（可四9；太十一15；路八8）。然而，难道有耳可听的人不就是从那应许给人听真理之耳的那位所领受的吗？」的确，不领受真理的人可以拒绝，但那领受真理的人可以接受这真理而得生命。就如我们应当传敬虔之道……叫人正当的敬拜神……照样，我们也当传预定论……叫有耳可听神恩典的人不将荣耀归给自己，乃归给神。」[ix]

14.奥古斯丁是我们正当传预定论的好榜样

[e]然而那敬虔的奥古斯丁，既因有造就信徒与众不同的热心，尽量调整他传真理的方式免得他传的方式得罪人。他这样做提醒我们，我们不但应当传真理，同时也应当有传真理正当的方式。若有人这样讲道：「你若不信，你不相信的理由是因神预定你将受灭亡，」他这样传不但支持人的懒惰，同时也引诱人犯罪，他若接着说「现在拒绝听道的人之所以不相信是因他们的罪已经定了」这不是讲道而是咒诅人。奥古斯丁因此正当的吩咐这样的人，不可继续在教会里讲道，因他们是愚昧的教师，或邪恶、攻击人的先知[ix]。奥古斯丁在别处正确的教导：「斥责只在一方面成为人的帮助，就是当那在斥责之外帮助人的神可怜和扶助他。但为何一个人获益，然而另一个人却得不到益处？我们千万不要说，这是你的决定，而不是窑匠所决定的！」他之后说：「但当人们借着指责走上或回到神公义的道路上，难道不就是那叫人生长的神将恩运行在他们心里吗——不管是谁栽种或浇灌（林前三6－8）——而且当神决定拯救他时，没有任何人的自由选择能抵挡？因此我们不可怀疑神的旨意——就是那位『在天上在地下都随自己的意旨而行』的人（诗一三五6 p.），并且决定一切将发生的事（赛四五11）——是人的意志所能抵挡的，以至于拦阻他随己意行事，因祂甚至以人的意志随意行事。」此外：当神叫人归向自己时。「难道他以铁链捆绑人吗？祂反而在里面运行；祂掌管人心；祂感动人心；神甚至以祂自己所运行在他们心里的意志吸引他们。」同时我们也不应当省略他接下来所说的话：「我们既然不晓得谁是神的选民或谁不是，我们应该希望所有的人得救。这样看来，我们希望叫自己一切所遇见的人，在神所赏赐我们的平安里有份。然而我们的平安只会临到那些当得平安的人身上（路十6；cf. 太十13）。因此，就我而论……我们应当以好意和严厉的斥责责备万人，免得他们自取灭亡或在其它的人的沉沦上有参与。但惟有神才能叫那斥责在祂所预知和预定的人身上有效[ix]。」

[ix]路德宗的观点在此昭然若揭。在 The (later) Epitome of the Formula of Concord XI 里，论及预定和拣选，第 3、第 4 点说上帝的预知遍及于全世界所有的人，但拣选只达到敬虔的人（*Concordia Triglotta,* pp. 832 f.） 参阅墨兰顿，*Loci theologici* (1543) (参阅 Melanchthon XXI. 915 f.).

[ix] II. 4. 4.

[ix] 奥古斯丁，*Against Julian* V. 3. 13 (MPL 44. 790 f; tr. FC 35. 254 f.).

[ix] 奥古斯丁，*On the Predestination of the Saints* 2. 4 (MPL 44. 962; tr. NPNF V.499); Sermons 26. 5.5 (MPL 38. 173).

[ix] So frequently 奥古斯丁; e.g., *On Genesis, Against the Manichees* I. 2. 4 (MPL 34. 175).

[ix] 参阅 *Calumniae nebulonis cuiusdam de occulta providential Dei*，回复 art. I (CR IX. 288 f.; tr. H. Cole, *Calvin' s Calvinism* [1856], pp. 266 f.).「关于一些神学家对于上帝绝对的或独裁的意志观点，我不仅要驳斥，更深恶痛绝这种对上帝的认识，因为那样就把上帝的公义从祂的统治权分开了」在此加尔文驳斥了一种人常加在他身上的看法，这点在第四段中会继续讨论。见 F. Wendel 引用唯名论神学家的 *potentia absoluta* 的

讨论，在当中他同时也提出唯名论神学家的误解之处（Wendel, *Calvin,* pp. 92ff.）. 参阅 Doumergue, *Jean Calvin* IV. 120 f.

[ix] 奥古斯丁, *Unfinished Treatise Against Julian* I. 48; II. 8 (MPL 45 1069 f., 1145).

[ix] 参阅 Erasmus, *De libero arbitrio*, ed. Von Walter, p. 80.

[ix] 上面第二段。

[ix]文中以 "*Coelestinus*" 取代 "*Coelestius*"（此处加尔文误植为 "*Caelestinus*"）。参阅 I. 13. 1, note 3; III. 17. 15, note 18, and sec. 8, below.

[ix] 奥古斯丁, *Letters* 186. 7. 23 (MPL 33. 824; tr. FC 30. 207).

[ix] 奥古斯丁, *Sermons* 27. 3. 4; 6.6; 7.7 (MPL 38. 179-182).

[ix] Erasmus, *op. cit.*, p. 48.

[ix] 参阅 III. 22. 8, note 15.

[ix] 伦巴都, *Sentences* I. 40. 4; I. 38. 4 (MPL 192. 632. 628).

[ix] 加尔文 毫不迟疑地同意路德的意见，认为 Lorenzo Valla (d. 1457) 是支持预定论的盟友。Erasmus 在他的著作 *De libero arbitrio* 中也承认，并加上加尔文的回应说，「Valla 对有那些有份量的神学家不具影向力」(*op. cit.,* ed. Von Walter, p.13)。路德 在这个主题上将 Valla 和 Wycliffe 相提并论（*Werke* WA XVIII. 640)。Valla 的著作 *Dialogue on Free Will* (*De libero arbitrio*) 由 M. Anfossi 所编辑，经 C. Trinkhaus 翻译加上有用的简介，收录于 E. Cassirer, P. O. Kristeller, and J. H. Randall, *The Renaissance Philosophy of Man*, pp. 147-182. See esp. pp. 174-178。Valla 的 *Dialogue* 1518 年于 Basel 发行初版。

[ix] *"Decretum quidem horribile, fateor."* VG: *"Je confesse que ce décret nous doit épouvanter."* 参阅 *"horribilis Dei maiestas,"* III. 20. 17. 加尔文虽然对此感到肃然起敬，但是却坚定地表示上帝是遗弃者的原因。在他的论文 *On the Eternal Predestination of God* 中有谈论（参阅 CR VIII. 316 ff.; tr. H. Cole, *Calvin's Calvinism*, pp. 128 ff.)

[ix] 奥古斯丁, *On Rebuke and Grace* 10. 27 (MPL 44. 932; tr. NPNF V. 482 f.). 加尔文 重申亚当最初有自由意志（参阅 I. 15. 8)，但同时强调亚当的堕落是出于上帝的意志，于是我们看见人意志的薄弱和恩典与审判的能力。参阅 Cadier, *Institution* III. 427, note 2.

[ix] Erasmus, *De libero arbitrio*, ed. Von Walter, p. 53.

[ix] 奥古斯丁, *On Genesis in the Literal Sense* VI. 15. 26 (MPL 34. 350).

[ix] 参阅 II. 3. 5; II. V. 1, 2.

[ix] 参阅 III. 21. 2, note 8.

[ix] 参阅 III. 17. 4.

[ix] 奥古斯丁, *Against Two Letters of the Pelagians* II. 7. 13-16 (MPL 44. 579-583; tr. NPNF V. 397-399).

[ix] 奥古斯丁, *Letters* 186.7.22;6.18 (MPL 33.824, 823; tr. FC 30.206;204).

[ix] Pseudo-奥古斯丁, *On Predestination and Grace* 3. 3 (MPL 45. 1667 f.); 奥古斯丁, *On the Gift of Perseverance* 12. 28 (MPL 45. 1009; tr. NPNF V. 536).

[ix] Erasmus, *De libero arbitrio*, p. 10; J. Faber, *De absoluta necessitale* 17 (*Opuscula quaedam* [Leipzig, 1537], fo. E 4[a]).

[ix] 参阅他对 Quintinist 的描述：*Contre la secte phantastique des Libertins* (CR VII. 247).

[ix] 参阅 III. 22. 2-3.

[ix] 参阅 II. V.4-5; *Congrégation sur l'élection éternelle de Dieu* (CR VIII. 107); *Calumniae nebulonis cuiusdam de occulta providential Dei* (1558), 11th charge (CR IX. 275-281; tr. H. Cole, *Calvin's Calvinism*, pp. 323-328).

[ix] 奥古斯丁，*On Rebuke and Grace* (MPL 44.915-946; tr. NPNF V. 472-491).

[ix] II. 22. 1-6.

[ix] 奥古斯丁，*On the Gift of Perseverance* 14. 37; 15. 38; 16. 40 (MPL 45. 1016-1018; tr. NPNF V. 540 ff.).

[ix] 奥古斯丁，*op. cit.*，20. 51; 22. 61 (MPL 45. 1025, 1030; tr. NPNF V. 546 f.，550).

[ix] 奥古斯丁，*On Rebuke and Grace* 5. 8; 14. 43, 45; 15. 46; 16. 49 (MPL 44-920, 942-946; tr. NPNF V. 474. 489 ff.). 参阅 Introduction X, note 59.

[e]第二十四章

神的呼召证明祂的拣选；并且恶人应得神所预定他们公正的灭亡

（神有效的呼召祂的选民，并将他们聚集在基督的交通里，1–5）

1.神的呼召根据祂的拣选并因此完全是祂恩典的事工

[b]然而为了更清楚的解释，我们不但要解释神对选民的呼召，也要解释祂弄瞎恶人的心眼以及刚硬他们的心。

[c]我已经稍微讨论过前者[ix]，是在我反驳那些误以为既然福音是传给所有的人，所以神的应许就含括所有的人时。[b]神藉呼召证明祂的拣选这大奥秘。「因为祂预先所知道的人就预先定下效法祂儿子的模样」（罗八29）。「预先所定下的人又召他们来，所召来的人又称他们为义」（罗八30）之后又叫他们得荣耀。虽然在神拣选自己的选民时，同时也赏赐他们儿子的名分，但在他们尚未蒙召前他们仍未主观地获得这大福分；然而一旦他们蒙召就立刻开始享有拣选的福分。因这缘故，保罗将他们所领受的圣灵称为「子的灵」（罗八15）以及「印记」和「得基业的凭据」（弗一13－14；cf. 林后一22，五5）。因圣灵借着自己的见证设立并在信徒心里印记他们将得蒙儿子名分的确据。

[e]虽然传福音是源自于神的拣选，但既然福音同样也传给恶人，就证明传福音的对象不都是神的选民。然而神的确藉福音有效地教导祂的选民使他们有信心。以上我们曾以同样的意义引用基督自己的话[ix]：「惟独从神来的，他看见过父」（约六46 p.）。以及：「祢从世上赐给我的人，我已将祢的名显明与他们」（约十七6）。保罗在另一处经文中说：「若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的」（约六44）。奥古斯丁（Augustine）很有智慧的解释这经文：「既然神的真道告诉我们『凡学习的就到我这里来』（约六45），那么不来的人显然没有学习父的教训……。但我们不能因此推论能够来的人是在神的预定和有效的运行之外来的。然而，一切学习父教训的人不但能够来，也必定来；而且他们也都有听父教训的优势，意志受感动，行为被改变」[ix]。他在别处更为清楚的解释：「『凡听见父之教训又学习的，就到我这里来（约六45）』是什么意思呢？就是，没有一位听见父并学习祂教训的

人不来就基督，那既然每一位听见父之教训又学习的人都来就基督，显然每一个不来就基督的人就是没有听见或学习父的教训；因他若听见和学习，就必定来……。父使人听见并教训人来就子，这教训与属肉体的知识截然不同。」他接着说：「神所隐秘赏赐人的恩典是刚硬的心所无法领受的。神赏赐这恩典的目的是要先除掉人的石心。因此当人从心里听见父的声音……父就除掉他的石心并赐给他肉心（结十一19；三六26）……。祂藉此使他们成为祂所应许的儿女以及蒙怜悯的器皿，就是祂早已预备得荣耀的人（结十三）。神不教训所有的人使他们来就基督，因为神是出于祂的怜悯教训人，而祂拒绝教训是出于祂的审判。因「祂要怜悯谁就怜悯谁，要叫谁刚硬就叫谁刚硬（罗九18；十四）。」[ix]

[b]因此神称祂所拣选的人称为祂的儿女，称自己为他们的父。神也借着呼召接受他们到祂的家庭使他们与祂联合，叫他们合而为一。当圣经同时教导神的呼召和祂的拣选时，就充分证明这呼召完全是出于神白白的怜悯。我们若问祂呼召谁，并为何呼召他们，神的回答是：祂所拣选的人。此外，当我们思想神的拣选时，圣经一致的教导是这完全是出于神的怜悯。如此，保罗的这话就很有意义：「这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神」（罗九16）。这也不像一般人所认为的那样，即一方面在乎神的恩典，另一方面则在乎人的定意和奔跑。他们这样解释：除非神的恩典帮助人的意愿和努力，否则一切将会落空；但即使神出于祂的祝福帮助人，人对蒙救恩也是有所参与。

我宁愿用奥古斯丁的话驳倒他们，而非用我自己的。若保罗的意思只是除非发怜悯的主与人同在，否则他奔跑或定意是徒然的，那我们也可以反过来说：「除非人的定意和奔跑与神同在，否则神发怜悯是徒然的。但如果这种说法显然是亵渎神，我们就不应当怀疑使徒将一切的荣耀都归给神的怜悯，并教导人的意愿或努力对救恩没有任何参与。」[ix]这敬虔的人如此解释。他们却狡猾的说：除非人的努力和意志对救恩有参与，否则保罗就不会这样说。保罗在此并没有教导人对救恩的意愿如何，而是当他发现某些人在教导人的努力对救恩有参与时，他就在这经文的前半部份斥责他们的谬论，在后半部份则将救恩一切的荣耀都归在神的怜悯之下。况且旧约的先知不就是不断地教导神白白的呼召人吗？

2.神呼召人的方式清楚证明完全是出于祂的恩典

[b]此外，呼召的性质和方式也清楚证明这事实，因为呼召不但包括传讲真道，也包括圣灵的光照。先知教导我们神向什么样的人传扬祂的话语：「素来没有访问我的，现在求问我；没有寻找我的，我叫他们遇见；没有称为我名下的，我对他们说：我在这里！我在这里！」（赛六五1）。神为了避免犹太人误会这慈爱只是指对外邦人的呼召，就提醒他们当祂喜悦施恩给他们的父亚伯拉罕时，亚伯拉罕是在怎样的光景之下：他当时与其它所有的族人都落在拜偶像的光景中（cf. 书二四2－3）。当神开始以祂话语的亮光光照不配的人时，就充分证明神白白的慈爱。[e]神藉祂话语的传扬彰显祂无限的慈爱，但这并不表示神有意拯救所有的人；反而是祂决定藉传扬真道更严厉地审判被遗弃的人，因他们拒绝神爱的见证。并且，神不提供他们圣灵有效的呼召，也是要彰显祂自己的荣耀。因此这内在的呼召是无可质疑之救恩的凭据。这也是约翰在这经文中的教导：「我们所以知道神住在我们里面是因祂所赐给我们的圣灵」（约壹三24；cf. 四13）。然而为了避免人的肉体夸口说：当神呼召并白白地将自己提供他们时，他们至少对神有所反应，神宣告说他们没有可听的耳或可见的眼，除非神赐给他们。并且，祂不是根据人感恩的心乃是根据祂的拣选所赏赐的。路加福音记载了这真理极好的例子。保罗和巴拿巴毫无分辨地向犹太人和外邦人传讲真道。

虽然他们都领受了同样的真道，然而圣经记载：「凡预定得永生的人都信了」（徒十三48）。我们怎能否认神的呼召是白白的，因为这呼召完全出于神的拣选。

3.信心来自神的拣选，而不是拣选根据信心

e(b)我们在此当谨慎免得犯两种错误：有人以为人与神同工，他们说人的接受使神的拣选发生功效。对他们而言神的计划不如人的意志。就如圣经教导神只是赏赐我们相信的能力，而不是赏赐我们信心本身！至于其它一些人，虽然没有这么严重地削弱圣灵的恩典，却教导拣选根据信心，就如神的拣选在信心之外是不确定和无效的。的确，信心肯定神的拣选是显而易见的；我们以上已教导过，神隐秘的计划藉信心被彰显出来，b但我们当留意这说法的意思是：信心表明神从前向人隐藏的计划——就如信心是这计划的印记。但我们若说拣选在人接受福音之后才发挥功效，并说拣选根据信心，这是错误的[ix]。e信心的确应当叫我们确信神的拣选；因我们若想测透神永恒的预定，这深渊将吞没我们。但当神向我们彰显祂对我们的预定时，我们必须慎思，免得我们将结果高举为起因。圣经既然教导神只光照祂所拣选的人，难道我们要荒谬和忘恩负义地拒绝将一切的荣耀归给神的拣选吗？同时，我也不否认对救恩的确据主要是根据神的道，并且这确据应当使我们称神为我们的父。因为有人为了确定神对他的计划，虽然这计划离我们甚近，就在我们口中，在心里（申三十14），却仍邪恶地四处寻找这计划的证据。因此，我们必须靠信心勒住这任意妄为的倾向，好让神借着祂外在真道的传扬向我们丰盛地见证祂隐秘的恩典，只要我们谨慎，免得我们将泉源所应得的荣耀归给盛这泉源之水的器皿。

4.获得拣选的确据之正确和错误的方法

b因此，既然说神的拣选根据人对福音的信心是错误的，因为这信心只是让我们相信神对我们的拣选，所以在寻求自己被拣选的确据时，最正确的方法就是找出那些证明拣选的证据。撒但对使信徒丧胆之最难以抵挡和危险的诱惑就是叫他们怀疑自己的拣选而内心不安，并刺激他们以邪恶的私欲在正当的途径之外寻求确据。我所说的「在正当的途径之外」就是指人妄想测透神无限的智慧，甚至想测透永恒，妄想知道神在祂的宝座上从永远对他的预定如何。这样做就会落入无底的漩涡并被吞灭，也使自己掉入许多无法自拔的陷阱中；如此将自己埋藏在深渊里。因为神以可怕的沉沦惩罚人因自己愚昧的心企图靠己力测透神至高的智慧，人是罪有应得的。这诱惑之所以难以抵挡也是因为这是所有的人最容易屈服的诱惑。

很少人不会如是想：我的救恩难道不就是来自神的拣选吗？那么，神在哪向我启示我是祂所拣选的呢？人一旦如是想，若不是不断地被这思想折磨就是被这思想淹没。这经验最充分证明这样的人对预定论有多可悲的想象[ix]，因为没有比淹没和搅扰良心在神面前平安的谬论更有害。因此，我们若怕遭遇船难就必须尽力避免碰触这礁石，因为从来没有人船只碰触这礁石而不灭亡的。虽然我们将讨论预定论比喻成危险的大海，然而在海上航行时，我们仍有平安——甚至享受——除非我们想故意伤害自己。因为那些为了更确信自己的拣选，企图在神话语之外鉴察祂永恒的计划而至终陷入那致命深渊的人，相反，那些在圣经的教导下正确鉴察自己是否被拣选的人，却获得那从神而来说不出来的安慰。因此，我们就当如此鉴察：以神呼召作为起始和结束。

e但这却不会拦阻信徒感觉到自己天天从神手中所领受的祝福是来自神对他隐秘的收养，就如以赛亚书中所说：「祢以忠信诚实行过奇妙的事，成就祢古时所定的」（赛二五1，cf. Vg.）。b因为神喜悦藉这样的祝福使我们知道

祂所允许我们晓得关于祂对我们的计划。然而为了避免这见证仍不足以说服我们，我们就当思想神对信徒的祝福赏赐信徒何等大的确据。[e]伯尔拿（Bernard）对此的教导值得我们思想。在他讨论过神所遗弃的人之后，他说：「神的预旨是没有后悔的；祂定意将平安赏赐一切敬畏祂的人，赦免他们的罪，并因他们的善行奖赏他们，藉祂奇妙的怜恤，不但好事，甚至一切的坏事都互相效力，叫他们得益处……。『谁能控告神所拣选的人呢？』（罗八33）。神与我同在，我就有一切所需要的义，因我惟独得罪的是祂。祂决定不归给我的一切罪，祂算是我从来没有犯过的。」他接着说：「这的确是安息之处，我甚至称之为与神交通之处！在这里我仰望的神并不是发怒的神，或因我的祈求被搅扰的神。我在此反而经历神善良、纯全、可喜悦的旨意！这样的异象没有使我感到害怕，反而安慰我；并不刺激我有急燥的好奇心，反而除掉之；祂也没有叫我感到贫乏，反而安慰我的心。这是真正的安息。赐平安的神使万事都平静，并且看见神自己的安息成为我们的安息。」[ix]

5.我们惟有借着基督才能明白拣选

[b]我们若寻求神父亲般的慈爱，就当仰望基督，因神的灵惟独降在基督身上（cf. 太三17）。我们若寻求救恩、生命，以及天国的永生，我们就不能投靠另一位，因惟有基督才是生命的源头，救恩的根基，以及天国的后嗣。难道拣选的目的不就是我们的天父收养我们好使我们因祂的恩惠获得救恩和永生吗？不管你从什么角度思考，这就是神拣选的范围。因此，圣经记载神所收养为祂儿女的人，不是因自己的缘故蒙拣选，而是在基督里蒙拣选（弗一 4）；因神惟有在基督里才能爱他们，并且除非他们从永远在基督里有份，神就不能以天国的产业尊荣他们。但神若在基督里拣选了我们，我们就不可能在自己身上获得对拣选的确据；甚至也不能在父神里面获得确据，若我们视神与基督是隔绝的。因此，基督是那惟独能使我们毫不自欺看见自己是否蒙拣选的明镜。因父神从永远预定成为自己子民的人被稼接在基督身上，好让神将基督一切的肢体视为自己的儿女，我们若与基督有交通，就有充分的证据证明自己的名字写在生命册上（cf. 启二一27） 。

当基督借着传福音向我们见证父神将祂和祂一切的福分赐给我们时（罗八32），祂就使我们确信我们与祂有交通。[e]圣经说我们披戴基督（罗十三14），连于元首基督（弗四15），好让我们能因基督活着就与祂一同活。圣经多处记载这教义：神不爱惜自己的儿子（cf. 罗八32；约三15）、「叫一切信祂的人不至灭亡」（约三16）。反而一切信他的人「已经出死入生了」（约五24）。基督在这意义上称自己为「生命的粮」（约六35）；人若吃这粮，就必永远不死（约六51，58）。[b]基督亲自向我们见证天父将称一切以信心接受祂的人为自己的儿女。我们若寻求比称为神的儿女和后嗣更高的地位，就必须寻找比基督更伟大的一位。然而若成为神的儿女和后嗣是我们终极的目标，那么我们若在基督之外寻找我们已经在他里面获得并惟有基督才能赐给我们的一切，则没有比这更疯狂的。此外，既然基督是父神永恒的智慧，祂不改变的真理，祂永远可靠的谋略，我们就不应当怀疑基督告诉我们的与我们所寻求父神的旨意有任何的差别。基督亲自向我们启示神从永远到永远的旨意。我们也应当在祷告中运用这教义。因为，虽然我们对自己被拣选的确据激励我们求告神，但我们若在祷告时这样向神祈求：「主啊，我若是祢所拣选的人，求主垂听」，这是非常不理智的。因神喜悦我们满足于祂所给我们的应许，祂也不要我们在祂的应许之外寻找祂是否垂听我们祷告的确据。这智慧将救我们脱离许多的陷阱，只要我们晓得怎样正确的运用神所给我们的启示；然而我们不可随意在祂的应许之外寻找我们是否被拣选的确据。

（在基督的保护之下，神的选民必定坚忍到底：对似乎与这教义反对之经文的解释，6–11）

6.基督使属祂的人确信自己的拣选是永恒、不改变的

[b]就如我们以上所说，拣选与呼召之所以密不可分，也是神赐给我们确据的另一种方式。圣经记载基督一切所光照认识祂以及接到祂教会里的人，同时也蒙祂的关怀和保守。并且基督一切所接纳的人都是父神所交付祂，好保守他们到永永远远。我们希望有怎样的确据呢？基督宣告祂自己将保护一切父神所喜悦拯救的人（cf. 约六37，39；十七6，12）。因此，我们若想知道神是否在保守我们的救恩，我们就应当思考神是否将我们交托给基督，因神设立基督作祂一切百姓惟一的救主。我们若仍怀疑自己是否被基督接到祂的关怀和保护中，那么当基督甘愿提供自己作我们的牧者，并宣告一切听祂声音的人都是属祂的羊时（约十3），就能除掉我们一切的疑惑。我们应当接受神甘心乐意提供我们的基督，因基督自己也亲自主动地来寻找我们。如此，基督将认我们为祂羊群中的羊，并保护我们。

然而，我们有时也开始担心自己未来的光景，因虽然保罗教导那些从前蒙拣选的人，也蒙主呼召 （罗八30），但基督也启示：「被召的人多，选上的人少」（太二二14）。事实上，连保罗自己都劝我们不要过于确信，他说：「自己以为站得稳的，需要谨慎，免得跌倒」（林前十12）。以及：神把你接上吗？「你不可自高，反要惧怕 」（罗十一20）。因神能够把你砍下来，好接上别人（cf. 罗十一21－23）。最后，这经验也教导我们：除非坚忍[ix]随着呼召和信心，否则一切都是徒然的；而且并不是每一个人都会坚忍到底。然而，基督已救我们脱离这样的担扰，因祂所赐给我们的这些应许包括我们的未来：「凡父所赐给我的人必到我这里来；到我这里来的，我总不丢弃他」（约六37）。同样：「差我来者的意思就是：祂所赐给我的，叫我一个也不失落，在末日却叫他复活」（约六39，cf. Vg.）。以及：「我的羊听我的声音……他们也跟着我。我又赐给他们永生；他们永不灭亡，谁也不能从我手里把他们夺去。我父把羊赐给我，祂比万有都大，谁也不能从我父手里把他们夺去」（约十27－29 p.）。[e]那么当基督宣告：「凡栽种的物，若不是我天父栽种的，必要拔出来」（太十五13）时，也暗示一切被栽种在神里面的都不会被拔出来，这与约翰的这话完全一致：「若是属我们的，就必仍旧与我们同在」（约壹二19 p.）。这就是为何保罗极为奇妙的教导我们这确据胜过生和死，现在的事和将来的事（罗八38）；这样的夸口是完全根据神所赐给我们坚忍的恩赐。无疑，保罗在此将这真理运用在一切选民身上。保罗的另一处经文也有同样的教导：「那在你们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子」（腓一6）。当戴维的信心软弱时他也依靠这真理：「求祢不要离弃祢手所造的」（诗一三八8，cf. Comm.）。我们毫无疑问，当基督为神所有的选民祷告时，祂为他们代求与为彼得代求一样，即求神叫他们不致于失了信心（路二二32）。我们以此推论他们没有离弃神的危险，因为神的儿子求告父神保守他们在敬虔上坚忍到底，并且父神不可能拒绝祂。[b]难道基督的祷告不就是教导我们确信我们的光景到永远都是安全的，因神从前一次将我们赐给基督？

7.真正相信的人不会至终堕落

[b]然而我们天天看见那些似乎属基督的人从基督那里堕落，并自取灭亡。事实上，当主宣告父一切所赐给祂的人都不会灭亡时，祂也提到那灭亡之子是惟一的例外（约十七12）。这是真的，然而这些至终堕落的人从来不会以神的拣选所赏赐人那出自内心的信心投靠基督。约翰说：「他们从我们中间出去，却不是属我们的；若是属我们的，就必仍旧与我们同在」（约壹二19）。我也并不否认这些人在外表上有某些与神的选民相同的蒙召证据。然而他们根本没有那些信徒能从福音中找着的确实的证据。如此，我们不可让这样的例外诱惑我们离弃那对神之应许安静的依靠。这应许就是神宣告一切以真信心接受基督的人，都是父神所赐给基督的，并且因基督是他们的守护者和牧者，

所以没有一个会灭亡（Cf. 约三16；六39）。我们稍后将谈到犹大的光景[ix]。保罗（林前十12）并不是反对信徒单纯地相信神，而是反对他们一切肉体上的自信，因这自信导致傲慢、骄傲，以及对他人的藐视、除掉谦卑和对神的敬畏使我们忘恩负义。保罗吩咐他所教导的外邦人，不可因自己取代离弃神的犹太人而感到骄傲（cf. 罗十一18 ff.）。他也叫他们要惧怕，并不是要他们迷惑而动摇，而是就如我们另一处所说的[ix]，是要使他们谦卑地接受神的恩典，全然信靠祂。[e]此外，保罗在这经文中并不是针对个人，而是针对整个犹太族和外邦族类的教导。因当教会开始纷争而分为两派时，保罗就教导当时取代神特选圣民的外邦人，神的这作为应当使他们惧怕和谦卑。因为他们当中有许多人自高自大，保罗有意斥责他们虚妄的自夸。然而我们在另一处教导过[ix]，我们的盼望包括未来甚至到死后，并且没有任何事物比疑惑更敌对这盼望。

8.一般和特殊的呼召（太二二2 ff.）

[b]基督所说的这话：「被召的人多，选上的人少」（太二二14）经常很严重的被误解。[e(b)]然而我们若接受以上的教导，就能避免这样的迷惑：[b]有两种不同的呼召。有一般的呼召。神藉此呼召毫无分别地在真道上提供所有的人祂的救恩——甚至包括祂所提供福音为死的香气叫他们死的人在内（cf. 林后二16），虽然这呼召只是使他们受更大的咒诅。第二种呼召是特殊的呼召。这呼召一般来说是专门针对信徒。神借着圣灵内在的光照，使那被传扬的真道居住在他们心中，然而祂有时也使祂所暂时光照的人受到这呼召；但祂之后因他们的忘恩负义就公义地离弃他们，使他们比以前更心盲。

基督既因知道福音将广泛地被传扬，受大多数人的藐视，只有很少人会珍惜，祂形容神就如设摆筵席的君王差派臣仆四处邀请众多人参加，然而几乎所有的人都拒绝，因他们都有借口；在他们拒绝之后，君王就在叉路口召来一切所遇见的人赴席（太二二2－9）。到此为止，显然这比喻指的是一般的呼召。之后祂将神比喻成好主人，从一桌走到另一桌招待所有的客人。他若找到没有穿礼服的人，就必不允许这人因不正式的穿著使自己的筵席蒙羞（太二二11－13）。我承认这句话应当运用在那些自称为信福音却未曾披上基督之义的人身上。神绝不会一直容让这样的羞辱腐蚀[ix]自己的教会，反而会公义地将这些卑贱的人赶出去。因此神所呼召众多的人当中（cf. 太二十16）很少人被选上，然而我们并不是教导这呼召是信徒所应当依靠来证明自己的拣选。因为恶人同样也受这呼召，然而特殊的呼召则带来圣灵的重生（cf. 多三5），是信徒将得基业的凭据和印记（弗一13－14），并这印记（林后一22）直到主再来的日子都不会消失。[e]综上所述，虽然假冒伪善的人假装敬虔就如他们是真敬拜神的人，然而基督却宣告：他们将从自己所抢夺的地位上堕落（太二二13），就如诗篇所记载的：「耶和华啊，谁能寄居祢的帐幕」（诗十四1，Vg.；十五1，EV））。「就是手洁心清、不向虚妄、起誓不怀诡诈的人」（诗二四4，cf. Comm.；cf. 诗十五2 ff.）。以及「这是寻求耶和华的族类，是寻求祢面的雅各布」（诗二四6；二三6，Vg.）。 因此，圣灵劝信徒当忍耐，免得因以实玛利人与教会混合而丧胆，因前者将被揭露极其羞辱地被驱逐。

9.犹大的结局与这教导并无冲突

[b]我们能以同样的原则解释上面所引用的话[ix]，就是基督告诉我们「除了那灭亡之子，没有一个灭亡的」（约十七12）；[e]这话虽然不甚详细，却一点也不模糊；[b]因为犹大被视为基督的羊并不是因为他真的是祂的羊，而是因为他暂时担任这职份。主在另一处经文中宣告犹大与其它使徒同样蒙拣选所指的只是他的职份。基督说：「我拣选了十二个门徒，但中间有一个是魔鬼」（约六70 p.）。即，祂选择犹大担任使徒的职份。然而当基督提到蒙救恩的

拣选时，祂将犹大排斥在祂的众选民之外：「我这话不是指着你们众人说的，我知道我所拣选的是谁」（约十三18）。若有人在这两处经文中将「拣选」看待为同样的含意，就无法明白这教导；但若看出它们有不同的含意，就会很清楚地明白这教导。所以，当贵格利教导：信徒只能知道自己的呼召，却无法确信神是否拣选他时，这是很严重也是危险的错误。他的这教导劝人恐惧战兢，但他的意思是即使我们确信自己现在的光景，也无法保证我们的未来会如何[ix]。但他对这经文的解释证明他是错的。他教导拣选根据人的善行，虽然能使人恐惧战兢，却也使人不倚靠神的慈爱。

如此，信徒就能更清楚明白我们从一开始的教导：即，只要人对预定论有正确的了解，教义不但不会使人的信心动摇，反而是最刚强人信心的教义。[e]但我也不否认有时圣灵在向我们启示时，屈就我们的无知——例如祂记载：「他们必不列在我百姓的会中，不录在以色列家的册上」（结十三9 p.）。就如神才刚开始在生命册上将自己选民的名字记录下来。然而基督自己都见证（路十20）神儿女的名字从创立世界以来都早已记录在生命册上（腓四3）。因此这经文只是教导神弃绝那些表面上看来似乎是神选民的人，就如诗篇所说：「愿他们从生命册上被涂抹，不得记录在义人之中」（诗六九28；cf. 启三5）。

10.选民并非生来拥有被拣选的种子

[b]选民借着呼召被聚集到基督的羊群里。他们受呼召不是在出生时，也不是所有的人在同样的年纪受呼召，而是在神喜悦施恩给他们的时候。但当他们被聚集归向那至高的牧者之前，他们和别人一同在旷野流荡，他们那时和其它人没有两样，只是受神特殊怜悯的保守，免得他们奋不顾身地自取灭亡。当时你若遇见他们，就必看到亚当的后裔，他们与其它人一样败坏。他们之所以没有败坏到无法挽回的地步不是因为他们有任何与生俱来的良善，而是因为神的眼看顾他们，祂的手保守他们！

那些幻想神的选民生来就有被拣选的种子，并因此倾向于敬虔以及敬畏神[ix]，但这是没有圣经根据的，并且就连我们自己的经验[ix]也都驳倒这样的立场。他们举例证明神的选民在受光照前与信仰并不陌生：保罗在作法利赛人时是无可指责的（腓三5－6）；哥尼流[ix]多多赒济百姓，常常祷告神（徒十2），等等。有关保罗，我们同意他们的立场；至于哥尼流的光景，他们则是完全误解了。因他当时显然已经受光照而重生，他只需要神清楚向他启示福音。然而他们想从这些例子中拧出什么呢？神的选民生来就有敬虔的精神吗？这就如有人指着阿里斯提得斯（Aristides）、苏格拉底（Socrates）、色诺克拉底（Xenocrates）、西庇阿（Scipio）、居里（Curius）、喀米路（Camillus）等等[ix]外表的正直，而推论一切落在偶像崇拜幽暗中的人都迫切地寻求圣洁和敬虔。事实上，圣经不止在一处经文中公开反驳这样的立场。保罗在以弗所书信中描述人重生前的光景时根本没有提到这种种子。他说：「你们死在过犯罪恶之中。那时你们在其中行事为人，随从今世的风俗，顺服空中掌权者的首领，就是现今在悖逆之子心中运行的灵。我们从前也都在他们中间，放纵肉体的私欲，随着肉体和心中所喜好的去行，本为可怒之子，和别人一样」（弗二1－3）。以及：「那时，你们……活在世上没有指望，没有神」（弗二12 p.）。同样：「从前你们是暗昧，但如今在主里面是光明，行事为人就当像光明的子女」（弗五8－9）。

然而我们的仇敌也许希望将之解释为：蒙召前的选民只是对真神无知而已，因他们并不否认选民在蒙召前是无知的。然而他们这样说明显与保罗的结论有冲突，因保罗说这些人不应该再说谎（弗四25）或偷窃（弗四28）。然

而他们如何解释其它的经文呢？譬如，保罗在哥林多书信中宣告：「无论是淫乱的、拜偶像的、奸淫的、做娈童的、亲男色的、偷窃的、贪婪的、醉酒的、辱骂的、勒索的，都不能承受神的国」，之后立刻接着说：哥林多信徒在认识基督之前犯这些罪，但如今借着圣灵已经洗净和成圣（林前六11）。罗马书也有同样的教导：「你们从前怎样将肢体献给不洁不法作奴仆，以至于不法；现今也要照样将肢体献 给义作奴仆，以至于成圣」（罗六19，cf. Vg.）。「你们现今所看为羞耻的事，当日有什么果子呢？」（罗六21 p.）。

*11.不是被栽培的种子，而是神的释放**

[b]然而那些一生玷污自己，喜欢犯罪，并在最污秽和可憎的罪中打滚的人会有什么可培养的种子呢？若保罗与他们立场相同（cf. 林前六9－11），他反而应当劝他们感谢神的慈爱保守他们避免犯这些污秽的罪。若是这样，彼得也应当劝信徒感谢神因他们生来就有永恒蒙拣选的种子了。但他反而是提醒他们，他们往日随从外邦人的心意放纵私欲（彼前四3）。我们也可以举例，妓女喇合在她尚未相信神之前有什么行义的种子呢（书二1）？玛拿西王以众先知的血玷污耶路撒冷（王下二十一16）。与主耶稣同钉十字架的强盗，在奄奄一息时才向神悔改（路二三42）。所以，这一切只是一些过度好奇的人在圣经的启示之外所捏造的谬论！然而我们宁愿相信圣经清楚的教导：「我们都如羊走迷；各人偏行己路」（赛五三6），即走自己的路以致沉沦，而那些神从前一次决定拯救脱离这沉沦的人，神按照祂自己的时间拯救他们；他只是保守他们避免犯不可得赦免亵渎的罪。

（神如何对待遗弃的人，12–17）

12.神公义地对待遗弃的人

[b]就如神以祂有效的呼召成就祂对选民永恒的计划，照样，神以祂对遗弃之人的审判成就祂对他们的计划。那么这些神创造在今生蒙羞并在来生灭亡，祂预备遭毁灭的器皿并彰显祂公义之人的光景如何呢？为了达成神所给他们预定的结局，祂有时不给他们听道的机会；又有时，神藉向他们传福音弄瞎他们的心眼，并刚硬他们。既然前者有无数的比方，我们只要指出一个最清楚无法反驳的例子。从旧约圣经的完成到基督的降临大约有四百年的时间，而且在这四百年中神向所有的外邦人隐藏福音的光照。若有人说是因为神不喜悦他们与这极大的祝福有份，因祂认为他们不配蒙救恩，那么难道他们的后裔不也是与他们一样不配吗。除了历史之外，先知玛拉基对这事实也作见证：在他斥责他们的不信和亵渎的行为时，他宣告将会有一位救赎者降临（玛四1 ff.）。[b]那么神为何在乎后来的外邦人而不在乎他们的祖先呢？我们若在这事上幻想在神隐秘和测不透的计划之外的另一个起因，只是毫无意义的自我折磨。我们也不应当因坡菲留（Porphyry）的门徒在此攻击神的公义[ix]，而我们无话可答，就感到惧怕。因当我们宣告没有任何人是不公平地受灭亡，并且有些人得释放完全是出于神白白的慈爱，这就证明我们能毫不退缩地彰显神的荣耀。

当那位至高的审判官将祂从永远所咒诅而不喜悦光照的人留在黑暗里的时候，就在施行祂的预定论。至于后者，我们不但天天目睹众多这类的证据，圣经上也有许多证据。譬如，若对一百个人传讲福音，或许有二十个人以信服的心接受，而其它的人却不珍惜，反而嘲笑、斥责或恨恶[ix]。若有人说这差别是在乎拒绝之人内心的恶毒和败坏，这种说法毫无说服力，因为就前者而论，若神没有以自己的慈爱改变他们，他们的内心也同样充满恶毒。[e]因此除非我们留意保罗的这话，否则我们总是会迷惑：「使你与人不同的是谁呢？」（林前四7）。他的意思显然是，有人比得过别人，不是因自己的美德，而是惟独出于神的恩典。

13.传道本身能刚硬人心

[b]那么，神为何施恩给一些人，却越过其它人呢？就前者而论，路加给我们正确的答案：因他们「预定得永生」（徒十三48）。就后者而论，除了他们是「可怒、预备遭毁灭的器皿」（罗九21－22 p.）之外，还有另一个解释吗？因此，我们应当勇敢地与奥古斯丁同说：「神自己的大能足以改善恶人的意志。这是显而易见的。那么他为何不这样做呢？因他有另一个计划。祂之所以有另一个计划完全在乎祂自己。」[ix]我们不应当想知道比神所启示我们的更多。这解释比屈梭多模（Chrysostom）逃避事实的答案好得多：神吸引那寻求和伸手的人[ix]。若是如此，那两者的区别就在乎人的决定，而不是在乎神的预定。[e]事实上，连敬虔敬畏神的人都需要圣灵的引领，就完全证明这区别不在乎人的意愿。吕底亚，那卖紫色布匹的妇女，敬畏神，然而她仍需要圣灵开导她的心，叫她留心听保罗所讲的话（徒十六14），并因此得益处。这不是只针对这位妇女说的，而是要教导我们各人，在敬虔上的长进都是圣灵隐秘的事工。

[b]一样不可怀疑的是神藉自己的话语使人更心盲。祂为何藉摩西向法老王提出那么多的要求呢？难道祂希望摩西再三的要求能使他的心变得柔软吗？绝不是。因神从一开始不但知道甚至也预定了这事情的结果。神对摩西说：「你回到埃及的时候要留意将我指示你的一切奇事行在法老面前。但我要使他的心刚硬，他必不容百姓去」（出四21，cf. Vg.）。因此当神兴起先知以西结时，神告诉他祂在差他往悖逆的以色列人那里去（结二3），免得当他发现他的对象没有可听的耳时就丧胆（结十二2）。神也告诉杰里迈亚，祂的教导将如火，将以色列人烧灭（耶一10；cf. 五14）。以赛亚的预言更清楚的解释这事实，因神这样吩咐他：「你去告诉这百姓说：你们听是要听见，却不明白；看是要看见，却不晓得。要使这百姓心蒙脂油，耳朵发沉，眼睛昏迷；恐怕眼睛看见，耳朵听见，心里明白，回转过来，便得医治」（赛六9－10；cf. 太十三14－15；可四12；路八10；约十二40；徒二八26－27；罗十一8）。请注意，神向他们传道但是是为了使他们更听不见；祂向他们光照的目的是叫他们更看不见；祂向他们讲论教义使他们更加愚昧；神所提供的药剂是使他们得医治。使徒约翰在运用这预言时告诉我们，犹太人不能相信基督的教导（约十二39），是因神的咒诅临到他们身上。

这是无庸置疑的事实，即神有时以比喻掩盖自己的真理，免得听见的人受益，反而故意叫他们变得更愚昧。基督亲自见证祂惟独向使徒解释自己的比喻是「因为天国的奥秘只叫你们知道，不叫他们知道」（太十三11 p.）。你或许会问，那神为何还教导他所预定不明白真理的人呢？你只要思想他们不明白，责任在谁身上就够了。因为不管神的真道对他们而言有多模糊，仍有足够的亮光使他们无可推诿。

14.刚硬之心的起因

[b]我们现在要思考神为何这样对人。我们若回答这是人因自己的不敬虔、邪恶，和忘恩负义所应得的[ix]，这答案是真实的。然而因这答案不够完全——为何神虽然叫一些人顺服祂，但这些人却仍悖逆——为了回答这问题，我们必须提出保罗所引用摩西的话（出九16），即神将他们兴起来，特要使祂的名传遍天下（罗九17）。遗弃的人之所以不顺服神的真道是因他们心里的恶毒和败坏，但我们也要知道神任凭他们陷入这样的败坏，是因祂以自己测不透的预旨兴起他们，要在他们的灭亡上彰显自己的荣耀。同样，当圣经记载以利的儿子没有听从他的劝诫「因为耶和华想要杀他们」（撒上二25）时，我们并不否认他们的悖逆是出于自己的罪；但圣经同时也教导神为何任凭他们在

自己的悖逆中，虽然祂能叫他们的心变得柔软——是因祂永不改变的预旨从前一次预定他们受灭亡。e使徒约翰的这话也有同样的含意：「祂虽然在他们面前行了许多神迹，他们还是不信祂。这是要应验先知以赛亚的话，说：『主啊我们所传的有谁信呢？』」（约十二37－38；赛五三1）。祂虽然斥责悖逆之人的罪，却也表明除非圣灵赐给人渴望，否则神的恩典对罪人而言是全然乏味的。

并且基督引用以赛亚的预言「他们都要蒙神的教训」（约六－45；赛五四13）告诉我们犹太人之所以被遗弃以及恨恶教会是因他们不受教训。并且祂只给我们这理由，即神的应许与他们无关。保罗的这话也证明这点：「钉十字架的基督在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙；但在那蒙召的……基督总为神的大能，神的智慧」（林前一23－24）。因当他告诉我们人通常对福音的反应时——即，令一些人反感，也有人公开的弃绝——他同时也告诉我们惟有「蒙召的」才会珍惜这福音（cf. 林前一22，24）。虽然他之前称他们为「信徒」（林前一21），却不是要否认神的恩典先于信心。保罗反而加上「蒙召的」为了正确教导那些接受福音的人，并叫他们将自己的信心所应得的荣耀归给神的呼召。同样，他之后也教导他们是蒙神的「拣选」（林前一27－28）。

[b]当不敬虔的人听到这真理时，他们埋怨神为了自己残忍的乐趣滥用祂的全能对待可怜的受造物[ix]。然而，我们确实知道从许多不同的角度来看，人都伏在神的审判之下并且完全无可推诿，我们确信恶人所遭受的一切都与神公义的审判毫无冲突。我们虽然不十分清楚明白神这作为的原因，但我们仍要承认自己的思想与神的智慧相比算是愚昧。

15.与这教义似乎敌对的经文：(a)结三三11

[b]我们的仇敌习惯引用一些神似乎否认恶人的灭亡出于祂的预定的经文。他们主张恶人灭亡完全是因为他们不理会神的警告。我们要稍微简洁地解释这些经文，并证明其教导与上面的讲论毫无冲突。

[e(b)]他们喜欢引用以西结的这话：「我断不喜悦恶人死亡，惟喜悦恶人转离所行的道而活」（结三三11）[ix]。若如他们所说神喜悦将祂的救恩赐给全人类，那么祂为何不劝勉那些比较倾向于顺服祂的人悔改，却仍继续向那些内心一天比一天更刚硬的人传福音呢？基督亲自见证尼尼微和所多玛人当中有一些比犹大人更倾向于留意祂所传的道和祂的神迹（cf. 太十一23）。神若喜悦众人都蒙救恩，[e]那么祂为何不把悔改的心赏赐给那些比较倾向于接受恩典的可怜人呢？可见，我们若将这经文解释为以西结在此所说的神的旨意与祂分别选民和被遗弃之人永恒的预旨有冲突，这是强解圣经[ix]。其实先知真正的意思是神只喜悦给悔改的人赦罪的盼望。总之意思是罪人一旦归正，神毫无疑问愿意赦免他的罪。因此，神喜悦谁悔改，就不喜悦谁灭亡。但我们自己的经验都告诉我们，神喜悦祂所呼召的人悔改与祂拒绝感动所有被呼召之人的心，毫无冲突。然而我们不能说神的这方式在欺哄人，因为虽然神公开的呼召只是为了使那些听而不顺服的人无可推诿，但它却仍是神的恩典，因这呼召同时也叫一些人与祂自己和好。因此，我们就当将先知的这教导，即神不喜悦罪人死亡，视为神有意叫信徒确信，他们一旦向神悔改，神就喜悦赦免他们，但同时神也有意藉这话加倍地定恶人的罪，因他们对神伟大的慈爱无动于衷。神的确怜悯一切悔改的人，但众先知和使徒甚至以西结自己，都十分清楚的教导神将悔改的心赐给谁。

16.(b)提前二3–4，以及类似的经文

[e(b)]其次，他们也常引用保罗的这话：「神愿意万人得救」（提前二3－4）[ix]。[e]虽然这与上面的解释不同，却也有共同点。我要答复他们的是：首先，上下文十分清楚的告诉我们神的意愿如何，因保罗在此记载神愿意两件事发生：祂愿意这些人得救，并愿意他们明白真道。如果他们的意思是：神从永远计划他们领受救恩的教义，那么他们要如何解释摩西的这话：「哪一大国的人有神与他们相近，像耶和华——我们的神，在我们求告祂的时候与我们相近呢？」（申四7 p.，cf. Comm.）。神没有以福音光照许多种族，却惟独光照一个种族是根据什么呢？许多人没有听过那使人敬虔的福音，又有一些人只听过对福音极不清楚的解释，是根据什么呢？这事实就让我们十分清楚保罗在这里的教导。[b]他吩咐提摩太在聚会中当认真地为君王和一切在位的人祷告（提前二1－2）。但既因为一些几乎没有盼望的人代祷听起来并不合理（因这些人不但与神的百姓无关，甚至尽力想破坏神的国度），所以保罗接着说：「这……在神我们救主面前可蒙悦纳，祂愿意万人得救」（提前二3－4 p.）。保罗在这里的意思显然只是神并没有预定任何地位的人灭亡；祂反而奇妙地分配自己的怜悯，甚至各种地位的人都有蒙神怜悯的。

其它类似的经文并不是教导神在祂隐秘的旨意中对万人的计划，反而宣告只要罪人寻求赦罪，神都愿意赦免他们。他们若坚持说神愿意怜悯众人（cf. 罗十一32），我就能用另一处经文反驳他们：「然而，我们的神在天上，都随自己的意旨行事」（诗一一五3）。同样，这经文「我要恩待谁就恩待谁，要怜悯谁就怜悯谁」（出三三19 p.）也必须与上面的经文没有冲突。神之所以选择祂怜悯的对象，就表示祂不怜悯所有的人。[e]但既然祂在这经文中显然指的是不同种类或不同地位的人而不是每一个人，我们何必再谈！同时我们也应当指出保罗在此并不是教导神在所有的时代所有的地方对众人的旨意，他反而教导有些君王和官员都相信这天上的教义，虽然一般的君王和官员通常因心盲而暴力地攻击之。

我们的仇敌也以彼得的一处经文更强烈的反对神的拣选：「神不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改」（彼后三9 p.）。然而这经文的后半就是这问题的答案，因为神使谁悔改的旨意必须来自圣经一般的教导。人的归正都在神手中：当神应许将肉心赐给一些人，却容其它人仍有石心（结三六26）时，难道我们仍要说神愿意所有的人归正吗？我们的确能说除非神甘愿悦纳一切求告祂怜悯的人，否则这句话就没有任何意义：「你们要转向我，我就转向你们」（亚一3）[ix]。然而我能肯定的说，除非神先动工否则没有任何人会来到神面前。此外，若悔改出于人自己的选择，保罗就不会说：「或者神给他们悔改的心」（提后二25）。事实上，除非那亲口吩咐万人悔改的神同时也以圣灵隐秘的感动吸引祂的选民归向祂，否则杰里迈亚就不会说：「求祢使我回转，我便回转」（耶三一18）。

17.对其他异议的答复†

[b]然而或许你会说：若是这样，人就不会相信福音中的应许，因为这些应许与祂永恒的预旨敌对。但绝非如此。因为，虽然神对救恩的应许是普遍性的，然而这些应许与神预定遗弃人毫无冲突，只要我们留意这些应许在被遗弃之人身上的结果。只有当人以信心投靠神的应许时，这些应许在他身上才发生功效。相反，当信心归于虚空，应许也就废弃了。若真是如此，我们要看看这两件事有没有冲突，即神以永恒的预旨预定一切祂将喜爱的人和将受祂忿怒的人，以及神毫无分别地同时向所有的人提供救恩[ix]。我确信这两件事完全一致。神的应许只是表示祂的怜悯提供给万人，只要他们寻求和仰望这怜悯。然而只有祂所光照的人才会寻求祂。而且祂所光照的人就是祂所预定蒙救恩的人。这些人才真正拥有神的应许，如此看来，无人能说神永恒的拣选和祂将恩待人的应许有任何冲突，因为这是提供给信徒的。

但神为何说「人人」呢？是为了使敬虔的人发现在信心之外众罪人都没有两样时，而更相信神并得到极大的安慰。另一方面，恶人也不能埋怨在罪恶的权势下，他们没有可投靠的避难所，因为是他们忘恩负义地拒绝神所提供的。因此，既然神的怜悯在福音上提供给两种人，所以是信心——神自己的光照——分别敬虔和不敬虔的人。由此可见，前者感受到福音在他心里的运行，后者则在福音上得不到任何益处。这光照本身也是由神永恒的拣选所决定的。

并且他们所常引用的[e]基督的这哀歌——「耶路撒冷啊，耶路撒冷啊，我多次愿意聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下，只是你们不愿意」（太二三37 p.）——也对他们毫无帮助。我承认基督在此不但是以人的身份说话，也是在斥责众时代的犹太人拒绝祂的恩典。

然而我们必须对目前所讨论的神的旨意下定义。十分清楚的是：神极其保守犹太人，以及他们几乎毫无例外地都因自己顽梗的心放纵私欲而拒绝被聚集归一。然而这并不表示人的忘恩负义能破坏神的计划。他们说若神有双重的旨意，则没有比这更违背神的本性[ix]。这我也同意，只要他们对之有正确的解释。他们为何没有思想到在许多经文中神披戴人的情感为了屈就我们呢？神说祂伸手呼召悖逆的百姓（赛六五2）；神多次忍耐宽容地引领他们归向祂。他们若想以字面的意义解释这些经文，而拒绝这些是隐喻，就将导致许多的争辩。但我们仍能如此解答这一切：作者以人的情感描述神。我们以上已充分地解释过[ix]：虽然对我们而言似乎神有相违背的旨意，但事实却非如此，反而神丰盛的智慧（就如保罗在弗三10所描述的）超越我们的理解力，惟有到来世祂使我们明白祂如何深奥地预定一些似乎与祂的意愿敌对的事。

他们提出这肤浅的辩论，即既然神是万人之父，那神若弃绝任何不是因自己的罪而应受刑罚的人，就是不公义。然而神也善待猪和狗！但他们若坚称这只是指人类说的，那请他们回答神为何限制自己只爱一个种族，惟独作他们的父亲；甚至为何在这种族中只拣选少数的人，就如采撷花儿那样。然而如此责备神之人的怒气就拦阻他们思考：神在某种意义上「叫日头照好人，也照歹人」（太五45 p.），末了只将基业赏赐给听到祂对他们说这话：「你们这蒙我父赐福的，可来承受国度」（太二五34）的人。他们也说神绝不会恨恶祂任何的受造物[ix]。我也同意这点，但这与我现在的教导无关：即被遗弃之人是受神公义的憎恶。他们没有圣灵，他们一切的行为都被神咒诅。我们的仇敌也接着引用保罗的话：「犹太人和希腊人并没有分别」（罗十12），证明神毫无分别地施恩给所有的人。我也同意这点，只要他们的解释与保罗的一样：「我们被神所召的，不但是从犹太人中，也是从外邦人中」（罗九24 p.），这证明神没有欠任何人。[e(b)]这也反驳他们对以下这经文的强解，即「神将众人都圈在不顺服之中，特意要怜恤众人」（罗十一32；加三22）；[e]保罗在此的意思是神喜悦将众人的救恩归与自己的怜悯，虽然祂并不怜悯所有的人。那么在我们来回的争辩之后，我们最后的结论应当是：要与保罗一同在如此深奥的奥秘之下战兢；但若悖逆之人仍然究问，我们应当与保罗一样无畏地回答：「你这个人哪，你是谁？竟敢向神强嘴呢」（罗九20 p.）。奥古斯丁说得好：以人的准则判断神的公义是邪恶的[ix]。

[ix] III. 22. 10－11

[ix] III. 22. 10.

[ix] 奥古斯丁，*On the Grace of Christ and Original Sin* 14, 15, 31 (MPL 44. 368, 376 f.; tr. NPNF V 223 f., 225)

[ix] 奥古斯丁，*On the Predestination of the Saints* 8. 13, 14 (MPL 44. 970 f.: tr. NPNF V. 505)

[ix] 奥古斯丁，*Enchiridion* 9. 32 (MPL 40. 248; ed. Scheel, pp. 21 f.; tr. LCC VII. 358). 这个荒谬的主张，是 Erasmus (*De libero arbitrio,* ed., von Walter, p. 49) 及其他许多为自由意志辩护的人所提出的。

[ix] 「某些」这么说的，是罗马天主教的作者；「另一些」则是路德宗，特别是 墨兰顿。参阅 *Loci theologici* (CR Melanchthon XXI, 451, 914). 这个议题与 sec. 2 讨论的有关。

[ix]这又是一个从经验中求帮助的例子 (参阅 III. 22. 1, note 4, and sec. 6, below)；凡是想在圣经以外寻找确据的人，良心必受极大的痛苦，只有住在上帝话语之内的人，才能得到安慰及确据。

[ix] Bernard, *Sermons on the Song of Songs* 23. 15, 16 (MPL 183. 892 f.; tr. Eales, *Life and Works of St. Bernard* IV. 141 f.)

[ix] "Perseverantia." 早期教父所著，讨论在恩典中的坚忍最有份量的一本书，是 奥古斯丁所著的 *On the Gift of Perseverance*，这本书并不常被基督教要义所引用 (MPL 45. 993－1033; tr. NPNF V. 523－552)。

[ix] Sec. 9, below

[ix] III. 2. 22.

[ix] III. 2. 39.

[ix] "karkinw,mata."

[ix] Sec. 7, above.

[ix] Gregory the Great, *Homilies on the Gospels* II, hom. 38. 14 (MPL 76. 1290).

[ix] "*Semen . . . electionis.*" 参阅 sec. 11. Bucer 认为拣选在悔改之先，虽然被拣选的人还活在罪恶中，但是他们有敬虔的种子 (*pietatis seminaria*) (*In Evangelia enarrationes* on Matt. 4:18 [1530, fo. 122a; 1543, fo. 121a]). 加尔文在此处及本节其他多处都对拒绝 Bucer 的观点。

[ix] 参阅 III. 22. 1, note 4.

[ix]哥尼流的例子常被反对改革宗的人所引用。加尔文 在使徒行传的注释中已解释。Acts, chs. 22 to 33; I. 12. 3; III. 2. 32; III. 17. 4

[ix] 参阅 II. 3. 4.

[ix] 奥古斯丁，*Letters* 102. 4. 22 (MPL 33. 379; tr. FC 18. 164); Jerome, *Letters* 133. 9 (CSEL 56. 255; tr. NPNF 2 ser. VI. 278).

[ix] 参阅 I. 4. 1; I. 5. 8; III. 20. 14.

[ix] 奥古斯丁，*On Genesis in the Literal Sense* XI. 10.13 (MPL 34.433).

[ix]这里所引用 Chrysostom 的 *"Homil. De convers. Pauli."*，参阅 Chrysostom, *De ferendis reprehensionibus et de mutatione nominum,* hom. 3. 6. Basel edition of 1530 中为 *De ferendis reprehensionibus et conversione Pauli* (MPG 51. 143): *"Qui vero trahit volentem trahit, humique iacentem ac manum porrigentem."* 加尔文称此为「错误又亵渎的言论」Comm. John 6:44. 参阅 II. 3. 10, note 25.

[ix] Erasmus, *De libero arbitrio,* ed. Von Walter, p.53.

[ix] *Ibid.,* p. 79 ff.

[ix] J. Faber, *Adversus absolutam necessitatem rerum contingentium*（*O puscula quaedam* [Leipzig, 1537], fo. B 3a); Pighius, *De libero arbitrio* VI, fo. 92a; 加尔文, *Calumniae nebulonis cuiusdam* (CR IX. 292)，参阅他对手 (Castellio) 所引 (col. 276) 以西结书 18:32 的经文 "*nolo mortem peccatoris* (Vg.: *morientis*)" tr. H. Cole, *Calvin's Calvinism,* p. 275. (参阅 Exek. 33:11)。

[ix] Bernard 在 *Sermon on Christ's Nativity* 中表达此一观点，引用罗九 18 及结十八 32 (MPL 182. 128 f.)。

[ix] Faber, *Adversus absolutam necessitatem, loc. cit.;* Pighius, *De libero arbitrio* IX, fo. 160b; Calvin, in *Congrégation sur l'élection éternelle de Dieu* (CR VIII. 112); *De aeterna praedestinatione Dei* (CR VIII. 366 f.); *Calumniae nebulonis cuiusdam* (CR IX. 292). Cf 墨兰顿, *Loci theologici* (CR Melanchthon XXI. 452, 915).

[ix] Faber, *op. cit.,* 17 (*Opuscula* I, fo. E 5a); Calvin, *Calumniae nebulonis cuiusdam. loc. cit.*

[ix]从 sec.16 到这里为止,明显地出自于墨兰顿在 *Loci communes,* 1535 的观点 (CR Melanchthon XXI. 419, 428, 451 f.).

[ix] 参阅 I. 17. 2, note 4; I. 18. 1–4.

[ix] I. 18. 3; III. 20. 43.

[ix]这一段话反驳许多反对预定论者的想法，特别是 Pighius (*De libero arbitrio* VII. 2; VIII. 2; IX. 2; folios 115b, 135ab, 163a) 和 Castellio，参加尔文所著 *Calumniae nebulonis cuiusdam* (CR IX. 275 f.; tr. Cole, *Calvin's Calvinism,* p.264)。Castellio 认为上帝使动物们爱护自己的儿女，祂也必会爱惜自己的儿女，也就是全人类，祂不会使任何一个儿女下地狱。他也认为上帝看祂所造的，包括人在内，都是好的，等等。

[ix] Pseudo-Augustine, *Of Predestination and Grace* 2 (MPL 45. 1667).

[e]第二十五章
最后的复活

（有关最后复活之教义的教导，1–4）

1.对复活之盼望的重要性以及它的拦阻

[e]基督，那公义的日头（玛四2），借着福音照耀出来，并因已胜过死亡，就如保罗所见证的，带给我们生命的光（提后一10）。因此我们借着相信福音「出死入生」（约五24），因我们「不再作外人和客旅，是与圣徒同国，是神家里的人了」（弗二19），并且神叫我们与祂的独生子「一同坐在天上」（弗二6），赏赐我们丰盛的喜乐。但为了避免我们在艰苦的战役中丧胆，就如基督的得胜对我们没有任何帮助，我们必须紧紧抓住圣经对盼望的教导。既然我们所盼望的是那所不见的事（罗八25），并且就如另一处所说：信是未见之事的确据」（来十一1），只要我们仍被关在这监牢般的肉体之中[ix]，「我们便与主相离」（林后五6）。因同样的缘故，保罗在另一处经文中陈述：「我们已经死了，我们的生命与基督一同藏在神里面。基督是我们的生命，祂显现的时候，我们也要与祂一同显现在荣耀里」（西三3–4 p.）。这就是我们现今的情况：「在今世自守、公义、敬虔度日，等候所盼望的福，并等候至大的神和我们救主耶稣基督的荣耀显现」（多二12–13 p.）。可见，我们要很有耐心，免得丧胆偏离主的道路或离弃我们的岗位。

因此，我们以上一切关于救恩的教导都迫使我们仰望神，好让我们「虽然没有见过基督，却爱祂……却因信祂就有说不出来、满有荣光的大喜乐」，直到就如彼得所说：「得着我们信心的果效」（彼前一8－9）。因这缘故，保罗说敬虔之人的信心和爱都在乎他们在天上的盼望（西一4－5）。当我们如此定睛仰望天上的基督，而没有任何地上的事物拦阻我们相信将来的福分时，圣经的这经文就得以应验：「你的财宝在哪里，你的心也在那里」（太六21）。这就证明为何在世上信心是极为稀有的：因为我们迟钝的心必须胜过无数的障碍「向着标竿直跑……得神召我们来得的赏赐」（腓三14）。我们不但要遭受几乎淹没我们众多的痛苦，甚至也必须面对亵渎神之人的嘲笑，因为当我们以单纯的心弃绝今世暂时的福份而寻求现今仍向我们隐藏之神的祝福时，我们必定受世人的嘲笑。最后，我们在各方面都遭遇极大的试探，我们若不是早就决定放弃属世的福份，并同时寻求那在天上似乎看来遥远的生命，就必定被众多的试探征服。因此，惟有那不断默想将来荣耀之复活的人才从福音中获得丰盛的福份。

2.渴慕与神联合是盼望复活的动机

[e]古时的哲学家激烈地争论何为幸福的极至。然而除了柏拉图（Plato）之外，他们都没有发现人幸福的极至在乎与神联合[ix]，而且就连柏拉图对此也只有极为模糊的概念。这并不足为怪，因他对使人与神联合的基督全然陌生。虽然信徒在今世就经历这独一无二完全的快乐；以及这快乐一天比一天更燃烧我们的心渴慕神，然而，直到我们到天上才会经历这快乐的丰盛。因此，我说过只有那些默想将来荣耀之复活的人才从福音中获得丰盛的福份[ix]。所以保罗把这目标摆在众信徒面前（腓三8），并且他自己也都忘记背后，努力勇往直前，为了达成这目标（腓三13）。我们也应当更努力追求这目标，免得这世界引诱我们，而我们因自己的懒惰被神严厉的管教。因此，保罗在另一处经文中以这特征分别信徒与非信徒，他说：「我们却是天上的国民，并且等候救主从天上降临」（腓三20）。

此外，为了避免他们在这场竞赛中丧胆，保罗接着说一切的受造物也都与他们一同争战。因为一切都已脱序，所以保罗说天上和地下的受造物都渴望被更新（罗八19）。自从亚当堕落使大自然完全脱序，一切受造之物就都伏在虚空之下呻吟。这并不表示一切受造之物都有自我意识，而是说他们想恢复那在堕落之前正常的光景。这样，保罗用「叹息」以及「劳苦」（罗八22）描述它们，好让我们「这有圣灵初结果子的人」（cf. 罗八23）不致于羞耻地驻足于懒惰中，能至少效法这些无声的受造物，他们因人所犯的罪而受苦。为了更进一步激励我们，保罗称基督最后的降临为「身体得赎」（罗八23）。的确，基督已经完成了那使我们将来复活的事工；然而祂不但一次献了永远的赎罪祭（来十12），「祂将来要第二次显现，并与罪无关，乃是为拯救我们」（来九28）。不管我们所遭受的患难有多大，我们都应当让这身体将来「得赎」的盼望保守我们。

3.信徒盼望的复活是身体的复活 ：基督的复活是预表†

[e]这事情的重要性应当使我们更留意。保罗极为恰当的辩论：「若没有死人复活的事……我们所传的便是枉然」（林前十五13－14 p.），并且我们的光景就算比众人更可怜（林前十五 19），因我们被许多人恨恶和侮辱，时时都在危险中（cf. 林前十五30），事实上「如将宰的羊」（罗八36；诗四四22；cf. 23, Comm.）。因此，若没有复活，福音本身也将落空，因为福音与我们得儿子的名分和最后得赎密不可分。因此我们当留意这最主要的事，以致于不管自己需要等候多长的时间，都不致于丧胆。我等到现在才开始探讨这教义的目的是：使读者们在接受了基督，那为我们的信心创始成终的主之后，能更迫切的仰望祂，并确信祂披戴那天上永恒的荣耀，使整个身体都能效

法头。圣灵再三地以基督的榜样教导我们复活的盼望。

e(b)对我们而言，那些早已腐烂的尸体将按时候复生，是难以想象的。因此，虽然许多哲学家们都教导灵魂的不死，然而相信身体复活的却非常稀少[ix]。虽然我们对复活的疑惑是无可推诿的，但这仍提醒我们复活是人的思想所无法测透的。圣经在两方面帮助我们克服这极大的障碍：一方面教导基督的复活；另一方面教导我们神的全能。

每当我们默想复活，就当思想基督的生平。基督在祂所取的人性上经历了必死的生活，并因已获得永生，成为我们将来复活的凭据[ix]。e因为在我们一切所遭受的痛苦（cf. 林后四8－9）中「我们身上常带着耶稣的死，使耶稣的生也显明在我们身上」（林后四10 p.）。并且神不允许我们将基督与我们自己分开，甚至这是不可能的，因这等于撕裂基督。保罗以此辩论：「死人若不复活，基督也就没有复活了」（林前十五16）。保罗认为，基督不仅只为自己受死或藉复活胜过死亡，是理所当然的原则。他反而教导身体的头所开始的事工必须在其它肢体中照各肢体的职份和地位才得以完成。我们若在各方面与基督同等是极不恰当的，因诗篇告诉我们：「祢不叫祢的圣者见朽坏」（诗十六10；cf. 徒二27）。这只能部份地运用在我们身上，但在基督身上，这预言都真真实实地得应验了，因为基督的身体既因是不朽烂的，所以他复活后的身体是完全的。e(b)那么，为了避免我们怀疑自己是否与那荣耀的复活有份，保罗为了使我们满足于基督所赏赐的凭据，就明确宣告基督正坐在天上（cf. 弗一20），并将在末日以审判官的职份使我们卑贱的身体改变形状，效法基督荣耀的身体（腓三20－21）。e保罗也在另一处教导（西三4）：神叫祂的儿子从死里复活，并不是为了要以某种独特的方式彰显自己的大能，而是要教导我们圣灵以同样的大能运行在相信之人的心中；他也接着说居住在我们里面的圣灵就是生命，因神差派圣灵的目的就是要使我们必死的身体又活过来（cf. 罗八11）。

我在此只是稍为讨论我们可以更详细并值得我们更深入解释的教义。然而，我深盼以上的教导就足以造就读者们的信心，因此，基督从死里复活是要叫我们在来世与祂有亲密的交通。父神叫基督复活，因基督是教会的头，所以天父不可能使祂与众肢体隔绝。基督也是藉圣灵的大能复活，圣灵也将叫我们与基督一同复活。最后，圣灵叫基督复活是要祂成为「复活和生命」（约十一25）。我们以上已说过，信徒能从这面明镜中栩栩如生地看见那复活的形像，这就成为保守信徒内心坚定的根基，只要我们没有因长久等候主而感到疲乏或厌倦；因为基督再来的日子不是根据我们的决定，神反而要我们忍耐等候祂按照祂自己的时间复兴祂的国度。保罗就是如此劝勉我们：「各人是按着自己的次序复活：初熟的果子是基督；以后……是那些属基督的」（林前十五23）。

神从各种不同的角度向我们启示基督的复活，好使我们确信这教义，因为基督的复活就是我们复活的根基。亵慢人视福音书的作者所记录的史实为神话。他们说：既然这复活的教义是一些可怜、胆怯的妇女所传扬，以及一些吓得半死的门徒所认可的，那么它有何价值呢？基督为何不是兴起当时的宗教领袖以及社会上的显赫为复活作见证？祂为何没有以神奇的样式向彼拉多显现呢？祂为何不在众祭司和全耶路撒冷老百姓面前证明祂已经从死里复活呢[ix]？属血气的人不可能承认祂所挑选的见证人是可信的。

我的答复是：虽然主所挑选的见证人刚开始表现出极端的软弱，但这一切都在神奇妙的护理之下。那些本来几乎被惧怕淹没的人，一部份是因他们热爱基督，一部份是因自己的不信，而赶紧跑到坟墓那里去，因神不但要他们

作目击者，也要他们亲耳听见天使诉说他们亲眼目睹的证据。我们怎能怀疑这些人的可信性呢？因当他们听到妇女们的见证时，并不相信，直到他们亲眼目睹。至于全耶路撒冷的百姓和彼拉多，当这事被清楚的见证后基督没有特意向他们显现或在他们面前行神迹，并不足为怪。看守的兵丁被差派到那里并封了石头（太二七 66），然而到了第三天他们找不到尸体（cf. 路二四3；太二八6，11；cf. 二七24）。受贿赂的兵丁散播基督的尸体被祂的门徒偷走的谣言（太二八12－13，15），就如基督的门徒能打败看守的兵丁，或别人供应他们武器，或甚至他们有经验到敢大胆的行这事！然而，即使兵丁没有勇气把他们赶走，那兵丁为何没有追赶他们而抓住一些门徒？彼拉多封石头就印证基督的复活；并且看守的兵丁借着沉默和谎言见证基督的复活。同时，天使这样宣告：「祂不在这里……已经复活了」（太二八6；路二四6，KJV，RSV note）。天使所披戴的荣光证明他们不是人而是天使。

之后，基督的显现除去了他们一切的疑惑（路二四38）。门徒多次看见他，也触摸到祂的脚和祂的手（路二四40；cf. 约二十27），他们的不信也大大刚强我们的信心。基督与他们谈论关于天国的奥秘（徒一3），最后，他们看着基督升上天（徒一9）。不止十一位使徒看见复活的主，祂甚至「一时显给五百多弟兄看」（林前十五6）。那当基督差派圣灵时，祂不但证明众信徒的复活，也证明祂的主权，就如祂所预言的：「我去是于你们有益的；我若不去，保惠师就不到你们这里来」（约十六7 p.）。的确，保罗在路上扑倒不是出于死人的力量，反而他知道祂是他所攻击的那位至高的主宰（徒九4）。祂向司提反显现的目的是要以永生的确据胜过死亡的恐惧（徒七55）。若有人轻看如此众多真实的证据，这不但在表现自己的不信，也暴露自己邪恶甚至疯狂的悖逆。

4.神的无所不能是身体复活的根基

[e]我们以上说过，在证明基督的复活时，我们应当同时确信神无限的大能。保罗简洁的教导这点，他说：「祂要按着那能叫万有归服自己的大能，将我们这卑贱的身体改变形状，和祂自己荣耀的身体相似」（腓三21 p.）。神将人无法想象超越人一切经验的神迹摆在我们的眼前，我们若仍不将之归与神的大能是极不合理的。保罗甚至用大自然的比喻证明那些否定复活之人的愚昧。他说：「无知的人啊，你所种的，若不死就不能生」（林前十36）。他告诉我们撒种是对复活很好的比喻，因为生命从腐烂中发出芽来。

只要我们留意眼前神在世界各地所常行的神迹，复活就不会是难以想象的。然而我们也当记住，除非我们对基督的复活感到神奇，并将复活一切所应得的荣耀归给神的大能，否则我们决不会确信将来的复活。以赛亚对此的确信迫使他如此宣告：「死人要复活，尸首要兴起。睡在尘埃的啊，要醒起欢唱」（赛二六19）。在大患难中戴维仰望神，我们生命的主宰，因为就如诗篇所说：「人能脱离死亡是在乎主耶和华」（诗六八20）。而且约伯在奄奄一息时，因依靠神的大能就深信末日他必将健康的复活：「我知道我的救赎主活着，末了必站立在地上（即在地上彰显祂的大能）……我这皮肉灭绝之后，我必在肉体中得见神。我自己要见祂，亲眼要看祂，并不像外人」（伯十九25－27 p.）[ix]。虽然我们的仇敌狡猾地强解这些经文，就如它们与复活无关，但他们的强解反而证明他们想反驳的；因为当敬虔之人遭受患难时，将来的复活是他们惟一的慰藉。

以西结书中的经文更充分证明这点：当犹太人拒绝相信神将带领他们回归的应许时，他们说这就如死人从坟墓里复活一样是不可能的。在这情况下，神向以西结显现平原遍满骸骨的异象。这些骸骨在神的吩咐之下长了肉，又有皮遮盖其上（结三七1－10）。虽然这异象主要是要激励以色列人盼望回到应许之地，但这盼望的根基是在复活，

就像复活是信徒在今世一切患难中得释放的预表。照样，在基督教导福音被宣扬赏赐人生命之后，因为犹太人不信，祂立刻接着说：「你们不要把这事看做希奇。时候要到，凡在坟墓里的都要听见祂的声音就出来」（约五28–29 p.）。

因此，保罗的这比喻应当使我们在一切的争战中期待得胜，因那应许我们将来复活的神能够保全我们所交托祂的生命（提后一12）；并且我们也当因公义的审判者将赐给我们祂为我们存留义的冠冕感到欢喜快乐（提后四8）。如此，我们所受的一切患难使我们盼望来世的复活。因神以患难报应给我们带来患难的恶人与神的本性相称；却在主耶稣同祂有能力的天使从天上在火焰中显现时以安息报应被不公义逼迫的我们（帖后一6–8）。然而我们也要留意他接下来所说的话：「这正是主降临、要在祂圣徒的身上得荣耀、又在一切信的人身上显为希奇的那日子」（帖后一10），都是因他们相信福音。

（反驳各种仇敌对复活的异议，5–9）

*5.异教徒否定复活与他们葬礼的仪式互相矛盾。千禧年主义者（chiliast）的谬论**

[e]虽然众多人忙着攻击这教义，就如蓄意推翻复活的启示，他们称死亡为生命的界线以及人的结局[ix]。所罗门显然明白一般人对死亡的立场。他说：「活着的狗比死了的狮子更强」（传九4）。以及：「谁知道人的灵是往上升，兽的魂是下入地呢？」（传三21 p.）。因为每个时代都充满这兽类般的愚昧，甚至教会也受此影响。在新约时代撒都该人甚至敢公开否认身体的复活（可十二18；路二十27；徒二三8），即灵魂是必死的。

然而，为了避免人以这普遍性的愚昧为借口，神赏赐人与生俱来对复活的概念。他们认真严肃以及不得不举行的葬礼习俗，难道不就是复活的凭据吗？并且没有人能说这是由于迷信而开始的，因为早期敬虔的族长也都举行葬礼；神也喜悦外邦人有葬礼的习俗，好让这复活的凭据能使他们醒悟过来。虽然这样的仪式对他们毫无帮助，但我们若智慧地思考它的目的将对我们有极大的帮助。因为当所有人的行为都宣称连他们自己也不信的真理时，就大大地斥责人的不信！

然而撒但不但迷惑他们将复活的记忆与尸首一同埋藏；牠也企图以各种不同的谎言混淆复活的教义，为了彻底摧毁之。我略而不谈撒但在保罗的时代已开始想推翻这教义（林前十五12）。

[e(b)]不久千禧年主义者兴起，将基督的统治局限于一千年[ix]。他们这虚妄的观点[b]肤浅到无须也不值得反驳。[e]虽然启示录是他们用来支持自己谬论的借口，但其实一点也不支持这教导。因为「一千年」（启二十4）这数字并不是指教会永恒的喜乐，而是指教会仍在世上争战时将遭遇的各种患难。相反，[b]整本圣经都宣告神赐与选民的幸福以及恶人的刑罚都是无限无量的（太二五41， 46）。

那么因我们有限的理解力，一切我们无法彻底明白的启示，我们若非因它们是神的圣言而相信之，就是完全弃绝之。那些将神的百姓将来所享有的基业局限于一千年的人，根本不明白这观点有多羞辱基督和祂的国度，因为在基督降临时，若他们必死的身体没有变成不死的，那么，连基督自己都没有进入永远的荣耀中（林前十五13 ff.）。他们的幸福若有尽头，那么基督的国也是暂时的，因这幸福完全依靠基督的国度。简言之，若不是这些人对一切属灵的事完全无知，就是他们诡诈地企图使神一切的恩典和基督的大能落空；因为当罪被涂抹，死亡被吞灭，意即永

生完全赐下时，就完全彰显神的恩典和基督的大能！

就连瞎子都能看见这些人不可思议的愚昧。他们害怕教导恶人将被判永远的刑罚，因误以为这指控神过于残忍！他们居然说神因恶人的忘恩负义拒绝恶人与祂的国度有份是不公平的！他们说恶人的罪是暂时的[ix]。这我并不否认。然而他们因犯罪所玷污之神的威严和公义则是永恒的。所以，神记念他们的罪孽到永远是公正的。然而他们仍敢宣称恶人所受的刑罚超过他们的罪所应得的[ix]。这是无法忍受的亵渎。因为这藐视神的威严，认为神的威严不值得一个人灵魂的失丧。然而我们应当不理会这些吹毛求疵之人的异议，免得违背我们以上所说他们的观点根本不值得反驳。

6.身体要复活，灵魂却是不死的！

[e]除了这些谬论以外，有一些邪恶好奇的人又提出另外两种谬论。有人误会灵魂要与身体一同复活，就如整个人都死了[ix]。又有一些人虽然承认灵魂的不死，却主张灵魂将披戴完全新的身体[ix]。他们这样子否定肉体的复活。

既然我在教导人的受造时稍微提过前者[ix]，现在我只要警告读者们这是极可怕的谬论就够了：因这等于将那照着神形像受造之人的灵魂当作出现少时就不见的云雾，教导灵魂只在短暂的人生中与身体同在，也在毁坏圣灵的殿；甚至玷污神的形像在人身上最荣耀的彰显，也因此教导人的灵魂不如身体。

圣经的教导却非如此—它称人的身体为房屋，并教导人死后离开这房屋，甚至教导这是我们与野兽惟一的区别。如此，彼得在即将离世时说：他「脱离这帐蓬的时候快到了（彼后一14）。然而保罗在指着信徒说：「我们这地上的帐蓬拆毁了，必得在天上永存的房屋（林后五1）」，之后接着说：「我们住在身内便与主相离」（林后五6 p.），「因此渴慕离开身体与主同住」（林后五8）。若人的灵魂不是不死的，那离开身体与主同住的是什么呢？保罗教导我们乃是来到「被成全之义的人的灵魂」（来十二23）面前，就除掉我们一切的疑惑。他的这话表示我们与族长交通，他们虽然死了，却仍然敬虔与我们一样，所以除非我们与他们有交通，否则我们不可能是基督的肢体。并且，假如已脱去身体的灵魂没有保有相同的本质以及能享受来生的荣耀，基督就不会对强盗说：「今日你要同我在乐园里了」（路二三43）。在这如此清楚的见证下，我们在离世时应当效法基督的榜样毫不犹豫地将自己的灵魂交托给神（路二三 46），或效法司提反的榜样将灵魂交托基督（徒七59），因基督被称为信徒信实的「牧人监督」（彼前二25）。

我们若过于好奇地究问关于灵魂死后的光景，不但神不允许，也对我们没有益处。许多人自我折磨地争辩灵魂死后的地点以及是否已经享受天上的荣耀[ix]。然而若我们想知道比神透过圣经向我们启示的更多，这是愚昧和轻率的。圣经只教导我们基督与他们同在，并接他们到乐园里（约十二32）使他们得安慰，而且被遗弃之人的灵魂在那时受他们所应得的折磨。难道有任何教师能向我们启示神所向我们隐藏的事吗？想知道灵魂死后的居所既愚昧又无益，因我们至少知道灵魂的范围与身体的截然不同，圣经将圣徒灵魂的聚集处称为「亚伯拉罕的怀里」（路十六22），就足以使我们确信在世上的历程结束后，会有信心之父接待我们，向我们分享他信心的果实。同时，既然圣经多处劝我们期待基督的降临，并宣告我们到了那时才得那荣耀的冠冕，我们就当满足于神所教导我们的范围：即，敬虔之人的灵魂在世上作战之后就进入那幸福的安息，并在那里等候享受神所应许的荣耀，如此看来，一切的受造物都

在等候我们的救赎者基督的降临。被遗弃之人的结局无疑与犹大所描述鬼魔的结局一样：用锁链把他们拘留在黑暗里，等候主再来时被拖到神所预定他们的刑罚里去（犹6）。

7.我们今生所穿戴之身体的复活

同样有害的谬论就是那些幻想灵魂不会再与今生同样的身体联合，而要穿上新的、截然不同的身体[ix]。摩尼教徒（Manichee）为这谬论找了无用的借口，他们说人的肉体既因不洁，若再复活就极为不当[ix]。就如人的灵魂没有不洁的，但他们却仍主张灵魂将享有天上的基业！就如他们说：「受罪恶玷污的任何事物都不能被神洁净。」至于他们所说人的肉体既因是魔鬼创造的所以生来就不洁，我认为这根本不值得反驳[ix]。我只是在教导，我们不配天堂的一切都无法拦阻我们复活。既然保罗吩咐信徒：「洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽」（林后七1），那他在另一处所教导的审判就与此有关：「叫各人按着本身所行的，或善或恶受报」（林后五10）。这与他写给哥林多信徒的完全一致：「使耶稣的生在我们这必死的身上显明出来」（林后四11）。因这缘故，保罗在另一处经文中求神保守他们的灵魂与身子「直到基督降临的时候」（帖前五23）并不足为怪！因为神所称为祂圣殿的我们的身体（林前三16），若在受玷污后没有复活的盼望是再荒谬也没有了！我们的身体不也是基督的肢体吗？（林前六15）。而且神吩咐我们的各肢体要为祂分别为圣。祂向我们启示祂喜悦人以舌头称颂祂，并举起圣洁的手向祂祷告（提前二8），吩咐我们将身体献给祂（罗十二1）。我们若视天上的审判官所看为配得如此伟大光荣的身体至终只不过在尘土中腐烂永不更新，这是荒唐的。与此相似的是，当保罗劝勉我们在身子和灵魂上顺服主，因两者都属神（林前六20）时，他绝不是相信祂自己所教导当为神分别为圣的身体将落在永恒的腐烂中！

圣经中的启示没有比我们的肉身将要复活更清楚的了。保罗说：「这必朽坏的总要变成不朽坏的，这必死的总要变成不死的」（林前十五53）。若神将创造新的身体，那么这经文所说的改变是什么呢？若圣经只说我们的身体将要更新，那在这模糊的说法下他们也许有反对的根据。但当保罗直接指明我们现在的身体将不朽坏时，同时就在否认我们会有新的身体。特土良（Tertullian）说：「即使保罗在说的时候以手握住自己的肢体来表达，也不可能比这更清楚的了。」[ix] 他们也无法用任何狡猾的方式逃避保罗之后所说基督将作世界的审判官这事实（罗十四11），「我指着我的永生起誓」（赛四九18，Vg.），「万膝必向我跪拜」（赛四五24，Vg.；罗十四11，Vg.），这里十分清楚教导他的听众将要在神面前对自己一生的言行交帐。如果他们将来有完全新的身体，那这句话就毫无意义了。此外，但以理的这预言一点都不模糊：「睡在尘埃中的，必有多人复起，其中有得永生的，有受羞辱永远被憎恶的」（但十二2），他在此所指的不是以前不存在之身体的被造，而是死人从他们的坟墓里复活。

并且保罗在此的逻辑十分清楚。因为如果人因亚当的堕落都必定死，那么基督所给人的更新也必定发生在同一个因亚当的堕落而死的身体上。而且保罗教导雅典人死人复活（徒十七32）而他们嘲笑他，我们由此能推论他说的是身体的复活，因此他们的嘲笑就坚固我们的信心。基督的这话也值得我们留意：「那杀身体，不能杀灵魂的，不要怕他们；惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他」（太十28 p.）。如果我们现在的这身体将来不可能受惩罚，那么我们没有什么可怕的。基督所说的另一句话也一样清楚：「时候要到，凡在坟墓里的，都要听见祂的声音，就出来：行善的，复活得生；作恶的，复活定罪」（约五28－29）。难道祂的意思是灵魂躺卧在坟墓里，从那里听从基督的声音吗？他的意思难道不就是：在基督吩咐我们时，我们的身体将重新获得所丧失的生命吗？

此外，我们若将得到完全新的身体，那如何说基督我们元首的复活是我们祂肢体复活的预表呢？基督复活了：难道这是神给祂重新创造一个新的身体吗？不是，根据祂亲口所说的这预言：「你们拆毁这殿，我三日内要再建立起来」（约二19）。祂再次穿戴和以前一模一样的身体。而且，若基督所献与神为祭的身体被毁坏而有新的取代它，这对我们毫无益处。我们必须确信保罗所教导的信徒与基督彼此的交通：我们将复活是因基督已复活了（林前十五12 ff.）。因我们的身体就是基督所取为了受死的身体，若与基督的复活里无份，没有比这更不合理的。圣经对此也有明确的证据：「当基督复活时，圣徒从坟墓里出来」（太二七52）。我们也无法否认这事实预表我们所盼望的复活，或这是复活的凭据。这也与以诺和伊莱贾的经验相似。特土良称他们为「复活的表象」，因为神在洁净他们的身体和灵魂后接他们到祂那里去[ix]。

*8.尊荣身体之仪式的重要性**

[e]我为在如此简单的教义上用这么多的解释感到不好意思，但我希望读者们能宽容，因这一切都是为了避免单纯的人被狂妄、邪恶之徒欺哄。如今与我争辩的这些诡辩家以自己所捏造的幻想攻击复活的教义，即复活是神为人重新创造新的身体。他们如此不择手段想证明这幻想，难道不就是因为他们无法接受已经腐烂的尸体能恢复正常吗？可见人的不信是这幻想之母。相反地，圣灵在圣经中不断地劝我们盼望身体的复活。因此，根据保罗的教导：洗礼是我们将复活的凭据（西二12）；圣餐也引领我们确信身体的复活，因为领受饼和杯是复活恩典的表象。而且保罗劝我们将肢体献给义做奴仆（罗六13，19），若他接下没有如此解释：「那叫基督耶稣从死里复活的，也必……使你们必死的身体又活过来」（罗八11）就毫无意义。因为若我们用脚、手、眼睛、舌头服事神，但到最后这些肢体没有享有这服事所结的果子，这对我们有何益处呢？保罗亲口证明这一点：「身子不是为淫乱，乃是为主；主也是为身子。并且神已经叫主复活，也要用自己的能力叫我们复活」（林前六13－14，cf. Vg.）。更为清楚的是他接下来所说的，即我们的身体是圣灵的殿，也是基督的肢体（林前六15，19）。此外，保罗也教导纯洁与复活密不可分，就如他之后教导我们的身体是基督所买赎的(林前六20)。因此，既然保罗有基督的印记（加六17），并在他的肉身上大大地荣耀基督，若说到最后神不给他的身体加冕，这是极不合理的。保罗也因身体复活的盼望如此夸胜：「祂要按着那能叫万有归服自己的大能，将我们这卑贱的身体改变形状，和祂自己荣耀的身体相似」（腓三20－21 p.）。并且既然「我们进入神的国必须经历许多艰难」（徒十四22），我们就毫无根据说神会拒绝人的身体进祂的国，又既然神藉我们的身体背十字架训练我们，祂到最后也要叫我们的身体得荣耀。

因此，众圣徒因与基督同受苦害就无疑地盼望自己也将与基督一同复活。事实上，神在律法时代也藉礼仪律教导族长们复活的教义。神之所以吩咐他们葬礼的仪式[ix]是要教导他们祂早已预定这些被埋葬的尸体将要复活。

在旧约时代，香料和其它预表永生的象征就和献祭一样，在当时律法较模糊的时代用来帮助百姓更明白复活的教义。这也不是出于当时人的迷信，因为圣灵详细指示埋葬的仪式，就如详细启示大奥秘一样。而且连基督自己都非常看重这仪式（太二六10），这无疑是要我们在看见那代表腐烂和死亡的坟墓时，仰望将来的复活。此外，族长之所以很谨慎的遵守这仪式，就证明他们认为这仪式极大地造就他们的信心。并且，若不是亚伯拉罕更在乎的是那超越世俗的信仰，他就不会那么小心地管理他妻子的坟墓（创二三4，19）；也就是说，他膏抹他妻子的尸体这复活的预表，刚强自己和全家人的信心。雅各布的例子更充分证明他对复活的信心，为了向他的后裔见证即使在他即将离世时仍没有忘记那进入应许之地的盼望，他吩咐约瑟以后要将他的骸骨带到应许之地（创四七30）。请问，若

神将给他创造一个新的身体，那他那么在乎这毫无价值的尘土有何意义呢？因此，我们若对圣经的默示有丝毫信心，就会知道没有任何教义比身体将复活的教义有更充分的证据。

就连小孩子都是以这样的意义理解「复活」以及「再生」。因我们绝不会用「复活」这一词形容一个新创造的事物。而且这与基督的这话完全冲突：「祂所赐给我的，叫我一个也不失落，在末日却叫他复活」（约六39 p.）。「睡」这一词也有同样的含意，因它只能形容人的身体。连「坟地」的称呼也证明这事实[ix]。

（复活的方式）

我现在要略为讨论复活的方式。我说略为是因为保罗将之称为「奥秘」（林前十五51），因此间接地劝勉我们谨慎，免得我们妄自猜测。[e(b)]首先，根据我们以上的教导，我们必须主张将来复活的是同一个身体，只是这身体的质量不同。所以，当基督献为祭的身体复活之后，这身体的质量比以前好得多，甚至像新的一样。保罗举一些我们熟悉的例子来证明这一点（林前十五39）。[b]就如人与动物的肉体一样，但质量却截然不同（39），并就如星星虽然受造的材质相同，却在荣光上有所分别（41），照样[e(b)]保罗教导：虽然身体复活前后的材质是一样的，但在复活后这材质将受改变（51－52），远超过先前的质量。因此，为了身体复活的缘故，我们必朽坏的身体不会受毁灭或消失，而是要废掉朽坏的样式，而变成不朽坏的（53－54）。既然一切的物质都在神的管理之下，那么神就能吩咐众身体复活，不管他们是在地里、水里或火里腐蚀的。以赛亚也教导这真理，虽然是以比喻的意义说的：「因为耶和华从祂的居所出来，要刑罚地上居民的罪孽。地也必露出其中的血，不再掩盖被杀的人」（赛二六21 p.）。

然而在复活之日，那些死了很长时间的人和仍活着的人仍有所差别。保罗说：「我们不是都要睡觉，乃是都要改变」（林前十五51）。意即，死亡和新生命不一定有时间的间隔，因为「就在一霎时，眨眼之间……号筒要响，死人要复活成为不朽坏的，我们也要改变。」（林前十五52－53）。这样，保罗在另一处经文中安慰将死的信徒说，在基督里死了的人必先复活，之后，仍活着的人才和他们一同被接升天。（帖前四15－16）。

[e]若有引用保罗的这话：「按着定命，人人都有一死」（来九27 p.）来反对，要反驳他们并不困难：仍活着之人的身体受改变在某种意义就是死亡，并且称之为死亡也是妥当的。所以这两件事并非有冲突—即所有的人将脱去必死的身体藉死亡受更新；只是就仍活着的人而论，因他们立刻受改变，所以在时间上他们的身体和灵魂没有分开过。

9.恶人的复活

[e(b)]然而我们在此必须面对更难解答的问题：那些不敬虔、被神咒诅的人凭什么与义人一同复活，因复活是基督对信徒独特的赏赐？我们知道在亚当里众人都死了（cf. 罗五12；林前十五22），但基督降世带给人「复活」和「生命」（约十一25）。难道基督降世是为了毫无分别地赐生命给所有的人吗？难道有比这些顽梗、盲目之人获得惟独敬虔敬拜神之人凭着信心所获得的祝福更不妥当的吗？圣经清楚教导：一种是复活定罪；另一种则是复活得生（约五29），而且基督将会分别绵羊和山羊（太二五32）。恶人和敬虔之人都要复活我们不要以为稀奇，因为我们在日常生活中经常有类似的经历。我们晓得自己在亚当里丧失了对整个世界的管理权，并因这缘故神禁止我们吃不洁的食物和生命树上的果子。然而，要如何解释神不但「叫日头照好人，也照歹人」（太五45 p.），甚至在今生的物

质上丰盛地对待恶人？答案是：那些属于基督和祂众肢体的益处也丰盛地临到恶人，并非要他们享受，而是要叫他们更无可推诿。恶人竟然经常经历到神的善待，甚至有时比敬虔之人加倍，但这一切至终更定他们的罪。

若有人说今世转眼即逝的福份比不上复活这大福份，我的答复是：当亚当夏娃刚开始与神，那生命的源头，隔绝时，他们应得的是永远的灭亡和魔鬼一样；但出于神极为智慧的计划，祂为他们安排了没有永生却仍未灭亡的光景。既然恶人拒绝接受神为他们的主和教师，那他们将复活被迫来到基督的审判台前，这并不稀奇。因他们若只是完全被死亡吞灭，而无需因自己的顽梗在已被他们无限量激怒的神面前受审，才是他们所不应得的善待。

然而，我们虽然必须坚持以上的教导以及保罗在腓利斯面前独特的见证——死人，无论善恶，都要复活（徒二四15）——但大多时候圣经用复活这一词指的是惟有神的儿女们将享受天上的荣耀，因基督降世主要不是为了毁灭世人，而是要拯救世人。因此信经提到复活指的是永生。

（人来世的生活：永远享受神的同在，或与神疏远永远受折磨，10–12）

10.永远的幸福

[b]然而既然死将被得胜吞灭的这预言（赛二五8；何十三14；林前十五54－55）到了复活之日才得以应验，那我们就当时时默想这将来永恒的喜乐，因这是复活的目的—而且，即使万人的舌头都竭力述说这喜乐，也算是仍未开始形容这荣耀的喜乐。[b(a)]因虽然圣经记载神的国将充满光荣、喜乐，以及荣耀，但这一切几乎是我们无法体会的，[b]顶多只有极模糊的了解，直到那日基督向我们启示自己的荣耀，使我们面对面的看见（cf. 林前十三12）。[e]神藉使徒约翰启示：我们知道自己现在是神的儿女，将来如何还未显明；但……主显现时，我们必要像祂，因为必得见祂的真体（约壹三2）。[b]因此，旧约先知只能用今世的事物描述那无法言喻之属灵福份的本质。另一方面，既因要预尝这福份才能激励我们，我们应当特别这样默想：[b(a)]若一切良善的丰盛都存留在神里面，[b]就如无限涌出的泉源那样，那么，那些追切寻求至高的良善以及快乐的人，就不应当寻求在神之外的任何祝福，就如圣经多处所教导的。「亚伯拉罕，我是你的盾牌，必大大的赏赐你」（创十五1）。以及戴维所说的：「耶和华是我的产业……我的产业实在美好」（诗十六5－6 p.）。以及：「我得见祢的形像就心满意足了」（诗十七15 p.；见 II, 10. 17.）。[b]事实上，彼得教导信徒在今生被呼召得与神的性情有份（彼后一4）。怎么说呢？因神「要在祂圣徒的身上得荣耀，又在一切信的人身上显为稀奇」（帖后一10）。既然神将分享自己的荣耀、全能和公义与选民——甚至将自己赐给他们，更奇妙的是使他们与祂自己合而为一，因此我们当牢记这福份包括各方面的快乐。并且，即使我们对这福份的默想有很大的长进，我们仍要晓得：我们对这大奥秘的理解算是刚开始而已。[e]因此我们就当在这大奥秘之下谨守，免得忘记自己的有限，而过度好奇地究问神未曾启示关于祂荣耀的大奥秘。这好奇的私欲带来许多虚妄或极有害的问题—我说「虚妄」，因为这些问题无法使我们得益处；我说「极有害」，因为放纵自己私欲的人经常陷入猜测的危险漩涡。

我们也应当毫不迟疑地相信圣经的另一个教导，即就如神在今世照自己的意思分配祂的恩赐给圣徒，照样，到了天堂每一个圣徒都将得不同分量的荣耀，因神在那里加冕祂自己的恩赐[ix]。并且保罗的这话：「岂不是我们主耶稣来的时候、你们在祂面前……就是我的荣耀，我的喜乐」（帖前二19－20），或基督对使徒所说的：「你们也要……审判以色列十二个支派」（太十九28）也不是指所有的信徒说的。保罗知道：神在今世所丰盛恩待的圣徒，到了天

堂神会加倍地荣耀他们；但他也确信神将照他个人的劳力特别加冕他（提后四8）。并且，基督为了叫使徒确信祂赏赐他们的职份是高贵的，就说他们在天上将因这职份被加冕（cf. 太十九21）。但以理也同样教导：「智慧人必发光如同天上的光；那使多人归义的，必发光如星，直到永永远远」（但十二3）。任何认真研究圣经的人都会发现：神不但应许信徒得永生，他也将个别奖赏他们。因此，保罗这样说：「愿主使他在那日得主的怜悯」（提后一18 p.）。基督的这应许：「你们必要得着百倍，并且承受永生」（太十九29 p.）也有同样的含意。简言之，既然基督在今世以丰盛且各样的恩赐荣耀祂的身体，也是遂渐地增加这荣耀，因此到了天堂祂也必完成这荣耀。

11.拒绝答复吹毛求疵的问题

[e]然而既然一切敬虔的人都接受这教导，因它有圣经充分的根据，照样，他们也会拒绝回答吹毛求疵的问题，因知道这些问题拦阻人寻求神。他们拒绝越过神启示的范围。就如我，我不但限制自己不过份地研究一些不叫任何人得益处的问题，我也深信自己应当拒绝回答这些问题，免得支持问这些问题之人轻率的行为。某些渴慕虚空学问的人，喜欢问使徒和先知所将得的加冕有多大的差别，又使徒和殉道者所将得的有多大的差别；童贞女与结过婚的妇女所将得的有多大的差别[ix]。总而言之，天堂没有一个角落不是他们想打破砂锅问到底的。他们也喜欢问神将更新天地的目的如何，因为既然神的儿女们不再需要物质，而要像天使一样（太二二30）不需要吃喝代表永恒的福气[ix]。我的答复是：因为只要看到那新的天地就会成为他们极大的喜乐，甚至胜过现今满足我们的物质。让我们想象自己住在地球上最富裕、最舒适的地方，并享受各样的娱乐。难道我们不会有时因生病而无法享受神的祝福？或甚至因自己的不节制拦阻我们享受物质所带给我们的快乐？这就证明：任何在罪恶之外的享受，即使不是物质的享受，仍然是至高的快乐。

又有人问难道连金属的渣滓也要与天地一同更新吗？我虽然在某种程度上同意这些渣滓不值得被更新，但我们仍当相信保罗的教导：即罪恶所加给天地的瑕疵都将被更新，就是使一切受造物「叹息，劳苦」的瑕疵（罗八22）。更有人追问：既然在那时人不再有生育的福份，那怎么说会比现在更好呢？要回答这问题也并不困难。圣经大大地强调生育是何等大的福份，是因为这现象代表神在让大自然茂盛繁衍，直到达成神所预定的目标；然而在这目标达成后，我们对福份将有不同的衡量方式。不儆醒的人却屈服于好奇的诱惑更加打破砂锅问到底，而至终陷入无法自拔的漩涡。结果是每一个人只喜爱显露心意，所问的问题是没完没了的。但我们反而当满足于：「我们如今彷佛对着镜子观看，模糊不清，到那时就要面对面了」（林前十三12）。很少人究问人当怎样行才能上天堂，却所有的人都想知道天堂会是怎样。几乎所有的人都懒惰且厌战，却同时梦想将来的得胜。

12.被遗弃之人的结局

[b(a)]既然神将来对恶人的处罚是我们如今无法完全体会的，所以圣经用物质的东西来描述他们将受的折磨和虐待，即黑暗、流泪、切齿（太八12；二二13）、不灭的火焰（太三12；可九44；赛六六24）、不死的虫咬着人的心（赛六六24）。[b]圣灵的这种描述方式无疑是要我们的感官能体会地狱的恐怖，就如祂说：「陀斐特又深又宽……其中堆的是火与许多木柴。耶和华的气如一股硫磺火使它着起来」（赛三十33）。神特意要我们藉这样的比喻在某种程度上意识到恶人将来的结局，我们照样也当这样思考：与神的交通隔绝是何等大的咒诅[ix]。也是要我们深深地感受到何谓全能的神用自己的大能惩罚我们，并且我们也无法逃脱。首先，神的不悦就如烈焰吞灭它一切所接触到的。其次，在神施行审判时一切的受造物都主动地服事祂，甚至神所公开处罚的人也将感受到天、地、海、活物，以及

所存在的一切都向他们大发烈怒，甚至主动毁灭他们。这也是保罗这句话：「他们要受刑罚，就是永远沉沦，离开主的面和祂全能的荣光」（帖后一9 p.）的含意。[e]并且每当先知以物质的比喻使我们感到恐惧时，他们并非想用夸大的言词刺激我们的迟钝，而是预表神将用太阳、月亮、以及全宇宙审判恶人（太二四29，etc.）。因此，良心在这烦扰他们的龙卷风之下得不到安息[ix]，甚至感受到某位暴力的神正在撕裂他们的身体，用致命的火箭穿透他们，甚至他们在神雷电交加的烈怒下战兢，被祂沉重的手砸碎——以致于人感到掉到任何无底坑也比忍受这样的恐惧更好。被神不断地攻击直到永永远远有多可怕？我们应当留意诗篇九十篇有关于此的论述：虽然神只要看恶人一眼就能驱散他们，叫他们变为虚无，但祂却刺激自己胆小的信徒在沉重的十字架下勇往直前」（诗九十7），直到「神在万物之上，为万物之主」（林前十五28）。

[ix] *"Carnis ergastulo . . . inclusi."* 参阅 III. 6. 5, note 9; III. 9. 4.

[ix] Plato, *Theaetetus* 176 AD (LCL Plato II. 126 - 129); *Laws* IV. 715 E - 716 E (LCL Plato I. 292 - 297).

[ix] Middle of sec. 1, above. 参阅 III. 18. 3.

[ix] Plato, *Phaedo* 105 D - 107 C (LCL Plato I. 362 - 371); Cicero, *Tusculan Disputations* I. 49. 118 (LCL edition, pp. 142 f.). Democritus 在 *Natural History* VII. 55. 189; LCL Pliny II. 634 说 Pliny 曾应许要复活，但是一直都没有实现。

[ix]从自然的角度来看，复活是一件难以令人置信的事，关于复活这教义，在 1539 年的版本里着墨甚多，然而在 1936 年的版本里却省略了。参阅 OS IV. 435, notes b and c; Pannier, *Institution* (1541) II. 161 f. (In part)：「要相信这件事不难，但要从人的理性去理解它，则是难以令人置信的事。有些哲学家们对于灵魂的永恒性并不漠生，但主张肉身复活的却一个都没有。」我们借着基督的复活对此有确据。

[ix] Origen, *Against Celsus* II. 59, 63, 70 (MPG 11. 889 f., 898 f., 905 f.; GCS 2. 182, 184 f., 192 f.; tr. ANF IV. 455 f., 460)

[ix] 参阅 II. x. 19; *Sermons on Job* 72 (CR XXXIV. 127 f.)。重洗派的人对乔布记 19:25 的解释是错误的。参阅 *Brieve instruction contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes* (1544) (CR VII. 138 f.); tr. *A Shorte Instruction for to warn all good Christian People against the Pestiferous Errours of the Common Secte of Anabaptists* (London, 1549), fo. L 1a - 2a; *Psychopannychia* (CR V. 229 ff.; tr. 加尔文, *Tracts* III. 487 ff.).

[ix] Horace, *Epistles* I. xvi. 79 (LCL edition, pp. 356 f.).

[ix] "chiliasts"（千禧年主义者）或称 "Millenarians" ，指的是一些古老的教派，他们相信基督会在地上掌权一千年。参阅 art. "Chiliasmus" in *Reallexikon für Antike und Christentum* II (1951), 175 ff.; N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium;* H. Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things,* pp. 158 - 162. 参阅奥古斯丁, *City of God* XX. 7, 9 (MPL 41. 666 - 669, 672 - 675; tr. NPNF II. 426, 430).

[ix]这种普救论（universalism）的观点深受某些重洗派的人士欢迎，如 John Denck、Balthasar Hubmaier、Sebastian Franck、Melchior Hofmann。英文书籍请参阅 LCC XXV. 86, 112, 145, 182。奥古斯丁 以相同的结果来回答新柏拉图主义（Neoplatonism）的门徒 Porphyry (233 - 302) to the same effect; *Letters* 102, questions 2.8; 4. 22; 5. 28 (MPL 33.373, 379, 381; tr. FC 18. 153, 164, 168, 170).

[ix] 奥古斯丁, *Letters, loc. cit.*

[ix]参阅加尔文为 *Psychopannychia* 一书所写的序言 (CR V. 171 f.; tr. Calvin, *Tracts* III. 415)。为攻击「灵魂睡眠说」(the sleep of souls)这个教义，加尔文指出教宗 John XXII (1316－1334) 的异端思想，教宗认为离世圣徒的灵魂好像睡了一般，直到复活的时候才能看到天国的荣耀。这个教义于 1333 年被巴黎的神学家所定罪，参阅 *Catholic Encyclopedia,* art. “John XXII.”。

[ix] 可能这里是指 Laelius Socinus 的观点。他认为灵魂要在复活的时后被附予一个新的身体。参阅 sec. 7, below.

[ix] I. 5. 5; I. 15. 2.

[ix] Aquinas, *Summa Theol.* III. Suppl. 69. 2.

[ix] 第 7 段和第 8 段里面的内容，大多是出于加尔文在 1549 年 6 月写给 Laelius Socinus 的书信(CR XIII. 309－311)。Barth 和 Niesel 也在这里引用了 1551 年的版本 sections 221－223 ，内容也大致与书信内容一致(OS IV. 443 ff.)。

[ix] 奥古斯丁, *Against Adimantus* 12. 5 (MPL 42.146).

[ix] 一个摩尼教徒的观点。参阅奥古斯丁, *Sermons* 12. 10.10－11. 11 (MPL 38. 105 f.); *Unfinished Treatise Against Julian* I. 115 f. (MPL 45. 1125).

[ix] *“Cutem ipsam tenens”*: Tertullian, *On the Resurrection of the Flesh* 51 (CCL Tertullianus II. 955; tr. ANF III. 585).

[ix] Tertullian, *op. cit.,* 58 (CCL Tertullianus II. 1007; tr. ANF III. 590).

[ix] Sec. 5, above.

[ix] 加尔文提醒我们，就词源学来说「坟墓」(cemetery)这个字的意思就是「睡觉的地方」。武加大译本又加上 “*qui vaut autant comme dormitoire*”。

[ix] 奥古斯丁, *Psalms,* Ps. 70. 2. 5; Ps. 102:7 (MPL 36. 896; 37. 1321; tr. LF [Ps. 71] *Psalms* III. 437; [Ps. 103] V. 42 f.).

[ix] Aquinas, *Summa Theol.* III. Suppl. 93. 3:「圣徒所住的房子依据他忠诚的程度而有所不同」; 参阅 qu. 96, esp. art. 11，根据处女、殉道者或是博士的光环 (Matt. 19:21)。

[ix] Aquinas 在 *op. cit.,* qu. 91，论关于世界的更新。参 P. E. Schramm’s *Kaiser, Rom, und Renovatio*，这是一本在十二世纪里详细研究 “*renovation mundi*” 这个观念的书; McNeill, *Christian Hope for World Society,* ch. IV: “Rome and World Renewal.”

[ix]加尔文形容地狱本质上是 “*alienari ab omni Dei societate*”。参阅 Milton, *Paradise Lost* V. 877，Abdiel 对撒但说「离开上帝吧，你这受咒诅的灵。」参阅 R. M. Frye, *God, Man, and Satan,* ch. 2, esp. pp. 40 f.

[ix] *“Diro turbine”* 通常会令人想到无止息的寒冷、大雨、冰雹和下雪，就如 Dante 和 Vergil 所描绘穿过地狱的第三层所看到的一样 (*Inferno*, Canto VI); 但其内容与圣经是不相同的。

第四卷

神采用外在方式吸引我们

与基督交通并保守我们在这交通里

第一章

我们必须保守与神的真教会[1]合而为一的心，

因为她是一切敬虔之人的母亲

（神圣洁、全球性的教会，我们的母亲，1–4）

1.教会的必要性

[e]就如我们在第三卷所说的，基督借着我们对福音的信心成为我们的，并且我们藉这信心与基督的救恩和永恒的幸福有份。然而，因我们的无知和懒惰（甚至善变）我们需要外在的帮助使我们获得信心，并使之成长至神所预定的目标。[e(b)]而且神将这外在的帮助交托教会，使传福音的事工兴旺。神兴起了「牧师和教师」（弗四11）好藉他们的口教导自己的百姓；神赏赐他们权威；最后，赏赐使信心成长和有次序的一切。首先，祂设立了圣礼。一切领受过圣礼的人都知道它们造就和刚强人的信心。我们既因被关在这肉体的监牢中，而尚未达到与天使一样高的地位，因此神出于祂奇妙的护理屈就我们，使我们这仍与祂疏远的人能亲近祂。

根据我原先的计划我们现在就要讨论教会、教会行政、职份，以及权柄；稍后将讨论圣礼；最后讨论社会的管理[2]。同时我也想藉此救敬虔的读者们脱离撒但借着罗马天主教所用来污染神指定使我们蒙救恩的一切败坏。

---

[1]从教会的教义在基督教要义这本书中所占的篇幅来看，明显地加尔文相当看重教会的教义。但是直到我们这个世纪为止，这个部份的神学并没有引起译者的注意。下列的书可以帮助读者了解，近年来加尔文的教会教义，已渐渐受到重视的情形：Th. Werdermann, “Calvins Lehre von der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung” in *Calvinstudien,* pp. 236–338; Doumergue, *Calvin* V; L. Goumaz, *La Doctrine du salut,* pp. 312–336; A. Lecerf, “La Doctrine de l’Église dans Calvin,” *Revue de théologie et de philosophie religieuses* IX (1929), 256–270; P. Barth, “ Calv in Verständnis der Kirche, ” *Zwischen den Zeiten* VIII. 216–233; P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme* IV. 98–115; H. R. Pearcy, *The Meaning of the Church in the Thought of Calvin;* R. C. Petry, “Calvin’s Conception of the ‘Communio Sanctorum,’” *Church History* V (1936), 227–238; P. T. Fuhrmann, *God-centered Religion,* ch. 6; J. T. McNeill, “The Church in Sixteenth-Century Reformed Theology, ” *Journal of Religion* XXII (1942), 251–269; W. Niesel, *The Theology of Calvin,* ch. 13; LCC XXIII. 361–406 (selections from the Commentaries); W. Mueller, *Church and State in Luther and Calvin,* pp. 77–125; G. MacGregor, *Corpus Christi: The Nature of the Church According to the Reformed Tradition.*

[2]这句话可以说是第四卷的大纲。一直以来，教会都被视为地上选民聚集和受教的神圣所在，就如前一句所言，*“ergastulo carnis . . . inclusi”*，「被关肉体的监牢中」参阅 Peter Martyr Vermigli, *Loci communes,* 1576 edition, “*Simplex exposition*” 35, p. 484.

我要开始讨论教会，因神喜悦将祂一切的儿女们呼召到教会的怀中，不只为了要在他们的婴儿和孩童时期喂养他们，也是要他们受教会母亲般的关怀被引领至成熟的地步，并至终达成信心最后的目标。「所以，神配合的，人不可分开」（可十9 p.），这样，教会作谁的父亲也就照样作谁的母亲[3]。不但在律法时代如此，在基督降临之后也是如此。保罗见证我们属于新的、天上的耶路撒冷也有同样的含意（加四26）。

2.教会与信经彼此的关系如何？

[e]使徒信经中我们所承认的信条，即「相信教会」不仅仅指有形的教会（我们目前的主题）也指神一切的选民，包括一切已死的选民。我们之所以用「相信」这一词，是因为这常常是惟一能将神的儿女和不敬虔之人作区分的方式，分别神的羊群和野兽。[e(b)]但是如果像其它许多的人加入了一个介系词 “in”，说成「信靠」教会的话，那就不妥了。我承认如今这种用法这么的普遍，是有着相当悠久历史的。正如在[b]《教会历史》（*Ecclesiastical History*）中所引用的尼西亚信经（Nicene Creed）里所加入的这个介系词一样[4]。[e(b)]然而我们同时仍要从众教父的作品中看来，显然在初代教会的时候，他们毫无疑问的是用「我相信教会」（I believe the church），而不是使用「我信靠教会」（I believe in the church）的说法。因此奥古斯丁（Augustine），和那用居普良（Cyprian）[5]的名义写《信经诠释》（*On the Exposition of the Creed*）的人，都[c(b)]说过这是不妥的用法。[b]此外，他们认为有充分的理由证明添加这个介系词会造成不恰当的表答。我们可以见证我们是「信靠神」（believe in God）的，因为我们心里依赖祂为真实的，并且我们信靠他。但如果说成我们「信靠教会」（in the church）却是不妥的，就好像我们把「罪得赦免」或「身体复活」说成我们「信靠罪得赦免」（*in* the forgiveness of sins）或我们「信靠身体复活」（*in* the resurrection of the body）是一样的。因之，我虽然不愿意在「单字」上起争执，却宁可使用一种确切表达主旨的说法，而不愿添加赘言使主旨混沌不清。

[e]神给我们这信条是要我们确信：虽然魔鬼不择手段以及神其它的仇敌也企图暴力地毁坏基督所赐给我们的恩典，但却无法得逞——因为基督的宝血必不白流，必有功效。[e(b/a)]因此我们当思考神隐秘的拣选和祂内在的呼召。因惟独神自己「认识谁是祂的人」（提后二19），并且，就如保罗所说：用圣灵给他们印记（弗一13）。他们同时也佩戴神的徽章，藉此与被遗弃之人分别。但既因这少数、被世人藐视之人混和在群众中，几粒麦子被一大堆糠秕

---

[3] 「上帝不是你的父亲，除非教会已是你的母亲。」Cyprian, *On the Unity of the Catholic Church* 6 (CSEL 3, 1. 214; tr. LCC V. 127 f.); 奥古斯丁, *Psalms,* Ps 88. 2. 14 (MPL 37. 1140; tr. LF *Psalms* IV. 269 f.); *Against the Writings of Petilianus* III. 9. 10 (MPL 43. 353); Pseudo-奥古斯丁, *On the Creed (De Symbolo)* 4. 13 (MPL 40. 668). On early parallels, see J. H. Plumpe, *Mater Ecclesiae,* ch. 3.

[4]这在 Niceno-Constantinopolitan Creed 中已出现过，而非出现在 Eusebius 所写的 *Ecclesiastical History* 中。然而在 *Acts of the Council of Chalcedon* 中，ei,j 这个介系词就已经出现过了。参阅 Schaff, *Creeds* I. 22; II. 45 - 51, 58. “*in ecclesiam*” 这个词组也出现在 *Tripartite History* of Cassiodorus III. 6 (MPL 69. 951)。以英文来说，实在看不出其差别，因为英文本身机乎是一种无抑扬顿挫，一口气的语言，就拉丁原文来看，其差别也甚微。

[5]奥古斯丁, *On Faith and the Creed* 10. 21 (MPL 40. 193; tr. NPNF III. 331); Pseudo-奥古斯丁, *On the Creed, loc. cit.,* note 3, above ; Pseudo-Cyprian (i.e., Rufinus), *On the Exposition of the Apostles’ Creed* 36 (MPL 21. 373; tr. NPNF 2 ser. III. 557; ACW XX. 71).

掩盖，所以我们必须将究竟谁属教会的判断交托神，因为教会是根据祂隐秘的拣选。[e(b)]并且，即使我们知道究竟谁属教会对我们也无益，除非我们确信基督已将我们稼接到祂教会的合一里去。因除非我们与其它肢体一同联合在基督我们的元首之下，否则我们就没有得基业的盼望。

[a]教会被称为「大公」（catholic）或「普世」（universal），因为若有两三种不同的教会就等于分裂基督的身体（cf. 林前一13）——但这是不可能的！[a]所有的选民都在基督里合而为一（cf. 弗一22－23），并因共同依靠这元首，就在同一个身体里面一起成长，「联络得合适」（cf. 弗四16），就如身体的肢体一般（罗十二5；林前十17，十二12，27）。他们既然都生活在同一个真道、盼望、爱，以及同一位圣灵里，就真正地合而为一。[b(a)]因他们不但蒙召领受同样永生的基业，也蒙召作神和基督的肢体（弗一30）。[e]虽然有时周围悲惨的环境引诱我们怀疑究竟有否神所留的余数，但我们仍要确信基督不是徒然死了，并且神以奇妙的方式隐秘保守自己的教会[6]。就如神对伊莱贾所说的：「我为自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的」（王上十九18）。

3.「圣徒的交通」

[e]这信条在某种程度上也包括外在的教会，因为每个信徒都当与神的众儿女们竭力保守合而为一的心，并将教会所应得的权柄交给她，简言之，我们应当作基督羊群中的羊。[e(b/a)]可见信经包括「圣徒的交通」是应当的。虽然古时的神学家们[7]普遍地忽略了这信条，但我们却不可忽略，因这是教会奇妙的定义。意即圣徒之所以在基督里聚集归一是根据这原则，即他们应当在教会中互相分享神赏赐各肢体的恩赐。但这与神个别施恩与信徒也无冲突。因为圣灵随己意将恩赐分给各信徒并不影响社会的顺序，而且为了社会的安定，人必须有自己的财产。路加的描述告诉我们在哪里信徒同心合意的合一就在那里有真正的社会（徒四32），保罗的形容也是如此，他提醒以弗所信徒「身体只有一个，圣灵只有一个，正如你们蒙召同有一个指望」（弗四4 p.）。信徒若确信神是他们共同的父亲，基督是他们共同的元首，他们就必被弟兄的爱联合，而互相分享自己的恩赐。

[e(b)]知道信徒的交通使我们获益是很重要的。相信教会就帮助我们确信自己是教会的一份子。[b(a)]教会的教义使我们确信自己的救恩，即使全世界被毁灭，教会仍屹立不摇。[a]首先，教会是建立在神的拣选之上，所以屹立不摇，就如祂永恒的护理屹立不摇一样。[b(a)]其次，信徒的交通与基督的信实密不可分。基督不容让祂的信徒被夺去，就如祂不容让祂的肢体被分裂。[b]此外，我们确信只要我们仍在教会的怀中，神的真道就永远与我们同在。最后，我们相信这些应许是给我们的：「在锡安山，耶路撒冷必有逃脱的人」（珥二32；俄17，cf. Vg.）；「神在其中城必不动摇」（诗四六5）。我们参与教会就大有能力，因这保守我们与神交通。「交通」[8]这一词带给我们极大的安慰，因

---

[6] *“Quasi in latebris.”* 我们常说教会是无形的，原因之一是因为教会是属灵的，另一个原因是教会有时候会隐藏起来。教会永存不灭，参 II. 15. 3, note 10; Comm. Ezek. 16:53：「上帝总会保留隐藏的种籽，因为这个世界总必有教会存在。」*“oportet enim simper esse ecclesia in mundum.”*

[7] Rufinus, *op. cit.*, 39 (MPL 21. 377; tr. NPNF 2 ser. III. 558; ACW XX. 74)； 参阅 W.A. Curtis, *A History of Creeds and Confessions,* pp. 61 f., 64.

[8]加尔文 认为有形教会是一个关系紧密的团体，在当中分享属灵的恩赐，这点与路德的观念接近。参阅路德的 *Treatise on the Sacrament and on the Brotherhoods* 1. 4 (*Werke* WA II. 743; tr. *Works of Martin Luther*

为当我们发现主所赏赐祂众肢体的一切也属于我们时，他们多受祝福就增加我们的盼望。

然而，相信教会的合一无须（就如我们以上所说）[9]藉眼见或手摸。其实这合一属于信心的范围就提醒我们当经常默想之，无论就环境看来明显或不明显。而且，神吩咐我们相信我们不完全确定谁是神选民的教会，对我们的信心并无害。因为神并没有吩咐我们绝对地分辨谁是选民谁是被遗弃的人——这惟独是神的事工，而不是我们的——反而神要我们确信：一切借着圣灵的重生与基督有交通的人，都是神出于祂的慈爱分别出来作为自己产业的；只要我们是其中的一份子就与这大恩典有份。

4.有形的教会是信徒的母亲

[e(b)]既然我们现在要开始讨论有形的教会，那么「母亲」[10]这称呼能使我们了解有形的教会对我们而言有多需要。因除非这母亲怀我们、生我们、喂我们奶，并关怀和引领我们，直到我们将脱去这必死的肉体成为和天使一样（太二二30），否则我们无法得生命。[e]因为我们的软弱，所以我们不能从这学校休学，反而一生要作这学校的学生。[e(b)]此外，若不在这母亲的怀中没有人能盼望蒙赦罪或得救，就如以赛亚（赛三七32）以及约珥（珥二32）所记载的那样。当以西结宣告一切被神排斥在永生之外的人，都不会成为神的百姓（结十三9），也是同样的含意。另一方面，圣经记载那些追求真敬虔的人都会使自己的名字被记录在耶路撒冷国民的名单上（赛五六5；诗八七6）。[e]因这缘故，诗篇告诉我们：「耶和华啊，祢用恩惠待祢的百姓；求祢也用这恩惠记念我，开祢的救恩眷顾我，使我见祢选民的福，乐祢国民的乐，与祢的产业一同夸耀」（诗一〇六4－5 p.；cf. 诗一〇五4，Vg.，etc.）。这告诉我们：惟有神的羊才有属灵生命的证据并受神父亲般的关怀，所以离开教会都是很悲惨的事。

（不可藐视教会中代表神说话的牧师，5－6）

5.在教会中受教导的价值和责任

[e]我们现在要开始讨论有形教会包括一些什么。保罗告诉我们：「基督所赐的有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师，为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体，直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量」（弗四10－13，Comm.，but cf. also Vg.）。可见，虽然神能立刻叫自己的百姓变得完全，但祂却喜悦他们在教会的教导下成长。这里也教导我们神成就这大事的方式，即吩咐祂的牧师传扬这天上的教义。这经文也记载神所有的选民都伏在这命令之下，以温柔受教导的心顺服在神所差派之教师的教导下。以赛亚在古时早已如此形容基督的国度：「我加给你的灵，传给你的话，必不离你的口，也不离你后裔与你后裔之

II. 10)；McNeill, *Unitive Protestantism,* pp. 27－33 及 Rouse and Neill, *A History of the Ecumenical Movement,* pp. 30 ff.；P. Althaus, *Communio Sanctorum, Die Gemeinde in Lutherischem Kirchengedanken*；R. C. Petry，如 sec. 1, note 1, above；G. MacGregor, *Corpus Christi*, p. 9 所引。

[9] 参阅 “secret election,” etc., sec. 2, above.

[10]请注意教会在此被称为「母亲」，指的是有形的教会，而教会身为母亲的功能，在于生孕乳养信徒，对于信徒的救恩必需的。参阅 Cyprian, *Letters* 4. 4; 73. 21 (CSEL 3. 2. 477, 795; tr. ANF V. 282, 384)；奥古斯丁，*Enchiridion* 17. 65; 「教会……没有教会就有赦罪了」(MPL 40. 262 f.; tr. LCC VII. 377)；*Epistle of John* III. 1 (MPL 35. 1998; tr. NPNF VII. 476). 加尔文在 Comm. Eph. 4:13 说道：「教会是所有敬虔者的母亲，担负者生育、乳养上帝的儿女，不论他是国王和农夫；而这都是借着牧师的职务而成的。」参阅 Wendel, *Calvin*, p. 224.

后裔的口」（赛五九21）。这教导我们一切弃绝教会灵粮的人因饥饿而灭亡是罪有应得的。保罗说：「信道是从听道来的」（罗十17）告诉我们神惟独藉祂的福音赐给我们信心。所以，救人的大能在于神（罗一16）；但（就如保罗的见证）祂藉传福音彰显这大能。

根据这计划，在古时神喜悦祂的百姓在会幕里聚会，好藉祭司的口使会众同心合意地相信真道。圣殿被称为神的「安息之所」（诗一三二14），会幕被称为祂的居所（赛五七15），并且神在其中坐在基路伯之上（诗八十1）。神给传福音的人荣耀的称号是要我们看重、爱、敬畏和尊敬传天国教义的事工。否则看见必死的人传这信息会令我们轻看这教义。因此，神为了叫我们明白这宝贝放在瓦器里（林后四7），就来到我们当中吩咐我们相信祂藉牧师的传讲亲自与我们同在，因为这是祂自己所指定的方式。

所以，在神禁止祂的百姓用法术、行邪术、用迷术、交鬼、行巫术和其它的迷信（申十八10－11；利十九31）之后，神加上祂将满足他们一切的需要：他们永不会缺乏先知（cf. 申十八15）。那么，祂既然在古时没有吩咐天使教导自己的百姓，反而兴起必死的人担任这属天使的职份，照样，如今祂也喜悦差派人作为我们的教师。就如在旧约时代，神不仅赏赐祂的律法，也差派祭司解释，使百姓能明白律法的真义（玛二7）。照样，在今日祂不但喜悦我们留心听圣经的颂读，祂也差派教师帮助我们明白祂的话语。这有双重的作用。一方面，当祂的牧师代替祂教导我们时，神藉此考验我们的顺服。另一方面，祂藉此屈就我们人的软弱，因祂藉人的教导吸引我们归向祂，免得祂雷声般的声音吓跑我们。事实上，既然所有敬虔的人都在神的威严之下感到惧怕，所以他们知道自己有多需要这种亲近的教导方式。

那么，那些以为卑贱人的教导削弱真道权柄的人，只在证明自己的忘恩负义。因为在神赐给人众多光荣的恩赐中，祂喜悦将必死之人的嘴和舌头分别为圣用来传祂的真理，使祂的百姓亲耳听祂的声音，是与众不同的恩赐[11]。所以我们千万不可拒绝以顺服的心接受神亲口所传讲救恩的教义。因为虽然神的大能不被外在的方式局限，但祂反而选择使用这普通教导的方式。许多狂热份子因拒绝接受这普通的方法，就落入许多致命的陷阱中。许多人出于骄傲、成见或纷争，开始相信自己读经默想就够了；他们因此轻看公共聚会，也视讲道为多余的。然而，既然他们等于在尽量破坏神教会圣洁的合一，所以每一个弃绝教会的人，都在以极有害的谬论和污秽的幻想欺哄自己。因此，为了让神纯洁、单纯的真道在我们当中兴旺，我们就不可忽略采用神所预定的敬拜方式。因为神的预定就证明这是必须的也是神所喜悦的。从来没有人——甚至连疯狂的野兽——吩咐人向神掩耳。然而每一个时代的先知和敬虔的教师都得与不敬虔之人争战，因这些人出于自己的悖逆拒绝伏在人教导的轭下。这就如拒绝神光照我们。神吩咐古时的信徒在会幕中寻求祂的面（诗一〇五4），这也是旧约圣经多处的记载（诗二七8；一〇〇2；一〇五4；代上十六11；代下七14）。这是因为神决定藉律法的教导和先知的劝勉向他们彰显祂活生生的形像。保罗也宣告在他的讲道中神荣耀的光显在耶稣基督的面上（林后四6）。

---

[11]教导「属天教义」的牧师，是说上帝亲口所说的话。参阅 加尔文 的 *Homilies on I Samuel* 42，基督徒教会的先知和牧师都是「上帝的口」(CR XXXIX. 705)。这就是他传讲的教义；他不断地警告骄傲不听劝的人。参阅 G. MacGregor, *Corpus Christi,* p. 52.

另一种更可恶态度的人是那些喜爱分裂教会的，他们将神的羊群赶到狼口中。我们必须坚持以上我们所引用过保罗的话——教会惟独藉讲道受造就，并且惟一保守圣徒合一的是：众圣徒一同顺服神赐给教会为了学习和成长的次序（cf. 弗四12）。这就是为何古时神吩咐所有的信徒在会幕里聚会。摩西同时称教会为神的居所和「记下我名的地方」（出二十24）。这明确教导我们，信徒聚会的地方是教导人学义之处。无疑，戴维据此心痛地埋怨他被仇敌残忍和专制地排斥在会幕之外（诗八四2－3）。对许多人而言，这是很幼稚的埋怨，因他们认为不能上圣殿不是什么很大的损失，也不会影响到自己的享乐。然而戴维说这是他的困难、患难和悲伤也成为他的哀哭和折磨，甚至几乎因此崩溃。这是因为聚会是信徒最大的帮助，因神借着聚会使祂的百姓越来越长进。

我们应当留意神在古时藉教导的镜子向圣洁的族长彰显祂自己，使他们对祂有属灵的认识。因此，圣殿不但被称为「神的面」（诗四二2）也（为了除掉一切的迷信）同样被称为祂的「脚凳」（诗一三二7；九九5；代上二八2）。当众信徒——不管是地位最高的或地位最低的——仰望他们的元首就使他们在真道上同归于一（弗四13）！外邦人为神所建造的殿不过在亵渎对神的敬拜，因为是出于另一个原因建造的。犹太人也曾在某种程度上犯过这大罪，却不像外邦人那么严重。司提反引用以赛亚的话斥责他们：「至高者并不住人手所造的」（徒七48；赛六六1－2）。神惟独借着自己的真道将祂的殿分别为圣，叫人照祂自己所喜悦的方式敬拜祂。我们若轻率地在神的吩咐之外有什么敬拜，这凡火将导致无数的邪恶。

薛西斯（Xerxes）根据在他身边智慧人的建议率性地烧毁希腊所有的殿，因他认为将无限自由的神局限于任何建筑物之内是荒唐的[12]。但他的举动就如神不能以自己所决定的方式降临亲近我们，虽然祂不是因此改变另一个住处，也不是限制我们藉物质敬拜祂；而是藉这方式就如火战车一般将我们带到祂天上的荣耀中，就是那无限量充满万有且高过诸天的荣耀！

6.传福音事工的意义和限制

[e]我们这时代，许多人对于讲道究竟有多少益处很激烈地争辩。有些人无限制地高举讲道的地位。又有人主张将惟独属于圣灵的事工——穿透人心，叫心盲的人看见，除掉石心赐给人肉心——交托给必死的人是错误的[13]。因此我们必须对这争议有正确的判断。

只要我们留意这两件事，就能厘清双方的坚持：（1）留意那吩咐讲道的神，在一些经文中应许差派圣灵与讲道的人同在，并应许信徒藉讲道获益；（2）留意神在其它一些经文中将自己与祂的恩典之道作区分，藉此宣称惟有祂自己才是信心的起始和尽头。

（1）根据先知玛拉基的教导：后来的伊莱贾的职分是光照人心，并「叫为父的心转向儿女，叫悖逆的人转从

---

[12] 西塞罗提及这点 *Laws* II. x. 26 (LCL edition, pp. 405 f.)。

[13]编者认为这几句分别在描述路德派的人和慈运理派的人。但是这里没有引述任何文献记载，所以也可能加尔文在影射某一个人，而不是某一派的人的意见。

义人的智慧」（路一17；玛四5－6）。基督宣告祂差派使徒的目的是要他们在事工上结果子（约十五16）。彼得简洁地对这果子下定义。他说：「我们蒙了重生……乃是由于不能坏的种子」（彼前一23 p.）。保罗夸口他「用福音生了」哥林多信徒（林前四15），并称他们为「他作使徒的印证」（林九2）。他说他的事工不是凭着字句向人的耳朵说话，反而圣灵的运行随着他所传的道，免得他的教导毫无果效（林后三6）。他以同样的意义在另一处说他的讲道不在乎言语，乃在乎大能（林前二4）。同样，他陈述加拉太信徒「因听信福音……受了圣灵」（加三2）。简言之,保罗在许多不同的经文中不但宣称自己是与神同工的,甚至也宣告自己有使人蒙救恩的职份(林前三9 ff.)。

（2）在这一切的教导中他并非想将丝毫的荣耀归给自己。他在另一处简洁地解释这一点：「我们的劳苦并非归于徒然」（帖前三5 p.），「照着祂在我里面运用的大能尽心竭力」（西一29）。以及：「那感动彼得、叫他为受割礼之人作使徒的，也感动我，叫我为外邦人作使徒」（加二8）。此外，保罗在其它的经文中也明确教导牧师本身不算什么。「栽种的，算不得什么，浇灌的，也算不得什么；只在那叫它生长的神」（林前三7）。以及：「我比众使徒格外劳苦；这原不是我，乃是神的恩典与我同在」（林前十五10 p.）。我们也应当留意其它的经文。神在这些经文中宣告：光照人心和叫人重生的事工完全出于祂自己。人若将这事工的任何部份归在自己身上，就在亵渎神。

同时，只要任何人以受教的心将自己交付给神所指定的牧师，必定因这顺服发现神给我们这教导方式不是没有原因的，并因同样的缘故叫信徒负这节制自己的轭。

（有形的教会：她的会友以及使我们能认出她的记号，7－9）

7.无形以及有形的教会

[b]以上的讨论能帮助我们判断何谓有形的教会。我们在上面已经教导过，圣经在两种意义上用「教会」这词。有时「教会」指的是在神面前的一群人。并且这群人惟独是指神出于自己的恩典所收养的儿女，也就是那些借着圣灵成圣的事工成为基督肢体的人。这不但包括在世上仍活着的圣徒，也包括一切神在创立世界之前所拣选的人。另一方面，「教会」经常所指的是全世界上宣称自己敬拜独一之神和基督的人。我们借着洗礼被认可拥有对神的信心；借着领圣餐宣告自己与众圣徒在真道上以及在爱上合而为一；我们一同决定遵守神的真道，并一同参与基督所设立的讲道职份。在这教会中有许多假冒为善的人混杂在内。他们只是挂名的，在外表上与基督有关。这教会中有许多有野心、贪心、嫉妒、毁谤他人，甚至极端污秽的人。这种人暂时被容许在教会中，因为教会尚未有较成熟的长执或没有正当地执行惩诫。

就如我们必须相信无形的教会，虽然是我们看不见的[14]，却是神所知道的，照样，神也吩咐我们尊敬被人称为

[14]包括所有选民的无形教会的观念出现在奥古斯丁的文章中，并且 Wycliffe 也常使用。参阅奥古斯丁，*City of God, passim; On Baptism* III. 10. 26 (MPL 43. 152; tr. NPNF IV. 445)；Wycliffe, De ecclesia, Wyclif Society edition, p. 37: *“Universitas fidelium praedestinatorum”*； 以及 Hus, *De ecclesia* I, ed. S. H. Thomson, pp. 2f., 8; tr. D. S. Schaff, *The Church by John Hus,* pp. 3, 6; J. T. McNeill, “Some Emphases in Wyclif’s Teaching,” *Journal of Religion* VII (1927), 452 ff.; *Unitive Protestantism*, pp. 25 f. 这个观念也普遍

「教会」的有形教会并与之保持交通。

8.我们的辨别力有限

[c(b)]因此，神以某些记号和特征指出我们所应当知道关于教会的事。[a]根据我们以上所引用的保罗的教导，绝对的判定谁是否属神惟独是神自己的特权（提后二19）[15]。神使我们天天都经历到祂的判断何等超越我们的理解力，无疑是要勒住我们轻率的倾向。因有时一些似乎已经离弃神没有任何盼望的人，神以祂的慈爱召他们回到祂的真道上；又有时一些似乎站得稳的人后来居然堕落。[c]所以，根据神隐秘的预定，就如奥古斯丁所说：「羊群之外有许多羊，羊群之内有许多狼。」[16]神认识并早已拣选一些尚未认识祂也尚未认识自己的人。至于那些公开自称为基督徒的人，惟有神知道哪些是不诡诈将在救恩上坚忍到底的人（太二四13）。

然而，另一方面，因神也预知我们当视何人为神的儿女对我们有益，所以祂也在这方面屈就我们。[b(a)]既然信徒无须确知谁是神的儿女，因此神喜悦我们以出于爱心的判断方式——根据教会的信仰告白敬虔行事为人，以及参与圣礼和我们一同信靠神和基督的人——承认哪些人为无形教会的会友[17]。

[c]然而，基督也更清楚向我们启示如何分辨属祂的肢体，因祂知道这对我们的救恩极有帮助。

9.教会的特征以及信徒藉此作判断

[b]基督的启示帮助我们看见真教会的面貌。[a]我们在哪里看见神纯正的道被传讲和听从，圣礼根据基督的吩咐被施行，我们就不可怀疑，那正是神的教会（cf. 弗二20）[18]。因为神的这应许必定应验：「无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间」（太十八20）。

[b]然而为了确定我们确实明白何为真教会，我们必须如下逐步思想：普世教会是从各国聚集的一大群人；他们虽然分散在许多不同的地方，却在神独一无二的真道上合而为一，并且这真道也决定谁归属教会。在这普世的教会下

存在于 conciliarists，如 Dietrich of Niem（见 LCC XIV. 150 f.）。Luther 也常用类似的句子，如 *Preface to Revelation*（*Sämmtliche Schriften* XIV [St. Louis, 1898]; tr. *Works of Martin Luther* VI. 488）。其他引用 路德和慈运理的书目，参 OS V. 12, note 1. 参阅 J. Courvoisier, *La notion d'Église chez Bucer,* pp. 68 ff.; Wendel, *Calvin,* pp. 225 f.; H. Strohl, *La Pensée de la Réforme,* pp. 174–181; McNeill, *Unitive Protestantism,* pp. 39–45; Augsburg Confession, articles 7, 8.

[15] Sec. 2, above.

[16] 奥古斯丁, *John's Gospel* 45. 12 (MPL 35. 1725; tr. NPNF VII. 253 f.).

[17] 参阅 Luther, *Enchiridion piarum precationum* (1529) (*Werke* WA X. 2. 394. 参阅 sec.20, note 30, below.

[18] 参阅 Augsburg Confession 第七条，这里对教会的定义是「教会为圣徒的聚集，而在这个聚集中福音必须正确的被教导，圣礼必须正确的被执行。」虽然 加尔文 相当看重教会的惩诫，但他并没有像 Bucer 一样，（参 *Scripta Anglicana,* p.36）把纪律列为真教会的记号 *notae* 之一（参阅 Wendel, *Calvin,* p.228)。苏格兰信条（Scots Confession, ch. 18）和比利时信条（Belgic Confession, art. 29）都惩诫视为真教会的第三个「记号」。

有个别的教会，按照人的需要设立在都市和乡村，以至每一个地区的教会都能正当地以教会为名并拥有教会的权柄。所有以信仰告白被承认为以上教会之会友的人，即使他们不属于无形的教会，却仍在某种意义上属于教会，直到教会藉惩诫开除他们的会籍。

我们对个人与对个别教会判断的根据稍有不同。因我们有时虽然视一些人为不配被接纳为教会的会友，但因教会接纳他们为基督的肢体，所以我们就应当看待他们如同弟兄和信徒。虽然我们在心里并不承认他们是真属教会的人，却仍当视他们为弟兄，直到教会正式地开除他们。

然而，我们对教会的判断确非如此。若她传神纯正的真道并尊荣这真道，也正当地施行圣礼，我们就无疑当视之为真教会。因我们确信这教会必定结果子。这样能保守普世教会的合一，因为邪灵从一开始就在攻击这合一；这样也不会夺去那些根据某地区的需要神所认可之教会的权柄。

（拥有这些特征的教会，不管有多大的瑕疵，必须被认可为真教会；分门别派的罪，10－16）

10.教会的特征与权柄

[b]我们以上说过教会不可或缺的两个特征是传扬真道和施行圣礼[19]。只要有这些特征，教会必定结果子并在神的祝福下兴旺。我的意思并不是说哪里在传扬真道，那里就立刻结果子；但神的真道若固定在某一个地方被传扬，就必定会有果效。无论如何，当福音被传扬和听从，以及圣礼被施行，教会的真面貌就在那里毫无矫饰、毫不模糊地显现；并且无人能弃绝她的权柄、不理会她的劝勉、抵挡她的决定、或藐视她的惩诫，更何况离弃她或分裂她的合一而不受处罚。因神看重祂教会的交通，甚至视傲慢离开任何地方教会的人为背道者，只要这地方教会传扬真道和施行圣礼。神极其看重教会的权柄，以至当这权柄被藐视时，神视此为渺视祂自己的权柄。

[e]教会被称为「真理的柱石和根基」以及「神的家」（提前三15，KJV）并非无故。保罗在这里的意思是教会保守神的真道免得它在世上消失。因神喜悦藉教会保守祂的真道被纯正的传扬，并启示自己为一家之父，因为祂以灵粮喂养我们并照顾我们救恩一切的需要。并且圣经记载基督拣选祂的教会并将之分别出来，作祂「圣洁没有瑕疵的新娘」（弗五27），「祂的身体……以及祂所充满的」（弗一23）也是另一个对教会极大的尊荣。由此可见，与教会分离等于否定神和基督。因此，我们更当避免犯离开教会的恶行。因为这等于尽力推翻神的道，所以神的大忿怒击打我们是应该的。我们也想象不到有比亵渎地行邪淫违背神的独生子与我们所立的婚约更大的罪（Cf. 弗五23－32）。

11.教会的特征是不可玷污的

[b]因此，我们当谨记这些特征并根据神自己的旨意看重它们。因为撒但的企图是破坏这两个特征或其中一个。牠有时企图消灭和毁坏这些特征，为了夺去对教会正确的分辨。又有时祂借着引诱我们轻看这些特征，以至我们公开

[19] Sec. 9, above. 请注意到下面这句话「当福音被……虔诚的听从」参阅加尔文’s *Articles of the Faculty of Paris with the Antidote,* art. 18 (CR VII. 29, 31: *“ubi verbum eius auditur”;* tr. Calvin, *Tracts* I. 103). 又见 Comm. John 5:24：「他强调生命是由听祂的话而得到，这个『听』就是指信心……信心不是存在于耳中而是存在心里。」

悖逆地离开教会。由于牠狡猾的诡计，纯正的真道在某些时代消失了；如今牠也以同样的恶毒尽量推翻教会真道的传扬，就是基督亲自所设立的，若真道不被传扬，教会就无法受造就（弗四12）。然而，被勾引离弃那明显有主认可之特征的教会是极危险的，甚至是致命的！可见我们都当避免这两方面的极端。一方面，我们不要被「教会」这称号给骗了，反而当以神的准则来评量[20]。若教会在真道以及圣礼上是主所认可的，我们就不会受欺哄；我们就当肯定地将一切真教会所应得的尊荣归给她。反之，若某些自称为教会的组织没有主的真道和圣礼，我们就必须谨慎避免称之为教会，就如避免轻率和骄傲地否定神的真教会一样。

12.留意教会的特征避免我们轻易离开教会

[b]纯正的真道以及纯洁圣礼的施行足以使我们承认某种组织有资格被称为真教会。这原则基要到即使这组织在这两个特征之外有无数的问题，但只要同时具备这两个特征，我们就不能离开她。

此外，有时在施行圣礼或传扬真道时会遇见一些问题，但这不应当影响我们与教会交通。因为并不是所有的教义都是关键性的，有的教义重要到每一个人都当毫无疑问地接受它们为正统信仰的原则。例如：神是一位，基督是神也是神的儿子；我们的救恩依靠神的怜悯，等等。再者，有一些真教会彼此在次要的教义上立场不同却仍能合一。假设某一个教会相信——只要不是争议和顽固地坚持——人的灵魂一离开身体立刻升到天堂，然而另一个教会虽然没有具体指出人死后灵魂的所在地，却相信这些灵魂仍活在神面前。有哪些教会会因这样的教义断绝交通呢？使徒保罗的吩咐是：「所以我们中间，凡是完全人总要存这样的心；若在什么事上存别样的心，神也必以此指示你们。然而，我们到了什么地步，就当照着什么地步行」（腓三15－16）。难道这不是清楚教导信徒不应当因这些次要的教义[21]分门别派吗？首先，当然最理想的是我们在所有的教义上都完全合而为一。但既因我们都至少在某种程度上无知，所以我们或者宽容人那不影响整体信仰和不使人丧失救恩的无知，或者摧毁所有的教会。

但我的意思也不是说我们就要奉承或不诚实地支持任何微小的谬论。我的意思是我们不可停留在次要教义的争论上，不理智地离开教会。因神惟独藉教会保守那使人敬虔、纯洁无瑕的教义以及祂所预定的圣礼。同时，我们若尝试纠正我们所不认同的教义也是我们当尽的责任。保罗的这话与此相关：「若旁边坐着的得了启示，那先说话的就当闭口不言」（林前十四30 p.）。这清楚教导我们：教会里的每一位会友都负责照他所领受之恩典的程度公开地造就教会，只要他规规距距地按着次序行[22]。如此看来，我们不可离开真教会，或即使没有离开却搅扰教会的和

---

[20] *"Ad Lydium lapidem."* 试金石（Lydian stone，黑色的碧玄岩）是一种用来鉴定黄金成色的岩石。

[21] 参阅 IV. 2. 1. 主要的教义和次要的教义要有所分别，这是加尔文一贯的想法，虽然他并没有作专文来探讨这个主题。F. Wendel 论到加尔文拥护教会合一的事上，这个教义的重要，他引用 Comm. I Cor. 3:11 (CR XLIX. 1354) 说「主要的教义，也就是不容许任何妥协的，就是我们要忠于基督，因为祂是教会唯一的根基（*unique fondament*）」这些教义以 *qualia*（就如）这个字带过，可见这内容很多加尔文认为不需要全部列举。十七世纪时有许多团体探讨主要教义的内容，主要的领导者有 Georg Calixtus、Pierre Jurieu、Samuel Werenfels、J. A. Turretin 等等。见 Rouse and Neill, *A History of the Ecumenical Movement,* pp 79 ff.，92 f.，107, 111。

[22] 论到林前十四 29－33，改革宗和清教徒教会认为会众可以参与圣经的讨论，这是基督徒祭司职份的表现。（加尔文在第 30 节加入「更好」）参阅 McNeill, *The History and Character of Calvinism,* pp. 301, 318 f.; Pannier, *Institution* II. 133, note 1, p. 386.

睦干涉教会的惩诫。

13.教会中的丑闻不是离开的理由*

[b]我们应当加倍宽容教会中人在道德上的不完全。因这经常成为人的滑地，撒但也藉这厉害的武器攻击我们。因为从一开始教会都有某些误以为自己已经完全成圣的人，就如他们已经离开身体成为至高的灵[23]，弃绝与一切仍表现任何肉体私欲的人交通。古时的迦他利派（Cathari）和多纳徒派（Donatists）都是如此自以为是。今日的重洗派（Anabaptist）也是如此。他们希望被看待比众人更伟大。

也有一些人是出于不完全来自智能的热诚，而不是因这疯狂的骄傲。当他们看见出入教会的人行事与所传的真道极不相称时，他们就立刻判断那不是真教会[24]。他们的这埋怨的确合乎常理，而且在这背道的时代有太多的教会在这方面给魔鬼留地步。我们也不可为这样的忽略找借口，因神绝不会任凭这样的教会不受处罚，祂甚至已经开始严厉地管教。祸哉！我们这样放荡、邪恶地行事为人，导致软弱的信徒因我们的行为受害！然而那些抱怨的人也有自己的罪，因他们没有好好的节制怒气。因为神要求我们仁慈待人，他们却忽略这吩咐而放任自己过于严厉地对待别人。他们误以为若教会的人不完全圣洁和无可指摘，就证明那不是真教会。他们因此恨恶教会而离开神所认可的教会，却以为自己在拒绝与恶人交通。

他们坚持说基督的教会是圣洁的（弗五26）。[c(b)]然而为了明白教会同时有善人与恶人，他们应当听基督亲口所说的比喻。祂把教会比喻成被撒在海里的网，[b]聚拢各样水族，却直到将网拉上岸才分别好的与不好的（太十三47－58）。他们也当留意教会就如人撒好种在田里却有仇敌来将稗子撒在麦子里，但直到收割时，麦子才从中间被取出来（太十三24－30）。[c]最后他们也要留意教会就如打麦场一样。麦子藏在糠秕底下，直到农人用簸箕将麦子扬净，最后把麦子收在仓里（太三12）。[b]然而既然主宣告教会必须在这极不理想的情况下争战——要担当与恶人混合的这重担——直到审判之日，所以在这之前他们想寻求毫无瑕疵的教会是徒然的。

14.保罗和他教会的需要

---

[23] *“Aerii daemons.”* VG: “*Anges de Paradis,*”「在天堂的天使」参阅 Luther 用「属天的先知」的这句话 (1525)，来嘲讽 Carlstadt 和 Müntzer 的狂热。

[24] 借着讲 “Cathari”，加尔文明显所指的就是诺洼天派 (Novatianists, ca 250)，他们通常被称为 Cathari 而不是 Albigensians (ca. 1200)。参阅 sec. 23, below. 在 VG 里把 “*Cathares*” 解释「为清洁的一群。」这一节不只要反对重洗派的，其实更是要驳斥那些在各方面自以为优越的人。重洗派的人认为教会一定是完全纯洁的，否则就不是教会，这点载于 *Acts of the Conference Between Preachers and Baptist Brethren in Bern* (1538) (*Acta des Gesprächs zwischen predicanten uund Teuffbruederen inn der Stadt Bern,* Staatsarchiv Bern, “Unnütze Papiere,” t. 80) (film copy in Goshen College Library)。参阅 Zwingli, *Opera,* ed. Schuler and Schulthess, III. 390; Jackson, *Selected Works of Huldreich Zwingli,* pp. 180 f. 关于教会是不完全的，但天天向圣洁长进，见 H. Quistorp, *Calvin’s Doctrine of the Last Things,* pp. 27－35。在 sec. 13－16 里，加尔文拒绝了瑞士重洗派的不同立场。在 sec.17，他从讨论教会的圣洁转向讨论会众个人的圣洁。

[b]然而他们埋怨说：「到处的教会都充满罪恶是我们无法容忍的。」我们要再次用使徒的话答复他们。在哥林多教会中有不少人已经离开了真道；事实上，几乎所有的人或多或少都受影响。他们不只犯一种罪恶，而是各样的罪；并且他们所犯的不是轻微而是严重、可怕的罪；他们在道德和教义上都不洁。那么那圣洁的使徒——就是圣灵藉他的见证建立教会——有怎样的反应呢？难道他离弃了他们吗？他是否将他们从基督的国度里扔出去，难道他咒诅他们最后下地狱吗？他不但没有如此行；他甚至承认并宣告他们是基督的教会和神所呼召为圣徒的人（林前一2）！哥林多信徒之间有厉害的争吵、纷争和嫉妒（林前一11；三3；五1；六7；九1 ff.）；吵架、官司、和贪心；他们甚至接纳连外邦人都不可能容许的罪（林前五1）；他们极悖逆地侮辱保罗的名（虽然他们应当尊敬他为自己的父亲）；他们当中有人嘲笑死人的复活，似乎特意要破坏那纯正的福音（林前十五12）；神白白的恩赐只增加他们的野心，而没有激发他们的爱（cf. 林前十三5）；并且许多事都不是规规距距地按着次序行。但神的教会仍在他们当中，因他们没有弃绝施行圣礼也没有停止传神的真道。如此，谁敢拒绝称一些没有哥林多教会十分之一恶行的教会为「教会」呢？现今这些不耐、烦燥地斥责教会的人会如何对待当时的加拉太信徒呢？他们几乎已经离弃了福音，但保罗却仍承认他们是神的教会（加一2）。

15.与恶人交通

[c]他们说保罗也严厉斥责了哥林多信徒，因他们容许一位犯大罪的人继续与他们交通（林前五2）。之后也给他们设立一个原则，即连与放纵肉体之人吃饭都不可（林前五11）。他们因此狂呼：「既然保罗不许信徒与这人吃饭，难道他会允许信徒与这人同领圣餐呢？」

我承认容许猪和狗与神的百姓交通是极大的羞辱，并且许可猪狗领受基督圣洁的身体是更大的羞辱。[b]其实，若教会持守神所喜悦的顺序，就绝不会迎接恶人到自己怀中。[c]当然也绝不会容许配得与不配得的人同领圣餐。但既因牧师有时不够儆醒，又对人过于开放，或被拦阻执行他所应当执行的惩诫，结果就有时连公开犯罪的人都没有被排斥在圣徒的交通之外。我承认这是错的，也不想为他们找借口，因为保罗自己也严厉斥责哥林多教会的这罪。然而，即使教会不好好尽本份，每一个信徒也没有权利离开教会。我并不否认敬虔的人与恶人没有任何交通，或不应主动与恶人有任何关系。然而拒绝与恶人交通是一回事；但因恨他们而离开教会则是另一回事。

他们视与恶人同领圣餐为亵渎，表示他们比保罗更严厉。因当保罗劝我们抱着圣洁的心领圣餐时，他并不是要求我们省察别人，或每一个人都要省察整个教会，而是劝个人省察自己（林前十一28）。若神不许我们与恶人同领圣餐，保罗一定会吩咐我们查问会众里是否有会玷污我们的恶人。但他既然只要求我们省察自己，这就表示若有不洁的人在我们当中，这对我们也没有任何害处。他接下来的陈述与这教导一致：「人吃喝，若不分辨是主的身体，就是吃喝自己的罪了」（林前十一29）。保罗并不是说吃喝别人的罪，而是「自己的罪」。这也是十分合理的。因为没有任何人有权利决定谁能或谁不能领圣餐。这惟独属于整个教会的权柄，也应当在神所给她的权柄下执行。我们在下面将更详细讨论这点。所以，视任何与恶人同领圣餐的人为污秽是很不公正的判断，因他不能也不应该拦阻人领圣餐。

16.要求教会完全是错误的

[c]然而虽然连敬虔的人也会有错误的热心，但一般来说这过份的谨慎[25]来自骄傲以及对圣洁的误解，而不是来自真圣洁和真热心。因此，那些任意过份坚持所谓的圣洁而因此煽动人离开教会的人，他们多半都是轻视他人为了证明自己比别人强。奥古斯丁极有智慧地说：「教会所应当执行的圣洁的惩诫最在乎的应该是『竭力保守圣灵所赐合而为一的心』（弗四3）。保罗吩咐我们当彼此包容对方。若人没有包容的心，只是为了解决问题而执行惩诫不但是多余的，甚至对教会有害，也并不会解决问题。因为这不是恨别人的罪，而只是坚持己见，这些罪恶之子企图蛊惑人归向他们或分裂有自夸倾向的软弱信徒。这些人自高自大、顽梗不化、诡诈地毁谤他人，导致极有害的纷争，他们假装严厉免得人指控他们不符合真理。然而圣经劝我们要谨慎指出弟兄的罪，同时竭力保守爱和合而为一的心。他们反而利用这原则制造亵渎的分门别派，并因此引诱弟兄离开教会。」奥古斯丁如此劝戒敬虔和喜爱和睦的人：「出于怜悯纠正自己所能纠正的错误；以包容和爱心忍耐自己无法改变的事，并因此哀哭；直到神自己解决这问题或在最后收割时取出稗子，并把糠秕扬净」（太十三40；三1；路三17）[26]。

[b]但愿众敬虔人都能穿戴这军装，免得虽然外表似乎热心也勇敢地为义辩护，其实却是远离天国，那惟一义的国度。既然神喜悦藉有形教会保守祂选民彼此的交通，所以任何只是出于对恶人的恨恶而破坏有形教会合一的人，就是走上带领他离弃圣徒交通的道路。

他们需要知道在任何教会中可能有许多在神面前圣洁、无辜的人，虽然他们尚未察觉。他们也需要知道即使在那些明显犯罪的人当中也有许多并不喜悦自己的罪，或在过犯中奉承自己，反而因对神的敬畏一而再、再而三地受激励，渴慕更正直的生活。他们也要知道我们不能因一次的过犯判断人属灵的光景，因为即使最圣洁的人有时也会大大地跌倒。他们也要知道就教会的交通而论，传扬真道以及施行圣礼总是比教会可能过于宽容人的恶行来得基要。最后，他们也要知道真教会的定义是根据神的标准而非人自己的标准。

（教会不完全圣洁并不表示我们就可以分门别派，反而应当激励我们在教会里彼此饶恕，17–22）

17.教会的圣洁

[e(a)]但因他们说教会被称为圣洁并非没有根据，[b]所以我们要查考何谓圣洁，免得我们因拒绝接受在任何方面不是完全的教会，而至终怀疑真教会的存在。保罗的这话是真实的：「基督……为教会舍己。要用水借着道把教会洗净，成为圣洁，可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病」（弗五25–27 p.）。然而一样真实的是：神天天除掉教会的皱纹，并洗净她的污点。这就证明教会的成圣尚未完成。教会是圣洁的，意思是她虽然不完全，却天天在圣洁上长进：教会天天在圣洁上有所进步，却尚未达成圣洁的目标，我们也将在别处更详细解释这一点[27]。

先知预言「耶路撒冷必成为圣；外邦人不再从其中经过」（珥三17），也是污秽人不得出入的圣殿（赛三五8；

---

[25] “*Morositatem.*” 参阅 I. 13. 3, note 9, and sec. 20, below, “surliness.”

[26] 奥古斯丁, *Against the Letter of Parmenianus* III. 1. 1; III. 2. 15 (MPL 43. 81 ff., 94; CSEL 51. 98, 118). W. E. Keeney 在他的论文中审视了重洗派完全成圣主义的各种观点。

[27] 参阅 sec. 13, above. 未来式是来自 1539 年的版本，在 ch. 4 中，sec. 13 的内容接在这段之后 (CR I. 540, 546)。参阅 Pannier, *Institution* II. 123, 133.

cf. 五二1）。我们不可将这预言解释为教会一切的会友都是毫无瑕疵的；而是因他们热切地渴慕毫无瑕疵的圣洁，神就将这圣洁归给他们。并且，虽然我们在世上很少看见神所喜悦的这种圣洁，[b(a)]却仍当相信自从创立世界以来属神的教会一直存在；而且直到基督再来，神的教会也不会消失。虽然全人类从一开始就被亚当的罪所玷污，但神却持续不断地从这被玷污的一大群人中将祂所预备得荣耀的器皿分别出来（罗九23），并使他们成圣。如此，每一个时代都经历到神的怜悯。[b]神以如此真实的应许证实这一点：「我与我所拣选的人立了约，向我的仆人戴维起了誓：我要建立你的后裔，直到永远；要建立你的宝座，直到万代」（诗八九3－4 p.）。以及「耶和华拣选了锡安，愿意当作自己的居所，说：这是我永远安息之所」（诗一三二13－14）。同样：「那使太阳白日发光，使星月有定例，黑夜发亮……这些定例若能在我面前废掉，以色列的后裔也就在我面前断绝」（耶三一35－36 p.）。

18先知所给我们的证据

[c]基督自己、使徒，以及所有的先知都对此举了极佳的例子。以赛亚、杰里迈亚、约珥、哈巴谷，以及其它的先知，都描述了他们时代的教会遭遇可怕的患难。百姓、教会领袖，甚至祭司都败坏了，以致[e(c)]以赛亚将教会比喻成所多玛、蛾摩拉（赛一10）。[c]信仰若不是被藐视，就是被玷污了。偷窃、抢劫、背叛、凶杀，以及其它类似的恶行非常普遍。先知却没有因此建立新的教会，或建造新的祭坛。但不管人变得多糟糕，先知仍深信神已经给他们祂的话语，也设立了祂所吩咐他们敬拜祂的仪式，于是先知在这些恶人中向神伸出清洁的手。的确，先知若相信举行这些仪式将使自己受玷污，先知必定宁愿死也不愿继续这样行。因此，当时的教会没有分门别派显然是因为先知们竭力保守教会的合而为一。因此，既然神圣洁的先知都不敢因几乎所有的人所犯的大罪而离开教会，我们若因教会所有的会友在道德上不合乎我们自己的标准，甚至不合乎基督教信仰，就立刻想离开教会，那我们就是太相信自己的圣洁。

19.基督和使徒的见证

[c]那么在基督和使徒的时代如何呢？那时，即使像法利赛人可怕的恶行和几乎所有的百姓犯荡的行为，也没有拦阻基督和使徒与众百姓举行同样的仪式，并且也没有拦阻他们在圣殿里与所有的犹太人一起敬拜神。他们这样做，难道不就证明一切凭良心参加这些仪式的人，确信自己不会因此被恶人玷污吗？

若先知和使徒的见证仍不足以说服我们，那么我们至少当接受基督的权威。居普良说得很妙：「虽然在教会中似乎有稗子或不洁的器皿，我们仍没有离开教会的理由，我们反而应当努力省察确定自己是；尽力使自己成为金银等类的器皿。然而打破瓦器惟独是主自己的权柄，铁杖也是神交付祂的（诗二9；启二27）。并且也没有能取代神儿子的权柄，即拿簸箕打麦子（cf. 太三12；路三17）和靠自己的判断力取出一切的稗子（cf. 太十三38－41）。这悖逆和不敬虔任意妄为的罪只在表现人的骄傲以及邪恶的疯狂。」[28]

所以我们当把握住这两个重点。首先，主动离开教会（就是传扬神的真道以及正当施行圣礼的教会）的人是无可推诿的。其次，无论少数或多数人所犯的罪都不应当拦阻我们参加教会中神所设立见证我们信心的仪式。因为敬虔的良心不会因不洁的人而受害，不管是牧师或平信徒的；并且，神的圣礼即使是不洁的人所施行的，对于圣洁、

---

[28] Cyprian, *Letters* 54. 3 (CSEL 3. 2. 622 f.; tr. ANF V. 327).

正直的人而言仍是纯洁和极有帮助的。

20.赦罪和教会

[e]他们的悖逆和骄傲不只如此：除非教会完全无瑕，否则他们就不承认她为教会[29]。事实上，他们对教会正直的牧师反感，因这些牧师在劝信徒努力成圣时，说信徒一辈子都会在罪恶的重担下叹息，投靠神的赦免。我们的仇敌说这样的教导会误导人离弃圣洁。

我承认在劝人成圣时，我们不希望他们过于缓慢或无动于衷，更不希望他们半途而废。但我也深信，若我们幻想自己在世上能达到完全的地步，这是来自魔鬼。因此，在信经中[b(a)]赦罪的信条伴随在教会之后。因为，就如先知以赛亚的教导，惟有与圣徒同国以及神家里的人才得蒙赦罪（赛三三14－24）。因此，我们应当先强调神建立天上的耶路撒冷，再教导神的慈爱使我们确信神将赦免一切与祂的国度有份之人的罪。我说神先建立教会，并不表示教会能在赦罪之外存在，而是因为神应许惟独在圣徒的交通里怜悯人[30]。如此看来，人借着赦罪加入教会和神的国。没有赦罪，神与人没有恩约，人也无法与神和好。[b]神藉先知的口说道：「当那日，我必为我的民，与田野的走兽和空中的飞鸟，并地上的昆虫立约；又必在国中折断弓刀，止息争战，使他们安然躺卧。我必聘你永远归我为妻，以仁义、公平、慈爱、怜悯聘你归我」（何二18－19，cf. Vg.）。可见神以自己的怜悯叫我们与祂和好。同样，当祂在另一处宣告祂在忿怒中所分散的百姓将要聚集归一时，祂说：「我要除尽他们一切的罪，就是向我所犯的罪」（耶三三8，cf. Vg.）。这样，我们借着洗礼进入教会的交通，并且洗礼教导我们除非我们的污秽先被神的慈爱洁净，否则我们无法加入神的家。

21.无形教会拥有永远的赦罪！

[b]神不但藉赦罪接我们到教会中，也永远赐给我们儿子的名分，并藉赦罪在祂的教会中保守和保护我们。因祂若只藉赦罪接受我们而没有藉赦罪保守我们，对我们有何益处呢？每一位敬虔的人都能见证，若神只赦免我们一次，就对我们毫无帮助，因每一位圣徒都清楚他一辈子犯众多需要神赦免的罪。并且神应许施恩给祂家里的人绝不是徒然的；祂天天向他们传扬同样和好的道理也不是徒然的[30x]。[b]可见，既然我们一辈子都会犯罪，除非神不断的赐我们赦罪之恩而因此保守我们，否则我们连一秒钟都无法继续待在教会里。然而神呼召祂的儿女们所蒙的救恩是永恒的。因此，信徒当晓得神随时预备赦免他们的罪。[b(a)]所以，我们必须坚信神出于祂的慈爱透过基督的功劳并借着圣灵的成圣，天天赦免一切祂接到教会中之人的罪。

22.钥匙的权柄

---

[29] 参阅 *Acts of the Conference,* Staatsarchiv Bern, “Unnütze Papiere,” t. 80, fo. 87 f.

[30] 若要人绝对圣洁才能加入教会是非常荒谬的，而这明显地是由于他们认为赦罪是持续存在于教会中圣徒的团契中，离开了团契则没有赦罪。*Eine kurze Form . . . des Glaubens* (1520) (*Werke* WA VII. 219; tr. *Works of Martin Luther* II. 373)：「我相信只有在这个教会里有赦罪，其他的地方找不到。」参阅 *Enchiridion piarum precationum* (*Werke* WA X. 2. 394).

30x 「清楚地向他们传扬。」（1553 年版）

[c]为了赦罪，神赏赐教会钥匙。当基督吩咐使徒赦罪，并将赦罪的权柄交付他们时（太十六19；十八18；约二十23），主要不是要使徒能赦免非信徒的罪使他们信靠基督，而是赐给他们持续赦免信徒之罪的权柄。当保罗告诉我们：神将劝人与祂和好的职份赐给教会的牧师，并牧师负责不断劝百姓藉基督的名与祂自己和好时，就是这个意思（林后五18，20）。因此在圣徒的交通中，神藉教会使信徒不断地蒙赦罪，这是在神所赏赐赦罪职份的长老和牧师传福音时发生的，因福音给信徒赦罪的应许。他们按照人的光景公开或私下赦免人的罪。许多人因自己的软弱，需要个别的安慰。保罗也陈述他不但在众人面前也在各人家里传扬关于基督的真道，也教训个人救恩之道(徒二十21)。

我们在此应当留意三件事。首先，不管神的儿女们在今生达到多高程度的圣洁，他们——只要他们仍住在必死的身体之中——仍然需要赦罪才能在神面前站立得住。其次，赦罪的福份属于教会，甚至除非我们继续与教会交通，否则我们无法享有这福份。再其次，教会的长老和牧师借着证道以及施行圣礼使我们领受这福份；并且基督所交付圣徒钥匙的权柄主要在于传扬真道和施行圣礼。因此，我们每一个人都当惟独在合乎神要求的地方寻求赦罪。我将在讨论教会惩诫的时候讨论圣徒与教会和好的问题[31]。

（信徒之间彼此的赦免，23－29）

23.众信徒都负责寻求赦罪

[b]但既因就如我以上所说那些狂热份子企图从教会夺去救恩惟一的锚，所以我们必须进一步刚强自己的良心抵挡这极有害的教导。诺洼天派（Novatianist）曾经以这教导搅扰教会[32]，而我们的时代有重洗派（与诺洼天派几乎没有两样）沾染了同样的疯狂。他们幻想神的百姓在受洗时重生到某种纯洁、天使般的程度，并脱离一切肉体的污秽。他们教导人若在受洗后又堕落，将受永久的沉沦。简言之，他们教导那在蒙恩之后又跌倒的信徒，就再也没有蒙赦罪的盼望。因他们只承认人在重生时的赦罪[33]。

虽然圣经对这谬论的反驳再清楚也没了，但因这些人以这谬论欺哄了不少人，就如诺洼天派一样，所以我们要简要解释他们有多疯狂的企图毁灭自己和他人的灵魂。

首先，既然圣徒根据主的教导天天这样向神祷告：「免我们的债」（太六12），无疑在承认自己是债务人。并且他们的这祷告也必不落空，因主只会吩咐他们求告祂所愿意赐给他们的。事实上，虽然父神宣告祂必垂听众信徒的每一个祷告，然而祂特别应允求赦罪的祷告。难道我们还有所求的吗？主要圣徒认自己的罪——并一生认罪；祂也应许赦免他们。因此，若宣称信徒已经完全，或说在他们跌倒之后就被排除在神的恩典之外，难道不是极端任意妄为的罪吗？主要我们饶恕谁七十个七次呢？难道不是我们自己的弟兄吗（太十八21－22）？祂这样吩咐我们不是要我们效法祂自己的仁慈吗？因此，神不是只饶恕我们一两次，而是每当人深感自己的过犯而求告神的赦免时，神都必赦免。

---

[31] IV. 12. 参阅 Pannier, *Institution* II. 146 f.; notes on pp. 388f.

[32] 参阅 sec. 13, note 24, above.

[33] *Acts of the Conference* . . . Staatsarchiv Bern, “Unnütze Papiere,” t. 80, fo. 106 ff., 110 ff.; OS V. 26, note 3.

*24.旧约时神丰盛恩待犯罪的信徒：律法时代**

[b]我们可以从教会才刚开始的时候解释这教义：族长们已经受割礼、被接到神的恩约里，并且他们的父亲雅各无疑努力地教导他们何为义和正直——但他们仍设谋杀害自己的兄弟（创三七18）。这罪恶可能连最堕落的强盗也都厌恶。最后他们在犹大的劝告下心软了，决定只要把他卖掉（创三七28）；虽然这也是无法接受的残酷。西缅和利未残忍地报复示剑人因他们的妹妹被玷污，虽然这报复也被他们的父亲斥责（创三四25）。吕便以极其淫荡的私欲污秽了他父亲的床（创三五22）。犹大放纵自己的情欲而不正当地与他的儿妇乱伦（创三八16）。但这些人不但没有从神的选民中被弃绝，反而被兴起作领袖！

戴维呢？当他作以色列的审判官时因他盲目的情欲流了无辜之人的血（撒下十一4，15），当时他不但已经重生，甚至在一切重生之人当中受耶和华独特的称赞。然而他仍犯了这罪（连外邦人都视为可恶的罪），但之后也蒙神赦免（撒下十二13）。

并且（我们不再举其它个人的例子）神在律法和先知书中有多常记载祂怜悯的应许，就有多常证明祂喜悦赦免祂百姓的过犯！甚至摩西是如何应许以色列人在背道后归向耶和华的呢？「那时，耶和华——你的神必怜恤你，救回这被掳的子民；耶和华——你的神要回转过来，从分散你到的万民中将你召聚回来。你被赶散的人，就是在天涯的，耶和华——你的神也必从那里将你召聚回来」（申三十3－4，cf. Vg.）。

25.旧约时神丰盛恩待犯罪的信徒：先知时代†

[b]这我并不想开始这个没有尽头的主题。先知书中充满这样的应许，即神应许怜悯充满罪恶的百姓。难道有比悖逆更严重的罪吗？因这罪被称为神与教会的离婚；然而神的慈爱居然胜过这罪。神藉杰里迈亚的口说：「人若休妻，妻离他而去，作了别人的妻，前夫岂能再收回她来？若收回她来，那地岂不是大大玷污了吗？但你和许多亲爱的行邪淫，还可以归向我。」（耶三1 p.，cf. Vg.）。「背道的以色列啊，回来吧！我必不怒目看你们；因为我是慈爱的，我必不永远存怒」（耶三12，Vg.）。耶和华之所以说祂断不喜悦恶人死亡，惟喜悦他们转离所行的道而活，难道不就是证明祂愿意赦免祂百姓的罪吗？（结十八23，32；三三11）。因此当所罗门王将圣殿献与神时，他也希望神使用这殿垂听祂百姓恳求祂赦免的祷告。他说：「祢的民若得罪祢（世上没有不犯罪的人），祢向他们发怒，将他们交给仇敌……他们若在被掳到之地想起罪来，回心转意，恳求祢说：『我们有罪了，我们悖逆了，我们作恶了』；他们若在掳到之地尽心尽性归服祢，又向自己的地，就是祢赐给他们列祖之地和祢所选择的城，并我为祢名所建造的殿祷告，求祢在天上祢的居所垂听他们的祷告祈求，为他们伸冤；饶恕得罪祢的民，赦免他们的一切过犯，使他们在掳他们的人面前蒙怜恤」（王上八46－50 p.，Vg.）。并且耶和华在礼仪律中吩咐天天为罪献祭（民二八3 ff.）也不是徒然的。因为，若非神预先知道祂的百姓会持续犯罪，祂就不会安排这种赦罪的方式。

26.新约时神丰盛恩待犯罪的信徒†

[b]难道基督的降临夺去信徒这启示神浩大恩典的大福份吗？所以他们不敢求神赦免自己的罪，或即使求告也不得赦免。我们若说神在旧约时持续提供圣徒的赦罪之恩如今已废弃，难道不就是教导基督来不是要拯救祂的百姓，而是要毁灭他们吗？我们若相信圣经——因圣经明确宣告神的恩赐和祂向人所施的慈爱已在基督里表明；也宣告祂将

祂丰盛的怜悯浇灌在我们身上（多一9；三4；提后一9），并宣告神已经叫人与祂自己和好（林后五18 ff.）——就不可怀疑父神会在新约时更丰盛提供赦罪之恩，而不是将之废去。

圣经也充分证明这一点。虽然彼得被教导过：若任何人在人面前将基督的名当作可耻的，那么基督也将在神和天使面前把那人当作可耻的（太十33；可八38），却在一个晚上三次否认主，甚至发咒起誓（太二六74）；但神并没有拒绝赦免他（路二二32；约二一15 ff.）。帖撒罗尼迦信徒中有些人行事不按规矩而因此受管教，但这管教是要引领他们向神悔改（cf. 帖后三14－15；三6）。神甚至没有叫行邪术的西门感到绝望。彼得劝他祈求主证明他仍有被赦罪的盼望（徒八22）。

27.神丰盛恩待犯罪的教会†

[b]此外，虽然某些教会曾经犯过最邪恶的罪，但保罗不但没有咒诅他们，反而怜悯地帮助他们得释放。加拉太信徒的背道在神面前是大罪（加一6；三1；四9）。哥林多信徒甚至比他们更无可推诿，因他们所犯的大罪比他们还要多。然而，两者都没有被排斥在神的怜悯之外。事实上，在教会中那些犯污秽、淫乱、放荡之罪的人，保罗反而特别劝他们悔改（林后十二21）。因神永恒的恩约不致于断绝，祂与基督，我们的真所罗门王，以及基督的众肢体严谨的立定这约：「倘若他的子孙离弃我的律法，不照我的典章行，背弃我的律例，不遵守我的诫命，我就要用杖责罚他们的过犯，用鞭责罚他们的罪孽。只是我必不将我的慈爱全然收回」（诗八九30－33，RV，cf. Vg.）。最后，使徒信经的次序[34]也教导我们：在基督的教会里有永不断绝的赦罪之恩。因它在教会之后接着提到赦罪之恩。

28.神是否只赦免人无意犯的罪？

[b]有些比较精明的人知道诺洼天派的教导与圣经有很明显的冲突，就主张并不是每一种罪都不得赦免，而是只有人故意犯的罪才不得赦免[35]。意即神只赦免人无知所犯的罪。然而神在律法中为以色列人特别安排故意犯罪的献祭（利六1 ff.），同时也为他们安排无知所犯之罪的献祭（利四）。由此可见，教导神不赦免人故意犯的罪是何等邪恶！我坚信基督的挽回祭明显足以赦免人所故意犯的罪，因神以旧约的献祭印记这一点。

此外，谁敢说对律法很熟悉的戴维是因无知而犯下大罪呢？既然戴维天天惩罚他下属的这罪，难道他会不知道这是严重的罪吗（撒下十一）？难道族长认为杀害兄弟合乎神的律法（创三七18 ff.）吗？难道哥林多信徒对律法无知到误以为私欲、污秽、淫乱、恨恶以及纷争讨神喜悦吗（林前五）？难道彼得在主清楚警告他之后竟仍不知道否定他的主是大罪吗（太二六74）？因此，我们不要残忍地对人关上神大发怜悯的门。

---

[34] *"Dispositione,"* i.e.，就是使徒信经中句子的顺序。

[35]重洗派的意见，参阅信条的第二条，有七条 1527 年 2 月 24 日于靠近 Schaffhausen 的 Schleitheim 被采用。见 J. C. Wenger 从德文翻译过来的版本 *Mennonite Quarterly Review* XIX (1945), 243－256。加尔文采用法文版 (*ibid.,* p. 243) 慈运理的这些条文的拉丁文版本 (*Opera,* ed. Schuler and Schulthess, III. 388－413) 被 W. J. McGlothlin 翻译 *Baptist Confessions of Faith,* pp. 3－9. 参阅 III. 3. 21, note 42; IV. 16. 1, note 2; IV. xx. 2, note 7.

29.古时教会「第二次悔改」的问题

[b]其实，我知道古时的神学家轻看信徒天天所犯的罪，认为这只是出于肉体的软弱；他们也认为当时所行的补赎礼应当只局限于大罪，而无需天天行，就如人无需天天受洗一样[36]。但我们也不可因此推论他们是在教导若信徒在得救后跌倒就落在绝望中或神轻视人得救后所犯的罪。因为教父清楚的明白圣徒经常在不信当中动摇，有时在次要的事上发誓，偶而大发脾气，甚至有时公开的咒骂人，并且有时表现其它神全然恨恶的罪，然而这些神学家们将这些罪称为「小罪」 好将它们与那些叫整个教会落在大丑闻之下的大罪区分开来。此外，他们也教导那些应得教会惩诫的那些罪也是不好赦免的。他们这样教导并不是因为他们认为在神面前蒙赦罪是一件难事；他们这样的严厉是故意要警告别人，免得轻率的落在将使他们与教会的交通断绝的罪里。然而主的道是我们惟一的准则，是比较宽恕人的。圣经教导惩诫不可严谨到惩诫的对方变得「忧愁太过」（林后二7）。我们在上面已详细的讨论过这问题[37]。

[e]第二章

比较真假教会

（罗马天主教会离弃正统教义和正当的敬拜就证明她不是真教会，1-6）

1.基本的区分

[b]我们以上已经解释过，信徒应当何等珍惜正道和圣礼，甚至这两者是我们分辨真假教会惟一的准则[38]，即哪里传扬纯正的教义并正当的施行圣礼，那里就应当被信徒称为「教会」，除此之外，无论里面的人犯多大或多严重的罪，我们不应当因此拒绝承认这是真教会。我们以上也证实过，信徒所该赦免的罪是那些没有攻击信仰基要教义的罪[39]，即那些没有破坏众信徒所当共认为信条的罪；以及那些没有破坏神所设立之圣礼的罪。然而一旦谬论侵袭信仰的城堡推翻众信徒必须相信的教义系统，以及毁坏圣礼时，教会的灭绝是不可避免的—就如人的喉咙被利器割破或心脏被穿透一样，死亡是免不了的。这也是保罗明显的教导。他说教会被建造在使徒和先知的教导之上，有基督耶稣自己为房角石（弗二20）。既然教会的根基是先知和使徒的教导，并且这教导要求信徒惟独将自己的救恩建立在基督身上—那么若夺去这教导，房屋怎能不倒塌呢？因此，当那造就教会的系统教义被废去之后，教会必定站立不住。同样，既然真教会是真理的柱石和根基（提前三15），那么当谎言开始作王时，教会就不可能继续存在。

---

[36] 参阅奥古斯丁，*Against Two Letters of the Pelagians* I. 13. 27; 14. 28 (MPL 44. 563 f.; tr. NPNF V. 385 f.); Clement of Alexandria（认为常常悔改只不过是假装的悔改），*Stromata* II. 13. 57 (GCS 15. 143; MPG 8. 995–998; tr. ANF II. 360 f.); Tertullian, *On Repentance* 7, 9 (CCL Tertullianus I. 332 ff., 336; tr. ANF III. 662 f., 664. and Elucidation 2. p.669).

[37] Sec. 23 到 29 首次出现于 1539 年的版本，这里说到 “*supra*”是合宜的。在 IV. 12. 8–11 里提醒惩诫不可太过严格 。

[38] IV. i. 9-12

[39] Cf. IV. i. 12, note 21.

2.罗马天主教会以及她的宣称

[b]既然这就是天主教的光景，可见她根本不值得被称为教会[40]。因为真道不但没有在那里作王，反而是以谎言所组成之邪恶的行政代替神的真道，[e]这行政遮掩并熄灭神纯正的亮光。[b]他们也以可怕的亵渎代替主的圣餐。对神的敬拜被各式各样的迷信所败坏。基督教不可少的教义已经完全被遮盖和根除了。他们的聚会已成为偶像崇拜以及犯罪的学院。拒绝与犯这样大甚至是致命之罪的人交通，不算是离弃基督的真教会。基督设立教会并非要误导我们成为偶像崇拜、不敬虔、对神无知，以及其它各种邪恶的陷阱里去，而是要保守我们敬畏神和顺服祂的真道。

[c]他们的确在人面前极力赞扬他们的教会，为了说服人相信除此之外没有别的教会。他们作结论说：一切擅敢离弃他们的教导的人是分门结党的；并称一切反对他们教义的人为异端者。然而他们证明自己是真教会的证据是什么呢？他们以一些在意大利、法国和西班牙古老的记录为证。他们宣称自己的教会是建立在一些以正统教义开拓教会之敬虔人的身上，并说这些人流血建立教会的教义以及打好她的根基。此外，他们也宣称这教会被圣灵的恩赐以及殉道者的血分别为圣，并称他们的教会一直藉主教的统续被保守免得受毁灭。他们甚至宣告爱任纽、特士良、奥利金、奥古斯丁，以及其它的伟人都大大称赞这统续[41]。

[a]然而我现在要在一切愿意理智思考他们的这些宣称之读者的面前充分证明这一切都是肤浅和荒谬的胡诌。并且既然我深信我的这教导能使读者大大获益，我就劝你们当认真思考我所说的。然而既然他们主要的目的是要在真理之外尽量为他们的那一套辩护，所以我只需要指出几件事，好让敬虔人和渴慕真理的人脱离他们的诡计。

[c]首先，想问他们为何不解释非洲、埃及，以及整个亚洲的光景呢？这是因为在那里他们所夸口能保守教会到底的那圣洁的主教统续已经中断了。他们就逃避说他们的是真教会，因他们主教的统续从未间断过。但若我们问他们关于希腊呢？为何他们的教会在希腊毁灭了，虽然他们主教的统续(他们所说惟一保守教会继续存在的)从未间断过。他们就回答说：希腊人是分门结党的；然而他们凭什么这样说呢？他们说因为希腊人不承认教宗，所以就失去自己的特权[42]。然而我反问，难道离弃基督的人不是更该丧失这特权吗？因此这统续是虚假的，除非他们的后裔毫无瑕疵地保守教父所交付基督的真道，并不偏左右。

3.假教会自夸自耀却不理会神的真道

[a]因此天主教的借口与旧约时被神的先知指控为心盲、不敬虔，以及拜偶像之犹太人所找的借口没有两样。因他们就如天主教徒极其以圣殿、仪式以及自己的祭司为傲，并自以为这些能充份证明自己是真教会。这样，天主教徒在外貌上冒充教会，虽然这些几乎与真教会不相干，甚至对于教会的存在也不是必须的。因此，我们当用先知杰里迈亚所用来驳倒犹太人同样的辩论反驳他们。即，「你们不要依靠虚谎的话，说：『这些是耶和华的殿，是耶和华

---

[40]这句话造成了与中古世纪教皇的对立，这在 Book IV 中占了很大的篇辐。参 Pannier, *Institution* II. 142.

[41] Fisher, *Assertionis Lutheranae confutation,* pp. 15ff., 32 ff., 390 ff.

[42]早在 1519 年莱比锡论战 (Leipzig Disputation) 中，Luther 就已经严正地谴责 Eck 的观点，Eck 认为与罗马和西腊分开就是离经叛道，并要受诅咒。Luther 说「有什么比这亵渎的话更可憎的。」(*Werke* WA II. 262, 276.) On this section, cf. P. Wernle, *Der evangelische Glaube* III, *Calvin,* 362.

的殿！』」（耶七4）。因神惟独视传扬以及听从祂真道之处为祂的圣殿。ʿ所以，虽然神的荣耀在会幕里从两个基路伯之间上升（结十4），并且祂应许自己的百姓这是祂长久的居所；然而在祭司以邪恶的迷信败坏祂的敬拜后，神和祂的圣洁就离开了那里。既然那分别为圣、预表神永远居所的圣殿，被神离弃，成为亵渎神的地方，所以这些人只是在幻想神与某些人、地方或外在的仪式密不可分，甚至祂必不离开那些只是自称或徒具外冒的教会（罗九6）。

这就是保罗在罗马书九至十二章[43]里的教导。这是当时软弱的信徒难以接受的事实，即犹太人虽然似乎看来是神的百姓，却不但拒绝福音，甚至也逼迫相信福音的人。因此，在保罗清楚地解释何谓教会之后，这问题就解决了。他否定那些攻击真理的犹太人是神的教会，虽然他们拥有教会外在的样式。他之所以否定他们是教会，是因他们不接受基督，他在加拉太书信中对此有更清楚的解释。他将以实玛利和艾萨克作比较，陈述有许多在教会里面的人没有神所应许的基业，因他们不是自主之妇人生的（加四22 ff.）。保罗接着比较两种耶路撒冷。因就如神在西乃山上颁布祂的律法，照样，福音从耶路撒冷开始传扬。可见，有许多生来作使女的人大言不惭地自夸自己是神和教会的儿女。事实上，他们甚至高傲地藐视神真正的儿女。他们虽然自己是私生子，却恨恶神的儿女。我们既然知道神曾经说过：「你把这使女和她儿子赶出去」，我们就应当相信神不改变的预旨，并勇于指证他们虚妄的自夸。他们若以外在的宣称为傲，那以实玛利也受了割礼。他们若说自己是最古老的教会，那么以实玛利也是长子：但神却弃绝了他。我们若想知道为何如此，保罗告诉我们，惟有那藉纯洁之教义的种子所生的才是神的儿女（罗九6-9）。

因此，当神说祂曾经与他们的父利未立约，使利未作祂的使者或教师时，并不表示祂会继续与邪恶的祭司同在。事实上，神反驳他们曾经常用来攻击先知的自夸，即祭司的地位应当特别受人尊敬。的确，神乐意承认他们的地位，并且宣告祂愿意遵守祂与他们所立的约，但若他们不遵守，他们被弃绝是应当的。可见，除非后来的继承人继续遵守神的约，否则这统续就毫无价值！他们一旦从先人对神忠实的光景中堕落，就完全丧失一切原先应得的尊荣（玛二1-9）。难道我们会因在该亚法之前的许多祭司都是敬虔的（的确，从亚伦到该亚法之前的统续未曾间断），而因此说邪恶的该亚法以及他的内阁也应当被称为「教会」吗？然而就连世俗的国度也不会如此宣称加利古 (Caligual)、尼罗 (Nero)和海利欧加巴勒斯 (Heliogabalus)不是专制的独裁，只因他们是接续布鲁特斯(Brutus)、西庇阿 (Scipio)和凯姆拉斯(Camillus)[44]。既然连世界都明白这点，那我们更不能荒谬地认为教会继续存在是靠人，而不考虑那人的教导是否合乎真道。

他们虽然宣称自己有教父的支持，但这些教父不可能主张哪里有主教的统续，那里就有真教会。虽然从开始有教会到他们的时代，教义都保持纯洁无瑕，但他们也不能因此认为他们就不可能犯错，其实他们的教导与古时教会的教导截然不同。因此，他们毫无根据继续称自己为教会，这我们所应当敬畏的称呼。当他们对教会所下的定义，不但是泥水所玷污的，甚至是在泥巴里打滚的[45]，因他们用卑贱的妓女代替基督圣洁的新娘。为了避免我们被这诡计欺哄，我们应当留意奥古斯丁的这劝勉，他指着教会说：「有时因众多的丑闻似乎教会已不复存在，又有时教会看来似乎很平静和自由；也有时教会为患难和诱惑这翻腾的海所动摇。」他之后提到一些伟大的人为了证明：最刚

---

[43] 准确地说是第 11 章，参 Comm. Rom. 11:35.

[44] Cf. II. iii. 4, note 5.

[45] 暗指 Cicero 所言（*On Duties* III. xxxiii. 117 [LCL edition, p. 398]）“*Sed aqua haeret, ut aiunt.*”

强的信徒也经常被自己的国家放逐而藏匿在世界各地[46]。

*4.教会建立在神的真道上**

[c]如此，现今天主教徒逼迫我们并以教会的名义辖制一般的信徒[47]，虽然事实上他们是基督最大的仇敌。他们虽然有圣殿、祭司，以及其它外在的象征，但这虚空的荣耀，虽然可能弄瞎单纯之人的心眼，我们却不应当因此相信教会能在神的真道之外存在。[a]因神的真道是祂选民所拥有的印记：「凡属真理的人就听我的话」（约十八37）。以及：「我是好牧人；我认识我的羊，我的羊也认识我」（约十14）。「我的羊听我的声音，我也认识他们，他们也跟着我」（约十27）。祂之前这样说：「羊也跟着祂，因为认得祂的声音。羊不跟着生人；因为不认得他的声音，必要逃跑」（约十4-5）。既然基督已赐给我们认出教会的明显记号，我们为何仍疯狂地寻找教会，因为哪里有这记号，教会就在那里，哪里没有这记号，我们就没有根据称那里为教会。保罗教导教会并非建立在人的立场和祭司的职份上，而是建立在使徒和先知的教导上（弗二20）。[a]以下基督的这话教导我们如何分辨耶路撒冷和巴比伦，基督的教会和撒但的党派：「出于神的必听神的话；你们不听因为你们不是出于神」（约八47）。

综上所述，既然教会是基督的国度，并且基督的话语就是祂的权柄，那么若说基督的国度能在祂的令牌（即祂圣洁的话语）之外存在，这不是明显的谎言　（cf. 耶七4）吗？

5.反驳他们对我们分门结党和异端的指控

[c]他们指控我们是异端和分门结党，因我们所传扬的教义与他们的不同、我们不遵守他们的规定，并且举行自己的祷告会、洗礼、圣餐，以及其它圣洁的聚会。这的确是很严重的指控，但我们很容易就能为自己辩护。那些藉制造纷争破坏教会之交通的人才应当被指控为异端者和分门结党者。这交通在乎共同的教义以及弟兄间的彼此相爱。奥古斯丁如此判定异端者和分门结党者：异端者是以错谬的教义败坏神纯正的道；而分门结党者虽然有时与教会有共同的信仰，但却破坏教会的交通[48]。

然而我们必须在此指出：弟兄的相爱乃依靠共同的信仰，这共同的信仰是他们相爱的起头和尽头，也是他们相爱惟一的准则。因此我们应当留意圣经对我们合而为一的吩咐包括这两件事情：我们的思想要在基督里一致，以及在基督里彼此相爱。因此，当保罗劝我们合而为一时，他也教导我们这合而为一的根基是：「一主，一信，一洗」（弗四5）。事实上，每当保罗教导我们要在情感和意志上合而为一时，他都立即加上「在基督里」（腓二1，5）或「效法基督」（罗十五5）。他的意思是在基督真道之外的合一不是信徒的合一，而是恶人的党派。

*6.基督作元首是合而为一的条件**

[c]居普良和保罗一样都教导教会的合一惟独来自基督监督的职份。他接着说：「教会虽然遍及世界各地却仍合而

---

[46] Augustine, *Letters* xciii. 9. 30 f. (MPL 33. 336 f.: CSEL 24. ii. 476 f.; tr. FC 18.85 ff.).

[47] Cf. Eck, *Enchiridion locorum communium,* ch. 1. 无数教皇的拥护者皆有此特征。

[48] Augustine, *Questions on the Gospel According to Matthew* xi. 1-2 (MPL 35. 1367 f.). Cf. Peter Martyr Vermigli, *Loci communes* IV. vi. 33 (Latin, 1576, p. 801; English, 1583, IV. 86)

为一。就如太阳有许多的紫外线，但只是一个光，树有许多的树枝却只有一个往下扎根的树干，并且就如从一个泉源中分出许多的支流，但合一仍然存在。若从太阳夺去一道紫外线；它的合一并没有受影响。若从树上锯掉一根树枝；那被锯掉的树枝无法发芽。若支流从源头隔断，过不久就干涸。照样，教会因受基督的照耀，遍及世界各地：但各处所受的光照都是一样的。」[49]没有比这更能恰当地描述基督众肢体的合一。居普良不断提醒我们这合一来自基督我们的头。因此他断言：教会之所以有异端和分门结党是因为人离弃真理的源头，拒绝寻求惟一的元首，以及没有持守我们天上教师的教导。

既然我们离开他们惟一的理由是他们无法忍受神纯正的真道，那就任凭他们指控我们为异端者吧。他们甚至咒诅我们开除我们的会籍[50]—但他们没有指控使徒分门结党，这就充分证明我们是无罪的，因我们的教导与使徒的没有两样。基督警告他的使徒：人要因祂的名把他们赶出会堂（约十六2）。他所说的会堂在当时被认可为合乎神律法的教会。显然我们已被赶出去，但我们深信并能证明我们是为了基督的名被赶走的，既是如此，那他们在作最后的决定之前难道不应当详细考查吗？但我至少可以肯定地告诉他们，我们之所以离开他们是要来就基督。

（将罗马天主教与古时的以色列在敬拜和权威上作比较，7-11）

7.罗马天主教的光景与以色列在耶罗波安的统治下的光景相似

[b]我们若将一切伏在罗马天主教这偶像的专制之下的教会，与先知所描述的古时以色列教会作比较，就会更明白自己应当如何看待这些教会。当犹太人和以色列人遵守神恩约的律法时，神的真教会就在他们当中。换句话说，神出于自己的良善赏赐他们律法这保持教会合而为一的一切。这律法就是神的真理；由当时的祭司和先知教导之。当时的以色列人以割礼象征入教；神也给他们其它的圣礼好造就他们的信心。毫无疑问，当时神所说的教会指的是他们。然而他们离弃了神的律法陷入可怕的偶像崇拜和迷信，就在某种程度上丧失了原来的特权。若不是这样，谁敢拒绝称呼传神的真道以及施行祂圣礼的人为教会呢？相反，谁敢称公开大胆践踏神真道的人为「教会」呢？因为这些人毁坏神的真道，就是教会的柱石和灵魂。

*8.犹太人的偶像崇拜没有完全毁坏教会**

[b]那么，或许有人会问：当犹太人落入偶像崇拜，教会难道就不复存在了吗？答案很间单，[c]首先他们逐渐离开神。当以色列人和犹大人刚开始离开纯洁的敬拜时，他们堕落的速度不同。当耶罗波安违背神开始雕刻牛犊并让以色列人在神所禁止之处敬拜神，就完全败坏了以色列人的信仰（王上十二28 ff.）。犹大人则是先被邪恶、迷信的风俗污秽，之后才败坏了宗教的仪式。他们虽然在罗波安的统治下已经开始举行一些邪恶的仪式，但因他们中间仍有律法的教导，祭司的职份，以及神所吩咐他们的仪式，所以他们当中的敬虔人仍持守神的教会。至于以色列人，直到亚哈作王情形一点都没有改善，甚至更加恶化。之后的君王，直到以色列国完全被毁，若不是效法亚哈，就是效法耶罗波安。他们毫无例外地都是不敬虔拜偶像的人。然而在犹大人当中，他们信仰的光景有起有落：虽然有些君

---

[49] Cyprian, *On the Unity of the Catholic Church* v (MPL 4. 501 f.; CSEL 3. i. 213 f.; tr. ANF V. 423; LCC V. 127).

[50] “*Notorios et pertinaces haereticos…fuisse declarantes, eosdem…condemnamus.*” Leo X’s bull *Exsurge Domine* (June 15, 1520); Mansi XXXII. 1051; Kidd, *Documents,* p.79.

王以自己所捏造的迷信败坏了神的敬拜，但也有其它君王重新建立了神所要求的敬拜。但到最后连祭司也以亵渎、可憎的仪式玷污了神的圣殿。

*9.天主教会是败坏的，我们应当弃绝之**

[c]就让天主教徒—不管他们如何替自己找借口—证明他们的信仰不是和在耶罗波安统治之下的以色列国一样败坏。其实他们的偶像崇拜比那时更严重。他们的教义也没有比那时更纯正，反而是更不洁！[e(c)]神和一切有一般常识的人都能见证这一点，[c]就连这事实本身也明显到我无须再继续讨论。

所以当他们想强迫我们与他们交通时，他们对我们有两项要求。首先，他们要求我们参加他们所有的祷告、圣礼，以及其它的聚会。其次，他们要求我们将基督一切所交付祂真教会的尊荣、权柄，以及统治的范围都归与他们。

关于第一项要求，我承认即使在教会最腐败的时代耶路撒冷的先知也没有离开教会私自献祭或聚会。因神吩咐他们在所罗门的圣殿里聚会（申十二11，13）。虽然他们知道当时的利未人不配被称为神的祭司，但既然他们是神自己所指定施行祂圣洁仪式的人（出二九9），并且他们尚未被开除，就仍拥有这职份的权柄。然而不同的是—并且这是最关键的—他们并没有举行任何出于自己迷信的敬拜，而是遵守神所吩咐他们的。

但这些人—我说的是天主教徒—哪里与以色列人相似呢？因为只要我们和他们一起聚会，就必定公开地以偶像崇拜玷污自己。事实上，最能使他们合而为一的就是弥撒，并这是最可憎和亵渎的仪式。稍后我们将证明我们对他们的这指控是否正确[51]。我们只要证明我们的光景与旧约先知的不同就够了，那些先知虽然参加恶人的仪式，但这些仪式本身都是神亲自所设立的。

当时以色列国的光景能充分证明我在此的教导。根据耶罗波安的命令，他们继续举行割礼、献祭、遵守神圣洁的律法，以及向他们列祖的神祈祷；但因他们同时也有一些错误和神所禁止的敬拜形式，所以神不喜悦，甚至咒诅了他们一切的敬拜（王上十二31）。我向任何人挑战：有谁能指出任何先知或敬虔之人曾经在伯特利敬拜或献祭。因他们确知这是玷污自己的亵渎行为。因此我们得出结论：敬虔的人不应当强调教会的交通到若教会已堕落到亵渎和败坏的仪式中，仍坚持与这些恶人交通。

*10.我们为何必须离开败坏的教会**

[c]然而我们更无法接受第二项要求。因我们若这样看待教会—即我们应当尊敬她的判决，伏在她的权柄之下，听从它的警告，接受而顺服她的管教，并在各方面竭力地保守与她交通—[c(b)]那么当我们承认某一团体为教会时就当顺服之。然而我们仍要效法先知看待教会的榜样，虽然当时犹大和以色列人的光景都比现今更好，但先知仍再三宣告他们的聚会是亵渎神的（赛一14），并且若内心认同这样的聚会是正常的就是在否定神。倘若那时的聚会算是正常的，那么以色列国的先知伊莱贾、弥迦，和犹大国的以赛亚、杰里迈亚，以及何西阿([b]就是当时其它的先知、祭司和众百姓所厌恶、咒诅并视为不如未受割礼之外邦人的)就不属于神的教会了。倘若当时的聚会算是神的教会，那么

[51] Cf. II. xv. 6; IV. xviii. 15.

教会就不是真理的柱石和根基（提前三15）了，而是谎言的房角石；不是永生神的会堂，而是偶像的仓库。[c]因此当时的先知必须斥责那时的聚会是邪恶敌对神的。

[b]照样，若任何人承认现在的聚会—被偶像崇拜、迷信以及亵渎的教义所玷污的—是教会，并且所有的基督徒都必须与之交通（甚至相信她的教义），这是极大的错误。因他们若是教会，那么神所交付教会的钥匙也就在他们手中；然而钥匙与真道是密不可分的，事实是这些人已经败坏了神的真道。此外，他们若是教会，那么基督赏赐教会的应许也属于他们；「凡你在地上所捆绑的」...（太十六19；十八18；约二十23）。但他们反而不认一切基督真正的仆人。因此，或基督的应许是徒然的，或这些聚会根本不是教会。总之，他们不但没有 传扬神的真道，反而是操练不敬虔的行为以及散播各种谬论的学校。由此可见，若不是他们根本不是教会，就是我们根本无法分辨教会或土耳其人亵渎的崇拜。

11.真教会在天主教统治下的余迹

[c(b)]在古时的犹太人当中仍有一些真教会的余迹。[b]照样，现今我们也不否认在天主教里仍有一些被毁坏之真教会的余迹，[c(b)]神从前一次与犹太人立约，然而并不是犹太人保守这约；而是这恩约本身与他们的不敬虔作战并至终得胜。因此神与他们所立之约被保守完全是出于神信实的良善。他们的背叛无法废去神的信实，因此虽然割礼已被他们玷污，但它仍是神与他们立约的记号和圣礼。[c(b)]因此神称他们所生的儿女为[c(b)]自己的儿女（结十六20-21），虽然在神特殊的祝福之外他们根本不是属神的。神与祂在法国、意大利、德国、西班牙，以及英国的选民立约之后也是如此。当这些国家受敌基督专制的压迫时，[c(b)]神用两种方式保守祂与他们所立的约。首先，[b]祂保守那见证祂恩约的洗礼；[b]这圣礼既然是神亲自分别为圣的，人的不敬虔就无法使它落空。其次，神藉护理保守其它真教会的余迹，免得真教会完全消失。就如经常人在拆毁建筑物时没有破坏地基，照样，神也没有容许祂的教会被敌基督摧毁，虽然为了惩罚藐视祂真道之人的忘恩负义，祂容许她被可怕地震动，然而在悲惨的光景后，神仍喜悦存留几乎被摧毁的建物。

*12.已败坏的教会虽有真教会的余迹却非真教会**

[c(b)]然而，我们虽然完全否认天主教是神的真教会，却没有因此否认在他们当中仍有一些真教会[52]。[c]我们所在意的是合乎神律法真教会的性质，即施行圣礼（信心的象征）和特别是传扬真道。[c(b)]但以理（但九27）以及保罗（帖后二4）都预言敌基督将坐在神的圣殿里。因此我们视天主教的教皇为那邪恶、可憎之国度的元首[53]。既然他是坐在

---

[52] Calvin 的这句话常被引用，以说明 Calvin 认为罗马天主教中仍保留一些真理的气味，但他完全否认教皇的实体。参 IV. viii. 11,12, below; G. MacGregor, *Corpus Christi,* p.51.

[53] 敌基督 (帖后 2:4)这个字常被 Calvin 用来形容教皇(参 III. xx. 42; IV. vii. 4, 25; IV. xvii. 1; Comm. I John 2:18). 在改教运动之前，这个字已经相常广泛的被使用在教皇身上，特别是那些属灵的前辈，如 Franciscans, Wycliffe 和 Hus 的 Bohemian。参 art. “Antichrist” in the HDRE I. 581; H. Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter*, pp. 145, 153; Luther, *On the Execrable Bull of Antichrist* (1520) (*Werke* WA VI. 597-612). 在 Calvin 的观念中「教皇是敌基督」，见 H. Berger, *Calvins Geschichtsauffassung,* ch. 8, pp. 73, 92; H. Quistorp, *Calvin’s Doctrine of the Last Things,* pp, 117-122.

神的殿中，这就表示他的统治并不致于涂抹基督或教会的名。因此我们也不否认在他的专制统治之下有一些是真教会。但他对神的亵渎玷污了这些教会，[c]他的专制逼迫了教会，他邪恶、致命的教义败坏甚至摧毁教会，因这些教义就如毒药。在这些教会中基督被隐藏了，福音被推翻了，敬虔之人被分散了，对神圣洁的敬拜几乎消失了。[b]简言之，在这些教会里我们所能看到的是混乱的巴比伦，而不是神圣洁的城。综上所述，我之所以称他们为教会，是因神仍在他们当中保守祂子民的余数，虽然他们极悲惨地被分散了。我称他们为教会也是因为在他们当中仍有一些真教会的特征—特别是那些连魔鬼的诡计或人的堕落都无法摧毁的特征。[c(b)]但另一方面以真教会的特征而言，[b]也是我们现在的主题，[c(b)]天主教本身和属他的教会都不具有真教会的性质。

第三章

[e]教会教师和牧师的资格以及职份为何

（传福音的事工是神的恩赐：这事工的必需性1-3）

1.神为何需要人的事奉

[c]我们现在应当讨论神所喜悦教会受统治的顺序如何。惟有神自己才配得在教会中作王。所有的权柄和权威都在祂那里，并且这权柄由祂自己的话语所执行。然而，既因神是看不见的（太二六11），所以祂借着人的服事公开、亲口宣告祂自己的旨意。神将这事工交付人，但并没有将祂自己的权柄和尊荣归在他们身上，神只是喜悦藉人的口做祂自己的工—就如工人用工具做工一样。

[e]我在此必须重申我以上所说的[54]。[c]神能够自己在任何工具之外做这工，或是使用天使；但祂宁愿借着人有许多不同的理由。

神的这方法宣告祂对人的关怀。因祂挑选一些人作为祂世上的使者（林后五20），解释祂隐秘的旨意，以及代表神。因这缘故神经常称我们为祂的圣殿（林前三16-17；六19；林后六16），因祂借着人这会幕教导我们[55]。

祂喜悦使用人的另一个原因是这是教导人谦卑最好的方式，因祂要求我们顺服祂的话语，虽然祂的话是藉与我们一样性情的人传扬的，甚至有时藉不及我们圣洁的人传扬。神若从天上直接向我们说话，而我们敬虔地听从，这是可以预料的。因有谁在神的大能下不感到畏惧呢？在如此崇高的威严之前谁不会仆倒呢？在这奥秘的荣光下，谁不会感到不可思议呢？但当一个用尘土所造的人奉神的名向我们说话时，即使这人在各方面都不如我们，但我们若以受教导的心接受，这就证明我们对神的敬虔和顺服。因此神将祂属天智慧的宝贝藏在软弱的瓦器里（cf. 林后四7），就是要我们更加珍惜这宝贝。

[54] IV. i. 5.

[55] Augustine, *On Christian Doctrine,* Prologue 6; IV. xxvii. 59 (MPL 34. 18, 118; tr. NPNF II. 520, 595).

此外，没有比这更能使信徒合而为一和彼此相爱：神指定一个人作牧师教导祂所拣选的人，他们都从一个人的口领受神的话语。因若有人可以独立到无须别人的帮助，那么人就会藐视其它人，也受他人的藐视，因我们都是骄傲的人。因此，神喜悦采用这最能使人合而为一的方式，即藉人教导救恩和永生之道。保罗写给以弗所信徒的信指的就是这个：「身体只有一个，圣灵只有一个，正如你们蒙召同有一个指望。一主，一信，一洗，一神，就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。我们各人蒙恩，都是照基督所量给各人的恩赐」（弗四4-7）。因这缘故他也说：「他升上高天的时候，掳掠了仇敌，将各样的恩赐赏给人…那降下的，…就是远升诸天之上要充满万有的。祂所赐的，有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师，为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体，直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量，使我们不再作小孩子…被一切异教之风摇动…惟用爱心说诚实话，凡事长进，连于元首基督，全身都靠祂连络得合适，百节各按各职，照着各体的功用彼此相助，便叫身体渐渐增长，在爱中建立自己」（弗四8，10-16）。

2.传福音的事工对教会的意义

c保罗的这话表示神用人管理祂教会的事工是祂保守众信徒合而为一的主要方式,他也教导惟有采用神喜悦的救人方式，教会才能被保守到底。保罗说：「基督是远升诸天之上要充满万有的」（弗四10）。这是神成全这工的方式：神将祂的恩典赐给祂所赏赐这职份的牧师为了施行这工。神也藉牧师将祂的恩赐赐给教会；神也藉牧师在教会中发挥祂圣灵的大能，免得牧师的事工至终落空。神藉此更新圣徒；造就基督的身体（弗四12）；我们藉此「凡事长进，连于元首基督」（弗四15）也一起成长；我们藉这方式在基督里合而为一，只要神的真道在我们当中兴旺，只要我们接受神的使者，而不是绝拒他们所教导我们的。因此，若有人企图毁坏这顺序以及神这管理教会的方式，或说这是没有必要的，这人就是试图摧毁神的教会。因就如为了保守我们肉体的生命，太阳的光和热以及饮食都是必须的，照样，使徒和牧师的职份对于保守在地上的教会也是必须的。

3.在圣经中讲道是与众不同的职份

c我以上指出[56]，神曾用各种方式教导我们尊敬传福音的事工超过一切。神藉以赛亚的口见证祂为我们兴起教师是祂对我们独特的福分：「那报佳音，传平安，报好信，传救恩的，对锡安说：你的神作王了！这人的脚登山何等佳美！」（赛五二7），并且神称祂的使徒是「世界的盐」和「世界的光」（太五13-14）也是一样的教导。然而神对这职份最光荣的称赞是：「听从你们的，就是听从我；弃绝你们的，就是弃绝我」（路十16）。但没有比保罗在哥林多后书信中所说的更清楚。在那里他说传福音是教会最高贵和光荣的事工，因这是圣灵的事工，也是祂赏赐我们义和永生的方式（林后四6；三9）。神给我们这些和类似经文的目的，是要我们看重祂藉牧师管理和保守教会的方式（神直到永远亲自设立的方式），免得这方式因被我们轻视而消失。

神不但亲自告诉我们传福音事工的必要性，也举例教导我们。当神喜悦祂真道的光更加照耀哥尼流时，他差遣天上的使者带领他到彼得那里（徒十3-6）。当神喜悦呼召保罗认识祂并将他稼接到祂的教会里时，祂并不是亲自与他说话，而是吩咐他去找一个人，让那人教导他救恩之道，给他施洗使他成圣（徒九6）。神没有吩咐天使告诉保罗祂自己的意思，而是叫天使吩咐另一个人去向保罗宣告神的意思，这并非意外。虽然基督是众信徒惟一的教师，

[56] IV. i. 5; IV. iii. 1.

但祂让保罗受人的教导并非无意义，特别是基督早已预定将保罗提到第三层天上去，领受那说不出来奇妙的启示（林后十二2-4）。那么，在神如此奇妙的证明下，难道仍有人敢藐视这事工，或视之为多余的吗？

（对福音事工的描述，4-9）

4.以弗所书第四章所教导的不同的职份

c保罗教导这些人在基督的吩咐之下管理教会：使徒、先知、传福音的、牧师和教师（弗四11）。后二种职份是常设的；前三种职份则只有在神国度刚开始或在需要的时候兴起人但任这些职份。

以下的吩咐告诉我们这四种职份的功能为何：「你们往普天下去，传福音给万民听」（可十六15）。c(a)神并没有限制他们传福的范围，反而吩咐他们将福音传遍天下，使人顺服基督，在世界各地建立基督的国度。因此，保罗为了证明他使徒的职份，宣告他不只在一个城市传福音使人归向基督，而是到处都传福音，并拒绝建造在别人的根基上，只在未曾听过主名的地方开拓教会（罗十五19-20）。因此，神差派祂的使徒救世人脱离悖逆顺服神，借着传福音在世界各地建立祂的国度，换言之他们是世界各地教会根基的建造者（林前三10）。

保罗并没有称一切解经的人称为「先知」，先知乃是那些受神特殊启示的人（弗四11）。这职份在我们这时代是少见或已不存在了。

我对「传福音的」的解释是那些没有使徒的地位高，却有时代替他们职份的人。譬如路加、提摩太、提多、…都是传福音的；也许在主拣选使徒之后所设立的七十个门徒也是传福音的（路十1）。

根据这解释（并且我认为这与保罗的教导和立场完全一致），这三种职份不是永久的，而是暂时的，为了教会的开拓，或帮助旧约教会成为新约教会。然而，我并不否认之后主有时兴起其它人作使徒，或至少作代替使徒传福音的，这在我们的时代也不例外[57]。因为若要救教会脱离敌基督的权势，这些职份是必须的。但无论如何我仍称这些职份是「与众不同」的，因为在教会一般的情况下这些职份是无须的。

接下来是牧师和教师，教会永远不能缺少的职份。这两种职份之间的差别是：教师不负责教会的惩诫，施行圣礼，或警告和劝勉，而只责负解经—叫信徒相信全备、纯正的教义[58]。牧师的职份则包括这所有的职责。

5.暂时和永久的职份

---

[57] 这里主要指 Luther，Calvin 在其他的地方常称赞他。Cf. Calvin *Defensio adversus Pighium，Luther* 被称为「基督杰出的使徒，使福音的光照亮。」(CR VI. 250).

[58] 「博士」或「教师」的职份，在 Calvin 的教会事工的制度中占有重要的地位。Cf. *The Ecclesiastical Ordinances of Geneva* (1541) (CR XI. 15f., 21; tr. LCC XXII. 58, 62 f.); J. Bannerman, *The Church of Christ* (Edinburgh, 1868) I. 426 ff.; G. MacGregor, *Corpus Christi,* p.218; R. W. Henderson, *The Doctoral Ministry in the Reformed Churches* (Harvard Dissertation, 1959).

[c]现在我们就明白教会的哪些职份是暂时的，哪些是永久的。我们可以将传福音的和使徒以及教师和牧师互相对照。我们现在的教师对照古时的先知，现在的牧师对照古时的使徒。先知的职份主要在于宣告神的启示。教师与先知是类似的职分，并且两者都有同样的目的。[c(a)]主所拣选的十二位向世人传扬祂的福音的教师，他们的地位胜过其它的教师（路六13；加一1）。根据「使徒」(apostles)这一词的意思，所有的牧师都能称为使徒，因为他们都是主所差派的，也都是祂的使者。然而，为了使人清楚这些将开始新事工之人的使命，这十二个人（之后也包括保罗）藉特别的称号被分别出来是必须的。事实上，[c]保罗在某处将这称号用在安多尼古和犹尼亚安他们两人身上，他称他们为「在使徒中是有名望的」（罗十六7）。然而当他正式的说时，他只将这称号用在十二位使徒身上。这也是圣经普遍的用法（太十1）。牧师与使徒的职份相同，只是牧师只管理他们所负责的教会。我们以下将更详细解释这职份。

6.使徒和牧师

[c(a)]主在差派使徒时，吩咐他们（就如我们以上所说[59]）当传福音并给相信的人施洗，使他们的罪得赦免（太二八19）。[a]然而祂之前吩咐他们效法祂的榜样举行那象征祂身体和血的圣餐（路二二19）。这就是神交托接续使徒之人之圣洁无瑕、永久的职任，即传福音和施行圣礼。[c(a)]由此可见，那些忽略这两种职责的人是虚假的使徒。

[c]牧师的职责为何呢？当保罗说：「人应当以我们为基督的执事，为神奥秘事的管家」（林前四1）时，他指的不只是他自己，也包括所有的牧师。他在另一处也说：「坚守所教真实的道理，就能将纯正的教训劝化人，又能把争辩的人驳倒了」（多一9）。这些和其它众多类似的经文都清楚告诉我们：牧师的职份包括传福音和施行圣礼。牧师的教导方式不止是公开证道，也包括私下的劝勉。保罗提醒以弗所信徒凡于他们有益的，他没有一样避讳不说的，或在众人面前，或在各人家里，他都教导他们；又对犹太人和希腊人证明当向神悔改，信 靠主耶稣基督（徒二十20-21）；保罗接着也提醒他们他不住地流泪、劝戒他们各人（徒二十31）。我现在的目的不是要详细描述神赐给保罗多少作牧师的奇妙恩赐，而是要教导自称为牧师的人在神面前的责任为何。换言之，神使他们作教会的头的目的不是要他们徒具牧师之名，乃是要他们以基督的教义教导选民作敬虔的人，施行圣礼和惩诫。神向所有守望教会之人如此宣告：若任何人因牧师的忽略无知地灭亡，神将向牧师讨那人丧命的罪（结三17-18）。保罗所说关于自己的这话，也包括所有的牧师：「若不传福音，我便有祸了…责任却已经托付我了」（林前九16-17）。[c(a)]最后，使徒向世人所当尽的责任，每一位牧师也当为神所交托他的羊群尽这责任。

7.牧师负责自己的教会

[c(a)]我们虽然说每一位牧师应当负责自己的教会，然而我们的意思并不是说他不能帮助其它的教会。因为有可能另一个教会遭遇需要他帮助的问题，或另一个教会的牧师在自己不够明白的事上请教他。[a]然而为了教会的平安，这秩序是必须的：每一位牧师都当负责自己的教会，免得一切都落在迷惑中，若牧师漫无目标地行事，有时随意召人聚会，有时随意离开教会，这就是在乎自己的利益胜过在乎造就教会。因此我们应当立定这一般的原则：各个牧师都当负责自己的区域，也不应该越过其它牧师的区域。

---

[59] Sec. 4, above

[c(a)]这不是出于人理智的劝告，乃是神自己的命令。因圣经记载保罗和巴拿巴在路斯得、以哥念、安提阿的各教会里选立了长老（徒十四22-23）；并且保罗吩咐提多在各城设立长老（多一5）。照样，在某处经文中保罗提到腓立比信徒的监督（腓一1）；在另一处则提到歌罗西信徒的监督亚基布（西四17）。而且路加也记载了保罗对以弗所教会长老的一篇讲道（徒二十18-19）。

[c]因此，一切担任管理和关怀教会这职份的人当伏在神的这吩咐之下。但这并不是说他要像伯利格(glebe)，(律师常用的专有名词)[60]那样完全局限在某个区域，即完全不离开自己教会的范围，即使众教会都需要并要求他的帮助。而是蒙召作某个教会牧师的人不应该想要离开自己的教会，或为自己的利益寻找另一个教会。而且，若为了大家的益处牧师需要被分配到另一个地方去，这仍然不应该是牧师自己的意思，而是等候众教会的决定。

8.传讲真道之人的称呼：长老+

[c(a)]我不作区分地称管理教会的人为「监督」、「长老」、「牧师」以及「传道的人」，这合乎圣经的教导，因圣经并没有区分这些称呼[61]。圣经称所有在教会中证道的人为「监督」。[c]当保罗吩咐提多在各城里选立长老时（多一5），他立刻接着说：[c]「监督…必须无可指责」（多一7；提前三1），等等[8x]。[c]他在另一处经文中问候同一个教会里的好几个监督（腓一 1）。使徒行传也记载保罗与以弗所的长老一起开会（徒二十17），而且保罗在他的讲论中称他们为「监督」（徒二十28）。

到目前为止我们只提到负责证道的职份；除此之外保罗在以弗所书第四章中没有提到其它的职份（弗四11）[62]。然而在罗马书（罗十二7-8）以及在哥林多前书(林前十二28），他列举了其它的职份，如行异能的、医病的、解经的、治理的、关怀穷人的。其中两种是暂时的，我略而不谈。两种是永久的：治理的，以及关怀穷人的。

治理的（林前十二28），我想是从百姓中所挑选的长老。他们负责道德上的劝勉以及与监督一起执行教会的惩诫。这是对这经文：「治理的，就当殷勤」（罗十二8, cf. Vg.）惟一的解释。因此每一个教会从一开始都有一个组织，而且是敬虔、谨守、圣洁之人所组成的，他们负责执行惩诫。我们稍后将详细讨论这组织[63]。教会的历史也充

---

[60] *"Veluti glebae addictus."* *"Gleba"* 指一片土地。以前人用劳力来支持债务，称作 *addictus*. 参 A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law, s.vv. "Addictus," Adscriptus," "Gleba."* 在封建时代的法律中，若一个人是 *glebae addictus* 是指他是一个农夫（German, *höriger*）耕种田地，并享有权利。

[61] Calvin 以相关的经文作基础，申明长老会体制主要原则：「监督」和「长老」是不同称呼的同一个职位。这一段要和其他部份对照，如 IV. iv. 4，他赞成早期「监督」(bishops)，「大主教」(archbishops)和族长 (patriarchs)有纪律的功能。又参 IV. ix. 4, note 6. 这个观点在中古世纪颇为流行，特别是被 Marsilius of Padua 采用，见他的著作 *Defensor Pacis,* ed. And tr., A. Gewirth, I. 271 ff. 关于 John Whitgift, John Jewel, and Richard Hook 偏好使用 "presbyter"而不是 "priest"这个英文字，见 N. Sykes, *Old Priest and New Presbyter,* pp. 43 f.

8x 「监督…」等等，1543 于 1545 年修定。

[62] Sec. 4, above, 弗 4:11.

[63] 牧师包括 *senatus,* 有惩诫的权柄。参 IV. xi. 6, note 10, below.

分证明这秩序并非局限于某个时代。因此，这是众时代教会所当有的组织。

9.执事

[c]照顾穷人是执事的责任。然而，罗马书提到两种执事：「施舍的，就当诚实…怜悯人的，就当甘心」（罗十二8, cf. Vg.）。既然保罗在此指的是整个教会的事工，我们就能推论当时有两种不同的执事。保罗在前面的子句中指的是施舍的执事。后面的子句指的则是负责照顾穷人和病人的执事。这些穷人包括保罗向提摩太提及的寡妇（提前五9-10）。妇女在教会中惟一正式的职份是照顾穷人。我们若接受这事实（并且我们非接受不可），就表示有两种不同的执事：一种是负责筹划帮助穷人；另一种则是照顾穷人本身。[c(b)]虽然diakoni,a这单字本身有更大的范围，[b]但圣经用此单字惟指负责办理施舍和照顾穷人的执事。[a]路加在使徒行传中告诉我们执事的来源和职责（徒六3）。当希腊人开始埋怨说他们的寡妇在天天的供给上被忽略时，使徒宣告他们无法同时担任这两种职责（证道以及管理饭食），于是他们请众圣徒选出七位正直的人管理这事[64]（徒六1）。[c(a)]这是使徒时代教会的执事，我们的执事也应当效法他们的榜样。

（牧师的蒙召、资格以及按立，10-16）

10.正式的蒙召是必须的

[c]既然在神圣洁的教会里「凡事都要规规距距的按着次序行」（林前十四40），因此没有任何事比教会的组织更需要认真地按着次序行；因为若在这事上搞错，将带给教会极大的伤害。因此，为了避免啰嗦和制造麻烦的人随己意教导或管理教会（这是极大的可能），使徒们对此十分谨慎，免得有人在蒙召之外担任教会的任何职份。因此，若任何人想成为教会正式的牧师，他必须先蒙召（来五4），并在蒙召之后当担任他所接受的职份。保罗自己就是很好的比方。每当保罗想证明他使徒的职份时，他几乎都提到自己的蒙召以及他对这职份的忠心（罗一1；林前一1）。既然基督如此伟大的仆人尚且不敢宣称祂在教会里有证道的权威一除非祂在神的吩咐下被按牧并忠于神所交托祂的职责一那么任何必死之人若在按牧之外宣称自己有这样的权威，就是他极大的羞耻。既然我们以上已提过忠心担任这职份的必要性，[c(a)]那么现在我们要单独讨论呼召本身。

11.外在和内在的蒙召

[c(a)]牧师的蒙召包括四件事：知道（1）被按立为牧师的资格；（2）如何按立牧师；（3）[a]谁应当按立牧师；（4）按牧的仪式为何。

[c]我现在所说的是牧师外在的蒙召，这与教会的顺序有关。我略而不谈牧师自己在神面前内在的蒙召[65]，因为这

---

[64]在日内瓦的教会有两组执事：一组负责分配施舍物，另一组负责照顾生病的人。Calvin 称这七位在徒六被选出来管理饭食的人为「执事」。这个字并没有出现于使徒行传，但在腓 1:1 及提 3:8-13 有出现。见 T. M. Lindsay 认为这七个人不应被称为牧师，而应被称为执事：*The Church and the Ministry in the Early Centuries,* pp. 115-118. 又见 Iv. xix. 32 f.。

[65] Cf. *The True Method of Reforming the Church* (1548)(CR VII. 624 f.; tr. Calvin, *Tracts* III. 281 ff.). On secs. 10-16, see also J. L. Ainslie, *The Doctrines of Ministerial Order in the Reformed Churches*

是教会无法见证的。我们自己的心要为自己作证，我们不是因野心、贪心，或任何其它私欲的缘故接受这职份，乃是因对神真诚的敬畏以及想要造就教会而接受这职份。这一切对作牧师的人而言是必须的，若我们希望我们自己的服事蒙神祝福。

然而即使有人以邪恶的良心接受这职份，他在教会中的按立仍是正当的，只要他的邪恶不是公开的。常常有人看到平信徒适合这职份并有担任这职分的恩赐时，就说他蒙召作牧师。的确，学识和敬虔以及其它忠心牧师所拥有的恩赐对作牧师而言是极好的预备。神所预定担任这崇高职份的人，祂首先赏赐他们一切担任这职份的恩赐，免得他们空手毫无预备地作牧师。因此，当保罗在哥林多书信中开始讨论这些职份时，他首先提到担任这职分之人所应有的恩赐（林前十二7-11）。既然这是我们所要讨论的四件事其中之一，我们现在就要开始讨论。

12.谁能作教会的牧师？如何挑选人牧师

[c]保罗在这两处经文中完备地教导了作监督的条件（多一7；提前三1-7）。简言之，惟有那些相信正统教义以及过敬虔生活的人才有作牧师的资格，因为若他在生活上有任何大罪就会影响他的权威也使神的事工蒙羞（提前三2-3；多一7-8）。这些资格同样也是作执事和长老的资格（提前三8-13）。我们总是必须确定他们有担任这重担般职份的能力，也就是说他们必须被教导关于担任这职份的知识。因此当基督即将差派使徒时，就赐给他们一切担任使徒职分所需的装备（路二一15；二四49；可十六15-18；徒一8）。在保罗忠心描述神所喜悦、善良的监督之后，他劝提摩太不要选择不具资格的人而玷污自己（提前五22）。

我所说的「如何」挑选牧师不是指按牧的典礼，而是指我们在挑选人作牧师时应当怀着敬畏神的心，例如禁食祷告。路加记载当时的信徒在选立长老时禁食祷告（徒十四23, etc.）。因他们知道这是最严肃的事，他们必须谨慎，怀着敬畏神的心挑选。他们特别迫切地向神祷告，求神赐给他们智慧和聪明的灵（赛十一2）。

13.谁有挑选牧师的权柄呢？

[c]我们的第三个考虑是：谁有挑选牧师的资格？[a]在这方面参考使徒如何蒙召对我们没有太大的帮助，[c]因他们的蒙召与牧师有所不同。既然使徒是与众不同的职份，为了教导我们这事实，主亲自选立他们。[a]既然他们在必死之人的挑选之外，甚至是单单出于神和基督的选立，就怀着敬畏的心担任他们的职份。[c]这就是为何当使徒想挑选一人取代犹大时，他们不敢直接挑选某个人，而是先选择两位，为了使主透过抽签宣告祂所呼召的是哪一位（徒一23-26）。当保罗说他作使徒不是由于人，也不是借着人，乃是「借着耶稣基督，…与父神」（加一1；cf. 五12）时，也有同样的涵义。[c(b)]他所说的「不是由于人」是一切蒙召作牧师之人的共同点；因在神亲自的呼召之外，[b]没有人能正当地担任这职份。但「借着耶稣基督与父神」却是众使徒与众不同的资格。因此，当保罗以他的职份夸耀时，他不但夸口自己拥有一切作牧师之人的资格，甚至也拥有使徒与众不同的资格。当时在加拉太教会中，有人说保罗不过是一般的门徒，只是十二个使徒擅敢接受他作使徒。他们这么说是想夺去他的权威。[c(b)]但保罗为了护卫他的权威，特意证明他在各方面一点不在最大的使徒之下。[b]因此保罗宣告他的蒙召不像一般的监督是透过人的决定，乃是主借着圣言亲自呼召他。

---

of the Sixteenth and Seventeenth Centuries, ch. vi. 关于圣灵内在的呼召，参 J. Bannerman, *The Church of Christ* I. 428 f.

*14.神借着人选召**

[b]没有任何理智之人会认为人挑选人作监督不合乎圣经的教导，因为有许多经文都支持人挑选人作监督。[c(b)]这也与保罗以上所说他的蒙召「不是由于人，也不是借着人」（加一1）[c]毫无冲突，因他所说的并非一般牧师的蒙召，而是宣称自己有作使徒与众不同的资格。[b]主虽然出于祂自己的美意特选保罗作使徒，但就连这伟大的使徒也必须藉教会蒙召。路加如此记载：「他们事奉主、禁食的时候，圣灵说：『要为我吩派巴拿巴和扫罗，去做我召他们所做的工』」（徒十三2）。在圣灵亲自证实祂对保罗和巴拿巴的呼召之后，那么将他们分别出来，并按手在他们身上有何意义呢？难道不就是要持守教会呼召人的权威吗？可见神用这最有说服力的实例表明祂所喜悦的顺序，即在神宣告祂已呼召保罗作外邦人的使徒之后，他仍要教会正式地按立他。马提亚的呼召也是如此（徒一23）。当时使徒确信这职份严肃到他们不敢直接选择任何一人担任这职份，因此他们先选了两位好使主藉抽签选择其中一位。如此他们的挑选有天上的批准，也同时保守教会的顺序。

*15.会友的投票**

[c(a)]也许有人想问是否全教会都当参与选择自己的牧师[66]，还是由其它教会的牧师和自己教会负责惩诫的长老来挑选，或是以某人的权威来挑选。

那些主张将这选择的权威归给某一人者引用保罗对提多所说的这话：「我从前留你在克里特，是要你照我所吩咐你的，在各城设立长老」（多一5）。也引用他对提摩太所说的话：「给人行按手的礼，不可急促；」（提前五22）。但他们若以为提摩太在以弗所或提多在克里特的地位高到他们都能随己意管理教会，那他们就错了。因他们的地位在其它信徒之上是要他们好好地劝戒会众，并不是要他们在万人之上随己意行事！

为了避免人认为我的举证是捏造的，我要举另一个类似的例子好更清楚地证实。路加教导我们保罗和巴拿巴藉教会选立长老；[c]他同时也解释选立长老的方式。他说的这方式是各教会的会友投票—「长老在各教会中以举手选立」[67]（徒十四23）。因此是这两位使徒提名，而全教会以举手的方式宣告自己的选择，这是希腊人选举的方式。照样，罗马的历史学家经常陈述召开大会的主席「选了」新的官署，其实只是因他负责收取并公布会众所投的票。

[c(a)]显然保罗没有赋予提摩太和提多比他自己更高的地位。而且保罗自己的方法是藉百姓的投票选举新的监督。因此，以上经文的解释必须与各教会会友参与选择一致。居普良说得好，他说：在百姓面前选立监督并公开决定和

---

[66]不论在政府或教会组织中，Calvin 都倾向多数人的权柄，而不是单一个人。参 IV. iv. 10-11; IV. xx. 8 举例来说，这里他拒绝一个未经察验的监督，或其他地位尊贵的人，为教会指派牧者。参 Comm. Acts 14:23：选举长老（牧师）「由所有人投票［*suffragiis*］决定」参 *The True Method of Reforming the Church*（CR VII. 634 f.; tr. Calvin, *Tracts* III. 294 ff.）

[67] ceirotone,w 这个字的其中一个意思是「举手表决」。这在西腊化国家中是很普遍的程序。（Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon;* Arndt and Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament,* s.vv. ceirotone,w ; ceirotonei,a.）

见证他的资格是来自神自己的权柄。旧约中，在利未人被分别为圣作祭司之前，首先他们按照神的吩咐被带到众百姓面前（利八4-6；民二十26-27）。马提亚以及七个执事同样也在百姓面前和他们的见证之下被选立（徒一15；六2-7）。居普良说：「这些经文证明选立祭司必须是在百姓面前在他们的见证之下，好表明这公开的按立是公平和合乎神律法的。」[68]

因此我们主张：那些被认为有资格作牧师之人受会众的支持，这是合乎神律法选召牧师的方式；此外，其它教会的牧师也应当在选举时担任主席，免得因善变、恶意，或混乱而违背神。

16.按立

[c(a)]我们最后要讨论的是按立的仪式。圣经清楚记载当使徒选择任何人作牧师时，他们惟一的典礼是按手。[a]我想这仪式来自希伯来人的习俗。他们藉按手的方式将他们愿意蒙神祝福和分别为圣的人献给神。雅各给以法莲和玛拿西祝福时，按手在他们的头上（创四八14）。[c]我们的主以祷告祝福小孩时，也用同样的方式（太十九15）。[a]所以当犹太人照律法的吩咐按手在他们祭物上也应当是同样的意思（民八12；二七23；利一4；三2，8，13；四4，15，24，29，33）。因此使徒按手的意思是他们将自己所选作牧师的人献与神。[c(a)]同样，他们也用这方式赐给人圣灵的恩赐（徒十九6）。无论如何，当他们选立任何人担任教会的任何职份时，这是他们所用的正式方式。他们如此将牧师和教师以及执事的职份分别为圣。

虽然圣经没有直接命令我们用按手的方式，然而因使徒一直采用这方式，这事实应该能代替神的命令。在会众面前采用这样的仪式使会众尊敬神的事工，也提醒按立的人他不再是自己的人，而是神和教会的仆人。此外，既然这是古时教会所采用的方式，我们照样行，绝不是毫无意义。既然圣灵在教会里所设立的一切都不是徒然的，所以我们也当深信：这仪式既因是圣灵所设立的，就绝不会毫无意义，只要我们不是迷信地滥用。[c]最后，我们要了解，并非全会众都按手在被按立者身上，而是只有牧师及长老。然而我们并不确定是否每一次都是好几位牧师同时按手。但我们确定的是在执事、保罗和巴拿巴，以及其它一些人被按立时，都是采用这方式（徒六6；十三3）。[b]然而在另一处保罗也记载是他自己一个人，而不是好几位长老按立提摩太。他说：「为此我提醒你，使你将神藉我按手所给你的恩赐再如火挑旺起来」（提后一6）。[c(a)]因他在第一封书信中提到关于众长老按立人[69]（提前四14），我认为他

[68] Cyprian, *Letters* lxvii. 4 (CSEL 3. ii. 738; tr. ANF V. 370). 意思为「牧师」(priest) 的字是 *sacerdos*；后来的教父都指监督。

[69] 关于「众长老」或「长老会(议)」(presbytery) (presbute,rion, 提前四 14), 参 H. Lietzmann, *The Founding of the Church Universal* (tr. B. L. Woolf, pp. 59 ff.); T. M. Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries,* pp. 196, 198. Lindsay 将 presbute,rion 翻译为「长老会议」(kirk session)，并且在写给 Ignatius 的书信中提供了 12 个参考数据 (p. 198, note 4)。在提前四 14 中所说众长老按手所指的是「长老会以圣经的标准来任命圣职」 by J. Bannerman (*op. cit.,* II. 284) In *The Apostolic Ministry,* ed. K. E. Kirk, p. 232, T. G. Jalland 将 presbute,rion 翻译为「长老制的」。RSV 用一个简单的复数型态 (simple plural)来翻译，因此丧失了集合名词的原意，对犹太人而言，这个字指的是「长老的集会」(RSV, Luke 22:66)。在 Comm. 1 Tim. 4:14 里， Calvin 视 presbute,rion 为一集合名词，指「长老会(议)」但没有否定「长老职份」(eldership) 的意思。这里他所强调是按立的仪式本身，而不是由谁按立。Cf. Cadier’s comment, *Institution* IV. 67, note

所强调的并不是众长老都按手，而是强调按立这仪式本身。c他就好像在说：「你当恐惧战兢，免得你被按立时藉按手所领受的恩典成为徒然。」

e第四章

古时教会的光景以及在未有天主教前的行政[70]

（教会事工的历史发展；三种不同的牧师；教导和管理的长老；被挑选作监督的长老：大主教，1-4）

1.古时教会的行政合乎圣经的教导

c截至目前我们只讨论过神纯洁话语所吩咐我们关于教会行政的顺序，以及基督所设立的教会事工[71]。那么为了更清楚明白以及被提醒这一切，我们若留意古时教会的特征，就能确信神所设立的是怎样的教会并因此得益处。虽然当时的监督颁布了许多似乎比圣经的吩咐更严格的教会法规，然而就是因他们如此地严谨以致于这些法规几乎与圣经毫无冲突，虽然他们在某些细节上有所不足，然而因他们认真地想持守神所设立教会的纯洁，就没有远离神所吩咐的模式，所以我们若在此稍微研究他们的模式，将对我们有极大的帮助。

我们以上说过圣经教导有三种不同的牧师。同样，古时的教会也有三种不同的职份。他们所有的长老当中（1）一部分作牧师和教师；（2）另一部分负责斥责和惩诫；（3）照顾穷人以及施舍则交给执事。「读经员」(readers)以及「辅祭人员」(acolytes)都不是正式的职份；但天主教却称他们为「圣职人员」(clerics)，并藉一些专门的课程从小训练他们服事教会，为了使他们更明白被指派的目的为何，以及装备自己将来担任正式的职份。我稍后将更详细地讨论这点[72]。

因此，耶柔米在教导教会的职份时，所列举的是监督、长老、执事、信徒，以及初学者；但没有提及牧师和修道士这两种职份[73]。

2.监督的职份

c一切担任教导职份的人被称为「长老」。在每一个城市里，从众长老中特选一位作「监督」，好避免因为有许多同等地位的人就彼此纷争。然而监督的地位并非高到能吩咐其它的长老。他所担任的就如立法院中主席的职份—报告重要的事项，请其它长老提出建议，辅导、劝戒，以自己的权威主持大会，并执行长老共同的决定—监督在长

1.

[70]从第四章到第七章，Calvin 在他的论述中使用了相当庞大令人激赏的历史数据。这些附注可以帮助读者们找到他所使用的原始资料。过去 H. Berger (*Calvins Geschichtsauffassung*), H. Quistorp (*Calvin’s Doctrine of the Last Things*)以及其他人曾详细阐述 Calvin 的史观，但对他所阅读的历史数据，仍缺完整的审查。

[71] IV. i. 5, 6; IV. iii.

[72] Sec. 9, below.

[73] Jerome, *Commentary on Isaiah* IV (Isa. 19:18) (MPL 24. 185 f., 191)

老当中也同样担任这职份。

古时的教会也承认这是他们自己的决定为了当时的需要。[c(a)]因此，耶柔米在解释提多书时说：「监督和长老是同一个职份。并且为了避免因魔鬼的诱惑必然发生的纷争而人开始说：『我是属保罗的，我是属矶法的』（林前一12；cf. 三4），所以教会必需在众长老的共同管理之下。」[c]然后，为了避免纷争，一切管理的权利都交给一个人。就如长老知道：根据教会的习惯，他在主席的权利之下，照样，监督也明白他的地位之所以比长老高是根据教会的习惯而不是基督自己的吩咐。并且他应当与众长老一同管理教会[74]。耶柔米在另一处告诉我们这是非常古老的习惯。他说在亚历山大利亚，从传福音的马可的时代到赫瑞克拉 (Heraclas)以及戴奥尼希 (dionysius) 的时代，众长老都习惯选出他们当中的一位赋予他更高的地位，称他为「监督」[75]。

因此每一个城市都有许多长老，担任牧师和教师的职份。因他们都教导、劝勉，以及施行惩诫，就如保罗所吩咐监督的那样（多一9）；并且为了确定之后有接续他们的人，他们也努力训练愿意做神精兵的人接续他们。

在每一个城市都有固定的地方训练长老，这学校被视为属于教会。每一所学校都在一位监督的权利之下。他负责维持学校的组织以及和睦，他的地位虽然比其它的监督高，但却在总会监督的权利之下。但如果他教区的范围大到他无法适任，那其它的长老就会被指派在较次要的事上帮忙。他们被称为「乡村监督」[76]因他们在教区里代表监督。

3.监督和长老的主要职份

[c]监督和长老主要的职份是证道以及施行圣礼。只有在亚历山大利亚（因为亚利乌搅扰了那里的教会，教会就禁止众长老向百姓证道，就如苏格拉底在《三部史》(Tripartite History)[77]的第九册里所说的[78]。然而耶柔米对这决定公

---

[74] Ignatius, *Letters,* Magnesians vi; Trallians iii (LCL *Apostolic Fathers* I. 200-202, 214 f.); Cyprian, *Letters* xiv. 4; xix; xxxiv. 4 (CSEL 3. ii. 512, 526, 570; *antique,* canons xxii, xxiii (Mansi III. 953; on his document, see H. Leclercq, in Hefele-Leclercq II. i. 108-120); Jerome, *Commentary on Titus,* ch.1 (MPL 26. 562 f.)

[75] Jerome, *Letters* cxlvi. 1 (CSEL 56. 310; MPL 22. 1193; tr. NPNF 2 ser. VI. 288)

[76] cwrepi,skopoi, 「地方监督」“bishops of the place”, 例如：在基督教从大小小区的传扬中，隶属于中央城镇和教会管辖之下的乡村监督。Pellicia 视他们为 periodeutai, 巡回探访员：A. A. Pellicia, *The Polity of the Christian Church,* tr. J. C. Billet, sec. II, ch. xi, pp. 88-90.安提阿会议 (Council of Antioch 341) 认可了 Chorepiscopi 并且将之安置在会议的规范之下，canon x (Mansi II. 1311; text and translation, J. Fulton, *Index canonum* [2d ed., 1883], p. 238 f.; tr. Ayer, *Source Book,* p. 364). 他们从未从圣职中被分离。

[77] Cassiodorus, *Tripartite History* IX. 38 (MPL 69. 1156), from Socrates, *Ecclesiastical History* v. 21 (MPG 67. 623-626; tr. NPNF 2 ser. II. 129)

[78] Jerome, *Letters* lii. 7 (CSEL 54. 428; tr. LCC V. 322; tr. NPNF 2 ser. VI. 93).

开表示自己的反对。

在那时代，若有人自称监督却没有公开担任监督的职份，必定被视为大罪。那时教会的管理很严谨，每位牧师都得认真担任神给他的职份。这习惯也不仅止于一个时代。甚至在贵格利的时代，虽然当时的教会几乎已经脱序（已与古时教会的纯洁相去甚远），但每位监督都仍得证道。贵格利在另一处说：「监督若不开口就必定死；因他若没有随处证道，就会激怒那看不见的法官。」他又说：「当保罗见证在他们中间无论何人死亡，罪不在他身上时（徒二十26），他的这话就定我们的罪，也应当激励我们—因我们称为监督的人，不但自己有罪，甚至因自己的罪叫人灭亡）。因我们缄默天天漠视了多少人我们就杀害了多少人。」[79]他所说的「缄默」，是指他们没有好好地担任证道的职份。既然他严厉地指责那些不认真尽本分的监督，何况那些完全停止讲道的呢？因此，教会有这古老的原则，即监督主要的职份是以神的真道喂养祂的百姓，或公开和私下以正统的教义造就教会。

4.大主教和主教长

[c]每一个教区之所以都有一位大主教，以及尼西亚大会议指派了一些比大主教地位更高的主教长[80]，都与教会的惩诫有关。然而，我们同时要说教会通常很少需要惩诫。教会之所以设立这些不同地位的监督，是万一若教会的长老有任何自己无法解决的问题就能藉议会解决。若议会也无法解决，那么就由主教长再举行一次议会，若对议会的决定有所争议就惟有上诉大会议。有人称这样的行政为「神职统治阶级」(hierarchy)，但我认为这是不正确的说法，因为没有圣经根据。圣灵不喜悦专制统治的教会[81]。我们若详细考查当时的教会行政，就会发现古时的监督不想建立任何在圣经教导之外的行政。

（执事和会吏长：土地管理以及施舍；副牧师，5-9）

5.执事的职份

---

[79] Gregory the Great, *Letters* I. 24 (MGH *Epistolae* I. 32; MPL [i. xxv]77. 472 f.); *Homilies on Ezekiel* I, hom. xi. 10 (MPL 76. 910). Calvin 认为 Gregory 的年代 (pope, 589-604)是介于纯洁的古代和腐败的中古世纪之间。Cf. IV. vii. 16, 17, 及附注。

[80] Council of Nicaea (325) canons iv, vi (Mansi II. 670 f.; Fulton, *Index canonum,* pp. 122 f., 124 f.; tr., with comment, H. J. Schroeder, *Disciplinary Decrees of the General Councils,* pp. 26, 30 f.); Council of Constantinople (381) canon ii (Mansi III. 589; Fulton, *op. cit.,* pp. 174 f.; Schroeder, *op. cit.,* p. 90): 那些为钱而按立的人，其职位将被收回；Council of Chalcedon (451) canon xxviii (Mansi VII. 369; Fulton, *op. cit.,* pp. 190 f.; Schroeder, *op. cit.,* pp. 125 f.).Cf. IV. iii. 8; IV. vii. 15; Pseudo-Dionysius, *De ecclesiastica hierarchia* (MPG 3. 369 ff.)

[81] 参 IV. iii. 15, note 13; IV. v. 11. 为了避免独裁统治，Calvin 明显赞成有管辖权和纪律性的任期，而且他不喜欢「神职统治阶级」一词。关于整个讨论，见 J. Pannier, *Calvin et l'épiscopat.* 。J. L. Ainslie 所著 *The Doctrines of Ministerial Order in the Reformed Churches*，解释 Calvin 反英国国教的教导，我认为此书有误导之嫌。参 McNeill, “The Doctrine of the Ministry in Reformed Theology,” *Church History* XXII (1942), 219 ff.; G. MacGregor, *Corpus Christi,* pp. 197-211.

c当时执事的职份与使徒时代的大同小异[82]。他们负责管理每日从信徒来的奉献以及教会年度的收入。他们负责正当地使用这笔钱，即支持牧师以及帮助穷人，然而都在监督的权利之下，他们每一年都向他交帐。教会法规都将教会的财产交给监督管理。但这并不表示这是他一个人的责任。而是他负责告诉执事施舍的对象及施舍多少。监督负责知道执事是否忠心担任他的职份。一份被认为来自使徒的法规记载：「我们将教会的财产交付监督管理，因为既然人的灵魂（更为宝贵的）都交托他，那么教会的资金由他来分配也会是妥当的，他借着长老和执事施舍穷人，他们也以敬畏的心谨慎担任这职份。」[83]安提阿的大会议也决定限制那些在长老和执事的参与之外管理教会之监督的权利[84]。然而我们无须继续讨论这点，因为贵格利所写的许多信都清楚表示，虽然当时的教会在许多其它方面已经背道，然而执事仍然在监督的权利之下施舍穷人。

很可能当时有一些副执事被指派帮助执事施舍；然而副执事和执事的区别渐渐消失了。

此外，之后教会的资金增加到有必要指派副主教，为了更恰当及详细地管理教会的财产，甚至耶柔米说他的时代已经有副主教[85]。他们都负责管理教会的收入、财产、设备，以及每天的奉献。因此，贵格利告诉撒隆纳 (Salona) 的副主教，若教会的财产因任何人的忽略或贪污而短少，他们要负完全的责任[86]。他们也负责在百姓面前颂读圣经，劝勉他们祷告，以及帮助圣餐的举行[87]。这些责任加在他们身上是要叫他们更以这职份为宝贵，使他们更谨慎地担任职份，因这样的本分提醒他们这不是世俗的管理，乃是属灵、献与神的职份。

6.教会财产的使用

c于此我们也能知道当时教会的财产是如何分配的，教会的议会以及历史学者都记录：教会的财产，不管是土地或金钱，都用于施舍穷人。当时教会中也流传一首歌提醒监督和执事：他们所管理的一切不是他们自己的，而是神为穷人预备的；并且他们若窃取或忽略，等于是流穷人的血。因此他们被劝勉以敬畏的心在神面前公正地分配这些财产。因此，屈梭多模、安波罗修、奥古斯丁以及其它的监督宣称自己在这事上是问心无愧的。

然而那些在教会工作的人受会众支持是应当的，也是耶和华的律法所吩咐的（林前九14；加六6）；在那时也有一些长老将祖先所留的遗产奉献给神。在这情况下，牧师一无所缺而且穷人也没有被忽略。教会当时也采取行动免得牧师（在教会中负责有俭节的榜样）的财产多到他们受引诱而过奢侈、放荡的生活，所以教会给牧师的收入只

---

[82] IV. iii.6.

[83] *Apostolic Canons* xl; text and translation in Fulton, *Index canonum,* pp. 93 f.; cited in Gratian, *Decretum* II. xii. 1. 24 (MPL 187. 893; Friedberg I. 685).

[84] Council of Antioch (341) canon xxv (Mansi II. 1319; Fulton, *op. cit.*, pp. 247 f.).

[85] Jerome, *Letters* cxlvi. 1 (CSEL 56. 310; tr. NPNF 2 ser. VI. 288; LCC V. 386 f.)

[86] Augustine, *Sermons* ccclvi. 1 (MPL 39. 1574). Gregory I 曾写许多书信给 Maximus，因为他曾任命 Salona 地区的主教，要求他回复许多关于侵占、买卖圣职和滥用的指控。参 Gregory, *Letters* IV. xx; VI. Iii; VI. Xxv (MGH *Epistolae* I. 254, 382, 402 ff.; MPL 77. 750, 795 f., 815-818; tr. NPNF 2 ser. XII. 172 f., 189, 195 ff.). Maximus 最后给了 Gregory 满意的回复。

[87] *Apostolic Constitutions* viii. 9, 12, 13 (MPG 1. 1086, 1091, 1110; tr. ANF VII. 485, 486 f., 490).

够他们天天的需要。耶柔米说那些能靠祖先的遗产过生活的牧师若接受任何该分给穷人的事物，就是犯亵渎的罪，也是吃喝自己的罪（林前十一29）[88]。

*7.教会财产分成四部份**

c在刚开始的时候这分配不是硬性规定的，因为监督和执事当时是忠心、可靠的人，他们尊严的良心以及无可指责的生活就代替法规[89]。但之后因一些人的坏榜样和恶行，教会必须制定一些法规，而这些法规将教会的财产分成四部份：一部份给牧师、一部份是给穷人、一部份用来修缮教堂和有关的建筑物、另一部份帮助国内其它地区以及国外的穷人。

虽然有些法规将第四部份交给监督管理，但这并不表示这些法规是不同的。因交给他管理处并非要这笔钱成为他私人的财产，让他决定花在自己或他所喜悦的人身上，而是要用在保罗所说的接待人上（提前三2）。这也是基拉西乌斯(Gelasius)和贵格利的解释。基拉西乌斯提出为何监督被允许自己留下一部份的钱，惟一的用途就是要用在被囚和接待从国外来的人身上。贵格利说得更清楚：「通常使徒的教区在监督被按立之后，吩咐他将教会所有的财产分成四部份：即，一部份分给监督和他的家庭好接待人；另一部份分给牧师；第三部份分给穷人；以及第四部份用来修缮教堂。」[90]可见监督不许将任何部份花在自己身上，只是够他用在过检朴的生活上。若任何人开始过奢侈、骄傲和炫耀的生活，他的同工就会立刻斥责他；他的行为若没有改善，就会被开除。

*8.教会的财产分给穷人**

c从一开始监督花很少的钱在装饰教堂上；虽然之后教会越来越富裕，但他们仍然谨慎地花钱。他们仍分配并保留为了帮助穷人的钱，以备不时之需。因此，当耶路撒冷遭遇饥荒，而屈利罗无法可施时，他卖了教会中的器皿和衣服，将这笔钱用来帮助穷人。同样，阿美达(Amida)的监督阿迦修(Acacius)在许多波斯人因饥荒即将丧生时，他和他的牧师一起开会，而说：「我们的神不需要盘子和杯子，因祂不吃也不喝」，之后他熔化了圣殿的器皿买食物以及付被掳略之人的赎价[91]。当耶柔米斥责教会过于奢侈时，他同时称赞土鲁斯(Toulouse)的监督图卢兹(Exuperius)，

---

[88]关于上述，见 Augustine, *Letters* clxxxv. 9, 35; cxxvi. 8-10 (MPL 33. 809, 480 f.); *Sermons* ccclv. 2.2 (MPL 39. 1570); *Apostolic Canons* xli (J. Fulton, *Index canonum*, pp. 92 f.), cited in Gratian, *Decretum* II. xii. 1. 23 f.; II. i. 2. 6 (MPL 187. 822 f., 543; Friedberg I. 685, 409). Gratian 在这些章节中，认为最后一段是 Jerome 所说的，但是在 Jerome 现存的作品中找不到。

[89] Sallust, *The War with Catiline* ix. 1 (LCL edition, pp. 16f.); Augustine, *City of God* II. xvii (LCL edition, I. 196 f.).

[90] Gratian, *Decretum* II. xvi. 3. 2; xii. 2. 30 (MPL 187. 1029. 909; Friedberg I. 789, 697), from Gregory I, *Letters* 56 (MGH *Epistolae* II. 333; tr. NPNF [letter liv]2 ser. Xiii. 74 f.). 在中古世纪已经有许多人提出贫穷对神职人员是有益的。参 esp. Marsilius of Padua, *Defensor Pacis* II. iv. 6; tr. and ed. A. Gewirth, II. 218.

[91] Cassiodorus, *Tripartite History* V. 37; XI. 16 (MPL 69. 1017, 1198). from Sozomen, *Ecclesiastical History* iv. 24 (tr. NPNF 2 ser. II. 319 f.) and Socrates *Ecclesiastical History* vii. 21 (tr. NPNF 2 ser. II. 164).

说：他宁可用草编织的蓝子和一般的玻璃杯施行圣餐，也不愿任何人饿死[92]。我刚才所引述阿迦修的话，安波罗修也曾如此行。当亚利乌派者指控安波罗修将神圣洁的器皿卖掉为了买赎犯人时，他有这很奇妙的理由：「那吩咐使徒不要带金银的基督也能在金银之外建立祂的教会。教会之所以有金子不是为要保存起来，而是要花在有需要之人的身上。难道我们有需要保存那对我们毫无帮助的东西吗？还是我们无知到未曾听过亚述人从主的圣殿夺走多少金银吗（王下十八15-16）？难道祭司在无法可施之下将之熔化为了帮助穷人，不是比亵渎神的仇敌将之夺走更好吗？难道主不会问：「你为何容这样多的人饿死呢？你的确有金子能帮助他们。为何那么多人被掳略之后没有人将他们赎回呢？为何许多人被仇敌杀害呢？你存留活生生的器皿难道不比存留金子好得多吗。『我们在这合理的问话下必是无言可答，因我们要回答什么呢？难道要回答：我怕神的圣殿缺乏装饰。』主必要回答：『领圣餐不需要金器皿，并且那无法用金子买来的恩典，也无需藉金子取悦神。圣餐真实的装饰就是买赎被掳略之人。』」综上所述，安波罗修在另一处说得很真切：「教会所有的财产是要用来帮助穷人」以及「监督所拥有的一切都属于穷人」[93]。

9.作牧师之前的装备

[c]我们以上所说的是古时教会中不同的服事。教会历史也记载教会中有其它的服事，但这些只是为了装备人作牧师，而不是正式的职份。当时敬虔的领袖为了教会将来的益处，训练一些在父母的鼓励下加入神的精兵预备作牧师的青年。他们从小训练这些人，免得他们在开始担任牧师职份时一无所知。[c(a)]一切受这训练的人被称为「神职人员」(Cleric)。我希望他们当时有更正式的称号；因这称呼来自谬论，或至少来自不正确的心态，因彼得称整个教会为「所托付你们的」(Clergy)，即主的产业（彼前五3）。[c]然而这训练本身是圣洁的，也对青年有极好的帮助，因为藉此那些为了教会愿意将自己和自己的服分别为圣的人，能够在监督的观察之下受训。因这方法保证惟有已受装备的人才能在教会中服事，而且他们从小从世俗的事上被分别出来，受圣洁的教导和严格的训练，习惯忙碌属灵的事，如此他们就能在谨守和圣洁上作好榜样。 就如新兵借着虚拟的战争受训为了将来真正的战争，照样，这些青年经过一些基本的训练好装备他们之后担任正式的职份。他们首先负责开和关教堂的门，并因此被称为「守殿员」。之后他们被称为「辅祭」，也负责帮助监督做家事，且为了使人尊敬及免除人的疑问而随时随侍监督。如此也是为了使会众逐渐认识他们，尊敬他们，并习惯被众人留意以及在众人面说话。他们也有机会在讲台上颂读圣经，免得他在开始作长老时害羞。这样，他们就能在各种服事上证明他们的忠心，直到被挑选作副执事[94]。我在此所强调的是这些是训练人作牧师的服事而不是教会中正式的职份。

（教会历史上对牧师的挑选和按礼的变化：在监督的挑选上，政府官员、牧师、会众的支持，10-15）

---

[92] “*Exuperius, Tolosae episcopus, viduae sareptensis imitator, esuriens pascit alios*” Exuperius，是 Toulouse 的主教，效法撒勒法的寡妇(王上 17:9)，即使自己挨饿也要供应别人食物。Jerome, *Letters* cxxv. 20 (MPL 22. 1085; CSEL 56. 141; tr. NPNF 2 ser. VI. 251).

[93] Ambrose, *On the Duties of the Clergy* II. xxviii. 137 f.; *Letters* xviii. 16; xx. 16 (MPL 16. 140, 977, 997; tr. NPNF 2 ser. X. 14, 419, 424).

[94] Eusebius, *Ecclesiastical History* VI. Xliii. 11 (MPG 20. 622; tr. NPNF 2 ser. I. 288, with notes); Cyprian, *Letters* lii. 5 (MPL 22. 531; CSEL 54. 421; tr. NPNF 2 ser. VI. 91; LCC V. 319). Calvin 并不喜欢用 “clergy”这个字；cf. IV. xii. 1.

*10.当时的教会听从保罗的教导 ： 会众的支持**

c我们以上说过挑选牧师的前两个考虑是：当挑选怎样的人以及需要谨慎挑选。在这两个考虑上，古时的教会遵从保罗的教导和使徒的榜样。他们习惯在怀着敬畏的心以及迫切求告主名之下，聚集在一起挑选牧师[95]。此外，他们藉保罗的准则考验他们所挑选作牧师之人的生活和教导。但他们常因过于严厉而在某种程度上罪，因他们对监督的要求比保罗自己的要求更高（提前三2-7），甚至之后要求作牧师之人独身[96]。但在其它方面他们所采用的方法与保罗的教导完全一致。

至于我们的第三个考虑—谁有按牧的资格—他们有不同的意见。在古时教会中无人能在会众的支持之外作牧师。这也是为何居普良在会众的支持之外指派某个人颂读圣经时仍极力找借口，虽然他的用意是好的。他这样说：「亲爱的弟兄们，我们习惯在按立牧师时寻求你们的意见，并一同考虑和衡量各个被挑选者的道德以及资格。」[97]但在次要的服事上没有寻求会众的意见不是很大的危险，并因这些人已经受了很长久的训练且也不是担任重要的服事，所以之后逐渐地就不再寻求会众的支持。

之后，除了主教的选举，会众通常将挑选的权利交给监督和长老。惟一例外的是，当新的长老被分配到不同的教区时，监督会寻求那教区会众的支持。会众对于失去这样的权力不是很在意；因在当时严厉的方式之下仍要受很长一段时间的训练才会被选上作副执事。并且在副执事的职份上证明自己的可靠性之后才会被挑选作执事；在忠心地作执事之后，才会被选作长老。事实上他们是在会众的观察下许多年才有升迁的机会。而且有许多教会的法规能用来处罚他们的过犯，如此一来，除非教会忽略本身的责任，否则几乎不可能有邪恶的长老和执事。而且事实上，根据 阿纳克莱图斯(Anacletus)所制定的法规，长老甚至需要公民的支持才能担任这职份[98]。最后，每年的按礼都有固定的时候，免得有人在会众的见证之外当选或升迁。

*11.会众参与按礼的仪式持续到狄奥多肋(Theodoret)的时代**

c会众挑选自己监督的权利持续了相当长的一段时间：没有任何在会众支持以外的人能当选。安提阿的教会会议

[95] Clement of Rome, *First Letter* 44 (LCL *Apostolic Fathers* I. 82-85; tr. LCC I. 63 f.); Cyprian, *Letters* lv. 6; lxvii. 4 (CSEL 3. ii. 629, 738; tr. ANF [letter li. 4] V. 328, 370).

[96]关于牧师独身，参 IV. xii. 23; IV. xiii. 8; Ayer, *Source Book,* pp. 411-418; F. Cabrol, *Dictionnaire,* art. *"Célibat";* H. C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy*; H. Leclercq, "La Législation conciliare relative au *celibate ecclésiastique,"* in Hefele-Leclercq II. ii. 1314-1348; art. "Celibacy" in *Encyclopaedia Britannica,* Eleventh edition, by G. G. Coulton. 许多改革宗敌对阵营里的人，顽固地坚持牧师要守独身。见，例如 J. Latomus, *Adversus Bucerum de controversies quibusdam altera plena defensio* (Cologne, 1541), fo. N 1a-V 2b (CC 8. 73-101); A. Pighius, *Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisbonensibus tractatarum… explication* (Cologne, 1542), ch. xiii, FF 1a-HH 1b; A. de Castro, *Adversus haereses* (1543), fo. 199 D.

[97] Cyprian, *Letters* xxxviii (csel 3. ii. 579 ff.; tr. ANF [letter xxxii] V. 312).

[98] *Apostolic Canons* xlii-xliv (J. Fulton, *Index canonum*, pp. 94 f.); Gratian, *Decretum* I. lxvii. 1; lxxv. 7 (Friedberg I. 253, 267; MPL 187. 351, 368).

决定，一切作监督的人都必须通过会众的投票[99]。利欧一世(Leo I)严肃地肯定这点。他这样说：「应当挑选牧师和会众或多数会众所喜悦的人」。在众人之上的人应当受众人的挑选。因为若在未经观察或受训之外指派人是擅自专权。「牧师所挑选以及百姓所喜悦的才应该当选。并且也在教省总主教许可之下经由该教省主教们按立。」[100]此外，教父们对此十分谨慎，以免会众的这权利在任何方面被削弱。因此当康士坦丁堡的总会给涅克他留(Nectarius)按立时，坚持通过众牧师和会众的投票。从这总会写给罗马总会的信就能证明这点。因此，当任何监督挑选接续他的人时，他的挑选也当经过会众的投票。奥古斯丁挑选依拉克留(Eraclius)就是一个很好教导我们的例子[101]。而且当狄奥多勒(Theodoret)告诉我们，阿他那修挑选彼得为他的继承人时，同时也说，这选择已通过众监督以及政府官员和公民的投票[102]。

*12群众和监督的权利**

[c]我承认老底迦的大会议有极好的理由拒绝赋予公民投票的权利[103]。[a]因为不管任何事几乎不可能所有的人都有一样的看法；并且俗话说：「善变群众的立场常是对立的」[104]。当时他们采取了很好的防范措施，首先，监督们先做挑选；之后将他们的选择交给政府官员或立法院和尊贵人士。后者在经过讨论后认可监督的选择，或另外再挑选他们所喜悦的人。最后再由群众投票。因此，群众不是非接受不可，所以群众就不会争闹。或先让群众选择自己所喜悦的，之后监督们再作选择。如此，监督们不能专权指派，同时也无须接受百姓愚昧的选择。利欧一世肯定这次序。他说：「公民的喜悦、会众的见证、尊贵人士的选择，以及监督们的挑选都被重视。」同样：「当在尊贵人士的见证、监督们的选择、政府官员以及群众的参与下作决定。」他说：「这是惟一理性的方法。」[105]老底迦大会议

---

[99]安提阿会议(Council of Antioch, 341) canon xviii (Mansi II. 1315; Fulton, *op. cit.,* pp. 242 f.)，规定要「全会」并且教省总主教也要出席。

[100] Leo I, *Letters* x. 6; clxvii (MPL 54. 634, 1203; tr. NPNF 2 ser. XII. 10, 110). 在 clxvii 的信函中，要求监督必需「要选圣职人员所挑选以及平信徒所想要的。并且也在教省总主教许可(judicio)之下经由教省主教们按立。」参 *Letters* xiv. 5 (MPL 54. 673): 「教省总主教的决议应按教区中的得票率和功迹。」

[101] Theodoret, *Ecclesiastical History* v. 9 (ed. T. Gaisford, p. 414; MPG 82. 1217 f.; GCS 19. 312; tr. NPNF 2 ser. III. 138). Augustine 在 ccxiii (MPL 33. 966 ff.; tr. FC 32. 52-57)的信函中对于 Eraclius (also Eradius)被选为 Augustine 的助理和继任者的选举生动的描述。

[102] Theodoret, *Ecclesiastical History* iv. 20 (ed. T. Gaisford, pp. 346 f.; MPG 82. 1181 f.; GCS 19. 69; tr. NPNF 2 ser. III. 126).

[103]老底嘉大会(Council of Laodicea ca. 363)canon xiii (Mansi II. 565; text and translation in Fulton, *Index canonum,* pp. 254 f.; tr. with notes NPNF 2 ser. XIV. 131) Calvin 认为牧师应由会众投票选出，但根据老底嘉大会的决议，他反对喧闹的群众选举。一定要有正常的程序，并且有条不紊。

[104] *"Incertum scindi studia in contraria vulgus,"* a variation of Vergil, *Aeneid* II. 39 (LCL Vergil I. 296)

[105] Leo I, *Letters* ix. 1; x. 4, 6; clxvii (MPL 54. 625 f., 632, 634, 1203; tr. NPNF 2 ser. XII. 7 f., 10 f., 109 ff.) 在 letter ix 中利欧一世认为应用固定的一天举行按立礼，最好是礼拜六下午或礼拜日，礼仪程序包括按手；x.6, 他又指出复活节的按牧礼。Cf. Gratian, *Decretum* I. lxii. 9 (Friedberg I. 234; MPL 187. 325).

所命定的是：监督不当受群众无知选择的影响，而应当智慧和冷静地拒绝百姓愚昧的选择[106]。

*13.监督和政治家**

[a]直到贵格利时代甚至在他之后很长一段时间，教会都采用这挑选方式。贵格利所留下的好几封信就能证明这点。因在当时要选监督时，他习惯写信给其它的监督、官员、公民，甚至有时写信给君王，视当时的政治形态为定。即使有时贵格利只派临近的监督监察某地区的选举，但他也都举行最后正式的选举，并且选举的结果也都有众主要人物的签名。也即使当康士坦提乌斯(Constantius)当选为米兰的监督时，虽因当时外国的侵略，许多米兰人逃到热内亚(Jenoa)，贵格利仍吩咐他们要在那里举行会议投票表决，他才承认康士坦提乌斯的当选[107]。事实上，距今不到五百年前，教皇尼古拉(Nicholas)决定用这方式选举罗马教皇：由书记主教先挑选，之后是监督的认可，最后是群众的支持。他最后引用我们以上所说教皇利欧第一的命定，吩咐以后的时代仍当遵守这命定。也说：若在某些地区恶人的势力过大，为了公正的选举，监督们有时必须去别的教区举行会议进行挑选，但至少必须有部份群众的参与[108]。

据我所知，惟有罗马和康士坦丁堡教会的选举需要皇帝的认可，因为那是当时的两个首都。当华伦提努(Valentinians)派安波罗修去米兰监督选举时是例外，因当时国内有暴动[109]。贵格利也说在他的时代罗马监督的选举虽有群众投票的正式仪式，但事实上完全是出于皇帝的指派[110]。然而贵格利时代以外的习惯是：政府官员、监督和群众挑选人，之后要求皇帝的认可。皇帝若认可，那人就当选；皇帝若不认可，那人就无法当选。并且根据格拉提安(Gratian)所搜集到的一切法规都与这情况完全一致。这些法规显示皇帝不可不理会教会的正式选举而随己意直接指派人作监督，且大主教也不可支持[111]。法规禁止夺去神赋予教会的权柄，但不禁止教会将所挑选的人交付皇帝的认可。

14.按立的程序

[c]我们现在要讨论古时教会监督的按立。拉丁人称之为「按立」(ordination)或「分别为圣」(consecration)；希腊人有时称之为「举手」(raising of hands)，有时称之为「按手」(laying on of hands)—虽然「举手」正式的意思是投票

---

[106] Cf. note 33, above.

[107] Gregory the Great, *Letters* III. 30, 写给副执事 John (MPL 77. 627 f.; MGH *Epistolae* I. 188; tr. NPNF 2 ser. XII. Ii. 129 f.). Cf. *Letters* III. 35, 写给 Campania 的副执事 Peter，关于 Cupua 的主教工作(MPL 77. 631 f.; MGH *Epistolae* I. 190; tr. NPNF 2 ser. XII. Ii. 131)：在 Naples 的教会会议差派二三个人「代表全员」来处理拿玻里贵胄有关重选主教之事。

[108]教皇 Nicholas II 在 1049 年组织了书记主教协会，以选举教皇(Mansi XIX. 915; tr. O. J. Thatcher and E. H. McNeal, *Source Book for Medieval History,* p. 129: note editors' summary, p. 127); Gratian, *Decretum* I. xxiii. 1 (MPL 187. 128; Friedberg I. 77).

[109] Socrates, *Ecclesiastical History* iv. 30 (MPG 67. 543 f.; tr. NPNF 2 ser. II. 113 f.)

[110] Gregory I, *Letters* I. 5: 「最尊贵的国君已经下令一只猴子变成一头狮子了。」(*"fieri simiam leonam jussit"*) (MGH *Epistolae* I. 6; MPL 77. 450; tr. NPNF 2 ser. XII. Ii. 76).

[111]参. Gratian, *Decretum* I. lxiii. 18. 1. 2. (MPL 187. 333 f., 327-330 f.; Friedberg I. 234 ff.)

式的选举[112]。尼希亚大会命定大主教和其它同一个教区的监督都要一起为当选者按立；然而若其中有几位监督因为距离或生病，或其它无法避免的因素不能参加，也至少要有三位参加，其它无法参加之人则以书信表答自己的赞同或否决。虽然之后教会逐渐不遵守这法规，但在许多大会议上都再次重申这法规[113]。虽然有时有些监督无法直接参与按立，但他们都负责参加，为了更进一步了解将被按立之人的教义和道德。而且居普良的谈话记录明确显示当时监督不是在选举后被通知其结果，而是亲自参加选举。目的是要他们主持仪式，免得群众滋事。在他说群众有权选举或否决监督候选人之后，他接着说：「因这缘故我们必须认真遵守那出于神和使徒的传统—就是我们和几乎所有的教区仍遵守的传统—所有同一教区的监督都要在群众面前参与监督的按立，并且监督也当公开在百姓面前被选举。」[114]为了避免因某些监督无法直接参与按立而另一些监督趁此机会促成自己所喜悦的人当选，所以在选举和按立后众监督要再次聚集将被按立者分别为圣[115]。

*15.大主教的按立**

ᶜ这是所有地区一贯的按立方式。之后出现另一个逐渐普遍的方式，即当选的监督去到大都市接受按立。这是由于人的野心以及传统顺序逐渐败坏的缘故，而不是因为任何好的理由。过不久，罗马教区的权利逐渐坐大，另一个更糟的陋习占上风，即几乎全意大利各地区当选的监督都要在罗马接受按立。贵格利的书信证明这点[116]。古时的习惯惟有被保持在几个较顽固的都市里；米兰是其中一个比方。也许只有大都市能保持按礼自己的监督的这特权。因为一切在大教区的监督开始习惯聚集在罗马按立新的监督。

然而当时的典礼只包括按手。当时没有其它的典礼，只是要受按礼的监督穿着特别的制服好叫百姓能将他们与其它的监督辨别出来。当时的长老和执事也惟独靠按手的方式被按立；只是每一个监督与众长老按立他自己的长老。虽然是众长老和监督一起给新的监督按立，但既因是监督做主席，并因一切的事情都在监督的权威底下，这按立被称为是「他的」。因此，古时的神学家经常指出长老与监督惟一的差别是长老没有按立的权柄。

ᵉ第五章

---

[112]希腊文是 cerotoni,an 和 ceiroqesi,an 参 IV. iii. 15, note 14, and sec. 15, note 48, below.

[113]迦太基会议(Council of Carthage 397) canon xxxix 规定在按立监督时，要有三位监督参与 (Mansi III. 886). Cf. Second Council of Nicaea (787) canon iii (Mansi XIII. 748; tr. NPNF 2 ser. XIV. 557); Council of Nicaea (325) canons ix, xix (Mansi II. 671, 678; text and translation, Fulton, *Index canonum,* pp. 122 f., 126 f., 132 f.; tr. with notes NPNF 2 ser. XIV. 23 f., 40).

[114] Cyprian, *Letters* lxvii. 3, 5 (CSEL 3. ii. 787 ff.; tr. ANF V. 370 f.). 这里居普良称罗马的监督为「我的同事 Stephen」sec. 5)

[115] Gratian, *Decretum* I. lxiv. 1 f. (MPL 187. 313; Friedberg I. 247).

[116] Leo I, *Letters* x. 5 (MPL 54. 633; tr. NPNF 2 ser. XII. i. 10; FC 34. 43); Gregory I, *Letters* III. 14; IV. 39; IX. 81, 185; XIII. 17; III. 30 f. (MPL 77. 315 f., 713 f. [no. 76], 1010, 1269 f., 627; MGH *Epistolae* I. 173, 276; II. 97, 177, 384; I. 188 f.; tr. [except III. 14 and IX. 81] NPNF 2 ser. XII. Ii. 129 f., 160; XIII. 21).

天主教的专制完全推翻了古时教会的行政

（在群众的参与之外指派毫无资格的人，1-3）

*1.教会可怕地不再坚持担任主教者的资格**

[c]我们也要探讨现今罗马教区以及其它次要教区的行政，以及天主教徒所常夸口之阶级制度组织；并将之与我们以上所述古时教会的行政互相比较。如此他们所夸耀之有名无实教会的组织显然只是为了压制我们。

我们要先讨论现今是如何挑选的，好使我们知道是怎样的人在这组织里当选。之后，我们要讨论这些人是否忠心担任自己的职份。

首先我们讨论监督的职份，甚愿我所讨论的能尊荣他们！然而，事实上只要我稍微提及他们的景况，他们就要大大地蒙羞！但我仍提醒自己这讨论的目的纯粹只是为了教导，免得我越过正当的范围。

我想请任何尚未达到无耻地步的天主教徒回答：现今这些担任监督之人的素质如何！

作监督之前必须经过考试的习惯已被视为古板。即使仍有考试，他们所选出的人也会是在法庭上辩护的律师，而不是在教会中讲道的牧师。无庸置疑的是，近百年来，他们所挑选的百人当中无一人有属灵的知识。我之所以没有提及几百年前的光景并不是因为那时的光景比较好，而是因我们的主题在于现今的教会。我们若究察他们的道德，就必发现几乎没有一个不违背古时的法规。这些监督若非酒鬼就是淫乱者；若非赌徒，就是在生活的某方面放荡无度。其实根据古时的法规，不需要犯如此严重的罪就失去作监督的资格。然而最荒谬的习惯是—根据教皇的命定，连十岁的男孩都被指派作监督！他们极其无耻和愚昧，甚至在这明显的大罪下仍无所畏惧。如此违背常理的选择就告诉我们这是怎样的选择[117]。

2.群众参与选举监督的权利完全被剥夺

[c]如此一来，群众选举监督的权利已完全被剥夺。他们原有的投票、认可、建议和其它类似的权利都已经完全丧

---

[117] Calvin 严厉地斥责天主教士的邪恶和滥权并不是一件新事。这种控诉早在 Luther 之前一百年已经有了，而且不只是借着 Wycliffe, Hus 还有一些作家像是 Dietrich of Niem, John of Wesel, George Gascoyne, Dionysius the Carthusian, Savonarola。在 Paul III 的改革初期，由书记主教会议所出版的报告 *Consilium de emendanda ecclesia* (1537)公开地承认种种可悲又广泛的邪恶(Kidd, *Documents,* pp. 307-318; Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums,* no. 427; summary in Kidd, *The Counter Reformation,* pp. 12-15, 42, 48). 这些文件在德国出版(1538)，并被收入在 J. Sleidan 的 *De statu religionis et reipublicae, Carolo Quinto Caesare, libri commentarium* xxvi (1555)的 12 册(Latin edition of 1631, pp. 171-184; English edition, 1560, fo. 154b-158a)。Sleidan 曾是 Calvin 的朋友，并在 1534-1541 年间在位于法国 Strasbourg 的教会同工。Calvin 一开始就呼吁大家注意任命教士职位的失败。列于 *Consilium* 一书中的 26 项滥权中，就有 8 项是有关于按立和指派教士职位的。参 LCC XIV. 32-60 (Wyclif, *On the Pastoral Office*); G. G. Coulton, *Ten Medieval Studies,* pp. 122-165, viii: “Priest and People Before the Reformation.”

失了；如今一切的权利都已移转到主教手中。他们随己意选择所喜悦的人；将他带到群众面前不是为了让群众参与挑选，而是要群众赞扬他们所挑选的。

就连利欧一世也宣称这是完全不合理的，甚至是专制的[118]。居普良也见证惟有群众参与的选择才是合乎神旨意的，这证明没有群众的参与是违背神的[119]。许多教会会议的法规申明不能禁止群众参与监督的选举，否则选举是无效的[120]。若果真如此，那如今所有在天主教里监督的选举就都没有任何教会会议或神的认可。

即使这只是他们惟一的大罪，然而他们剥夺群众如此大的权利怎能被原谅呢？[a]他们的说词是因如今腐败的社会，以及群众和政府官员的对立、纷争，群众根本无法理智地选举，所以只要几个人作决定就够了[121]。确实在这腐败的光景中需要采取非常的手段；然而当所开的药剂远比疾病本身更致命时，这难道不是更需要采取非常的手段吗？[c(a)]但他们却推诿说教会的法规已够详尽。然而，[a]难道我们要怀疑前人公开选举[122]监督是因为这方式是神圣洁的律法所吩咐的吗？事实上，当神叙述何为祂所喜悦的监督时，这应当比无数的教会法规更受我们尊敬。然而他们被自己不洁的私欲败坏了，就不理会神的律法和公正。至今，就算天主教有详尽公正的法规，这些法规也是被埋在许多文件底下。他们有时[c(a)]特赦[a]并容让酒鬼，淫乱者，或赌徒作监督，[c(a)]或甚至赞成（就好像这就是他们的目的！）[a]我一点都不夸张：监督的职份是淫乱者的奖赏。就如只要有强盗作监督群众就当满足！[c(a)]我们若在任何方面容许这样的大罪，就是我们的羞辱。[a]教会原本有极完备的法规，即圣经吩咐监督必须是无可指责、善于教导、不争竞，等等（提前三 1-7；cf. 多一7-9）。那么为何挑选监督的权利从群众手中移转到这些人呢？显然是因当代纷乱的光景神的话语没有被遵守。然而为何如今权利没有从这些人手中移转回群众手中呢？因他们不但违背所有教会的法规，甚至无耻、放荡、自私，以及贪心地将属世和属灵之事混为一谈。

*3.忽略导致君王的干涉**

[c]他们说教会开始这新的方法是为了解决以前的问题，其实是在说谎。古时的历史告诉我们，有许多都市在选举监督时都有很厉害的纷争；但却无人想剥夺群众的选举权。因他们有其它避免或减少这些纷争的方法。我们现在要披露真实的情形。

当群众开始忽略他们选举监督的权利，并将这权利交给长老时，后者邪恶地趁机专制，并借着制定新的法规合法这专制。此后，按立已成为笑话。因他们给监督候选人的考试肤浅，甚至空洞到连可尊敬的外貌都没有了。

---

[118] Leo I, 在 *Letters* clxvii 信函中回复了第一个问题 (MPL 54. 1203; tr. NPNF 2 ser. XII. i. 110)

[119] Cyprian, *Letters* lxvii. 4; lv. 8; lix. 6; xxxviii (CSEL 3. ii. 738, 629, 673, 579 ff.; tr. ANF V. 370 f., 329 [li. 8], 341 [liv. 6], 311 f. [xxxii]).

[120] Cf. IV. iv. 11, 及附注。

[121] Cf. IV. iv. 12.

[122]拉特兰第三次会议(Third Lateran Council)制定了严格的规定和罚则(1179) canons I, iii (Mansi XXII. 217 ff.; tr. H. Schroeder, *Disciplinary Canons of the General Councils,* pp. 214-217)

因此，在某些国家君王向罗马教皇要求提名监督的权利，但这并非教会的新损失[123]，因这只不过权去主教提名监督的权利，而主教的权利也是偷来的。这是极有害的习惯：君王指派教会的监督，然而敬虔的君王应当远离这败坏的行为！因为强迫群众接受自己所不愿意甚至没有经过选举的监督是邪恶、毁坏教会的行为！这已经很长一段时间在教会中混乱的习惯给予君王很好的机会私自挑选监督。因他们宁愿自己挑选监督，也不愿将这权利交给和他们一样毫无资格且滥用这权利的主教。

（滥用圣俸，4-7）

4.滥用指派长老（「神甫」）和执事的权利

[c(a)]监督是可尊敬的职份，身为监督者甚至自许为使徒的继承者。他们也说挑选长老的权利惟独属于他们[124]。他们邪恶地败坏教会，这古老的组织，他们所按立的并非是带领和喂养会众的长老，而只是举行仪式的祭司。照样，当他们按立执事时，也不是为了要他们尽真执事的职份，而只是要他们负责一些关于圣餐或圣礼的仪式。

然而迦克墩议会所颁布的法规决定：一切不交付人监督职份的按立都是无效的，即教会按立监督时，同时也要他担任这职称的职份[125]。这法规在两方面极其宝贵。首先，教会不可浪费钱财在闲懒人身上，因可以用来帮助穷人。其次，被按立者不可自视尊贵，而是要在被按立后开始严谨地担任自己的职份。

然而这些天主教的领袖（他们以为宗教只在乎自己的肚腹）依据人是否富裕而给予称号，不管此人富裕是由于祖先的遗产或来自他先前的职份。因此，当他们按立执事或长老时，就完全不考虑他适合在何处服事神。被按立之人的钱财足够支持自己，他们才给他按立。然而有什么理智的人能接受这想法：即教会会议的法规对长老职份的要求是必须有足够支持自己的钱财？他们为了避免毫不考虑被按立之人的财务状况而制定新的法规[126]，明定监督必须支持自己所按立财务状况不佳的人。因此监督为了避免有这负担，便狡猾地要求被按立之人起誓：无条件地接受这职份。如此一来，他便不能要求按立他的监督给与财务支持。我略而不谈他们对此千万的谎言，譬如：有的监督说自己的圣俸一年还不值五匹驴子的价值[10a]；又有人私下借贷圣俸并保证很快偿还，却常常根本不偿还。他们还有另外许多类似不诚实的行为。

---

[123]沈迷于任命监督的权利，且在 865 年间中世纪的欧洲就开始流行，参 J. T. McNeill, “The Feudalization of the Church,” *Environmental Factors in Christian History,* edited by J. T McNeill, M. Spinka, and H. R. Willoughby, pp. 196 ff. Calvin 认为由主教选出来的，并不等于由百姓选出来的，即使没有任何皇室的介入，这种主教介入也是可耻的。

[124] Third Lateran Council (1179) canon i (Mansi XXII. 218; tr. Schroeder, *op. cit.,* p.215).

[125]迦克墩会议(Council of Chalcedon 451)法规 vi (Mansi VII. 362; J. Fulton, *Index canonum,* pp. 178 f.; tr. Schroeder, *op. cit.,* p. 95). Schroeder 认为：「这法规禁止一切不具监督职份的按立。比如说，按立时要保证提供一位神职人员一个荣誉上的最起码的职位」。Calvin 只是反对这种「称号」和最起码利益的「职位」的联合。参 Gratian, *Decretum* I. lxx. 2: “*Nemo ordinandus est absolute*” (MPL 187. 355; Friedberg I. 257).

[126] Decretals of Gregory IX, III. v. 16 (Friedberg II. 469).

10a “*Asses*”, 是 *as* 的复数，罗马铜币中很小的币值。

*5.使按立成为笑谈**

[c(a)]即使他们没有犯以上这些严重的罪，但他们通常指派长老而不给他服事的教区难道不是荒谬吗[127]？因他们惟一按立人的原因是要他举行仪式，然而其实按立长老是要管理教会；按立执事为要管理奉献帮助穷人。他们却以圣壳伪装自己的行为，而吸引单纯之人的尊敬。然而这些虚饰的行为难道能造就信徒吗？因他们举行一些来自犹太教或自己所捏造无用的仪式。

[c]但关于群众的参与以及其它不可少的，他们根本避而不谈，到了他们手中所存留的只剩「影子」，即他们毫无意义地效法古时风俗的手式。监督的代理人负责在按立前口试候选人。然而他所口试的是什么呢？即候选人是否能念拉丁文弥撒以及知道拉丁文单字的形态，却无所谓他知不知道这些单字的定义，更何况明白内容的涵义，他们根本不要求任何一处经文的解释。但即使候选人无法回答这些肤浅的问题，他们也不会因此拒绝按立他，只要他有足够的钱财或能使监督在某方面获益。他们按立的仪式也是十分荒唐，有人以候选人完全听不懂的语言问他三次他是否配得这尊荣，这也是一样地混乱。另一个人（虽然从来不认识候选人）却替他回答说：「他配得！」[128]难道这些所谓圣洁监督亵渎的仪式不就在嘲笑神和众信徒吗？但因这是长久累积的习惯，他们就误以为这是神所要求的。只要有人开口指责这些可怕的过犯，他们就判他死刑，就如古时人指责瑟雷斯(Ceres)所举行的仪式而被判死刑一样[129]。若他们真相信神存在，他们会这样做吗？

6.圣俸的性质

[c]他们对于圣俸的分配也一样亵渎！这本是按立时所决定的，但如今他们却有各种不同的方式。在某些教区，虽然长老不是监督所指派的，且监督在圣俸的分配上也没有绝对的权利，而是其它的人来分配，但监督仍拥有分配圣俸的称号[130]。另外有某些教区长老是由神学院提名，也有一些教区长老可以随意辞职或让位他人。然而无论是哪一种指派方式都离不开互相恭维。我不讳言如今天主教中百分之九十九以上的圣职都是买卖的[131]。我并不是说所有长老的职份都是直接买来的，其实大多数人是间接获得职份的。有人靠亲戚或朋友的关系；又有人因父母的影响力；甚至有人靠恭维获得职份。简言之，长老领取圣俸的目的不是为了事奉教会，而是受教会事奉。称之为「圣俸」就证明长老将之视为君王的御赐[132]，为了阿谀或奖赏他。我根本不想谈这些奖赏常常是赐给理发师、厨师、马夫，和其它卑贱职份的人。如今在法庭里的诉讼大多与长老不忠于职份有关。由此可见，圣俸不过是猎狗所追逐的猎物。

---

[127] Cf. IV. iv 3-5; *Ecclesiastical Ordinances of Geneva* (1541) (CR X. i. 17-25; tr. LCC XXII. 59-66)

[128] 罗马教皇问监督的问题：「你认为这些人配得吗？」大职事回答说：「就人所有允许的软弱范围内，我知道并且我证实他们是配得的[*ipsos dignos esse*].」(M. Andrieu, *Le pontifical Romain au môyen âge* II. 337. 342.)

[129]关于 Ceres，见 Horace, *Odes* III. ii. 26-28 (LCL edition, pp. 176 f.) 参 sec.9, below. 又见 Schaff-Herzog, *Encyclopedia of Religious knowledge,* art. *"Beneficium."*

[130] "Collation"是指授权的监督或教皇进行圣俸的分配，这个从教廷暂迁亚维农(Avignon period)时期(1309-1377)起，越来越被教皇垄断。

[131] Cf. Calvin 对买卖圣职的详细讨论 Acts 8:20-21；迦克墩会议(Council of Chalcedon 451)canon ii (Mansi VII. 373; Fulton, *Index canonum,* pp. 174 f.; tr., with notes, NPNF 2 ser. XIV 268 f.); Gregory I, *Letters* IX. 218 (MGH *Epistolae* II. 206 f.).

[132] *"Principum donativa,"* 通常是给打赢仗的士兵的奖金。

[a]难道我们能容许称这样的人为「长老」吗？就是那些藉侵占、买卖、贿赂，甚至人情或遗产[133]，或甚至人留给私生子，的方式而获取长老职份的人。

*7.更可怕的亵渎**

[a]即使败坏、不守法、放荡的群众也不至于如此？[c]然而有更甚于此的—即一个连自己都无法管理自己的人竟被指派管理五、六个教会！现今在君王的宫庭里有时年少者也负责三个修道院、两个教区，以及一个大教区[134]。甚至一个长老领取六、七个人的圣俸，却没有在任何教会中事奉是非常普遍的。即使我指出这是整本圣经都指责的行为也无用，因他们根本无视于圣经的权威。即使我提出许多教会会议的法规都严严禁止这样的行为也无用；因他们根本不理会这些法规。但我仍要疾呼这是极其可怕的大罪，大大地违背神和常理，也有背教会的行政—即容让一个强盗身兼数个教会的牧师，或按立人作牧师却不给他牧养教会的机会[135]。他们却仍无耻地将这可憎恶的污秽称为教会，为了避免人的斥责！然而最可怕的是在这样大的过犯中他们仍宣称自己因有那至圣的「使徒统续」所以教会能坚忍到底！

（修道士、牧师以及其它类似职份者的疏忽和懒惰，8-10）

8.修道士为「牧师」

[c]我们以下要讨论这些人是否忠于牧师的职份，因为这是作牧师的第二重要资格

天主教一切所制造出的祭司，有的称修道士，有的称「神职人员」。

初代教会根本没有修道士，并且修道士的定义与教会的事奉不相称，即使在后来有修道士的时代，当修道士被按立作牧师时他就不再作修道士。即使在贵格利所处极端败坏的时代，他也不容这两种职份混杂，他希望被按立为牧师的修道士不再作修道士，因无人能同时作修道士和牧师，这两种职份是对立的[136]。若我问：不符合教会法规所定牧师之资格的人怎能担任牧师的职份时，他们会怎么说呢？他们一定会引用以诺森(Innocent)和波尼法修(Voniface)

---

[133] Calvin 在第十二年的时候，也就是 1521 年 5 月 19 日曾在 Noyon 得到圣俸，但他在 1534 年 5 月 4 日的时候放弃了这份俸禄。

[134]这样的例子俯拾皆是。在苏格兰 James IV 任命他 18 岁的兄弟 Duke of Ross 作 St. Andrews 的大主教，并且派他管理二个富有的修道院。当这位大主教死后(1504)，国王立刻任何他的私生子，9 岁的 Alexander Stuart 为总主教。Calvin 在巴黎的苏格兰老师 John Major 非常反对这种不住任所且奢侈的苏格兰监督。参 C. J. Maxie, *King James IV of Scotland,* pp. 158 ff. 利欧十世(Leo X)在 13 岁的时候就作红衣主教了：W. Roscoe, *Life of Leo X* (4th edition, 1846), p. 12; G. B. Picotti, *La jeunesse de Léon X,* chs. Ii, iii, pp. 41-134. 又见 *Consilium de emendanda ecclesia* (report by six cardinals, 1537), first abuse (Kidd, *Documents,* p.310; Mirbt, *Quellen,* no. 427 (4th edition, p.268).

[135] Cf. sec.11 below。尽管议会决议禁止，但是不务正业和旷职的情况仍然普遍存在于此文写作的年代(1543)；参 *Consilium de emendanda ecclesia* (1537), seventh abuse (Kidd, *Documents,* p. 312).

[136] Gregory I, *Letters* IV. 11 (MGH *Epistolae* I. 244; MPL 77. 680; tr. NPNF 2 ser. XII. Ii. 149); Gratian, *Decretum* II. xvi. 1. 38 (MPL 187. 1003; Friedberg I. 771).

自己所定的法规作辩解。他们说修道士可以继续住在修道院而同时接受牧师的尊荣和权柄[137]。然而这是怎样的逻辑—每一只无知的驴子，一旦作罗马教皇都能以一句话推翻一切教会的历史？之后我会再详细讨论这点。现在我们只要留意：在教会比较纯正的时代中，视修道士担任牧师的职份为荒谬。当耶柔米住在修道院时，他否认他在担任牧师的职份；甚至他视自己为受牧师管理的人[138]。即使修道士能同时作牧师，那他们是在担任牧师的哪一部份职任呢？有的修道士讲道；其它的修道士在自己的修道院里或念经、或举行弥撒。就如基督喜悦这样的牧者或这样的行为与牧师职份相称！既然圣经普遍教导牧师的责任是管理自己的教会（徒二十28），那难道将这样的责任交给他人，甚至完全更改这圣洁责任的范围，不是亵渎神吗？当修道士被按立时，他们公开地被禁止尽神所交给牧师一切的职任。每当修道士被按立，观礼者皆唱道：修道士当满足于自己的修道院，也不可任意施行圣礼或公开担任牧师的职份[139]。难道他们可以否认：按立人作牧师却不担任牧师职任不是在公开嘲笑神！

9.固定和不固定领取俸禄的长老

[c]接下来我要讨论这些长老当中有的有俸禄支持他们[140]；有的则靠举行弥撒或念经获取收入。

他们用俸禄支持灵魂的监督管理教区，但有时也用来支付重要的歌唱人员[141]。甚至也用俸禄支持尚未被按立的人或年少者。这是他们一般的习惯。

至于那些为了赚钱而作长老的人，难道我们能要求他们有较好的行为吗？难道我们能要求他们不自私和无耻地为了钱财出卖自己吗？特别是这样的人越来越多。他们既然不敢公开向人索要钱财，或以为这样做不会成功，他们便如饿犬奔跑狂吠，私下向人勒索钱财。我无法用言语尽述长老的职份已经堕落到这地步，而这有多使教会受羞辱。简言之，若长老的职份（就如神在圣经中所吩咐(林前四1；cf. 约十1 ff.)以及古时的法规所要求的那样）在于喂养教会以及传扬基督属灵的国度，那么那些藉举行弥撒赚钱的长老不但忽略了长老应有的职份，反而他们所做的一切都缺乏圣经的支持。他们根本没有教导的机会，因他们没有被指派管理的教区。总之，他们所做的只是藉弥撒重复将基督献给神，其实不是献给神而是献给魔鬼（cf. 林前十20）。我们稍后将更详细讨论这点[142]。

*10.假冒的长老职份**

[c]我现在所要讨论的不是外表的恶行，而是这制度里面无法根除的邪恶。我在此要说他们认为是难听的话，但因这是事实，所以我必须说：不管他们的职称为何，他们所有领取俸禄的人都一样败坏。因他们在教会里能有怎样的事奉呢？他们视证道、惩诫、施行圣礼为重担而拒绝尽这些本份。但除了尽这些本份，他们有什么可证明自己长老

---

137 Gratian, *Decretum* II. xvi. 1. 22, 25 (MPL 187. 997 ff.; Friedberg I. 766).

138 Epiphanius 是一封写给耶路撒冷的 John 的信。根据 *Letters* li. 1 (CSEL 54. 396; tr. NPNF 2 ser. VI. 83)此信是由耶柔米从希腊文翻译过来并引用的。

139 Pseudo-Basil, *Monastic Constitutions* ix (MPG 31. 1370).

140 Cf. sec. 6, above, note 14.

141 *“Dignitates”*; 见 *Catholic Encyclopedia,* art. “Dignitary.”

142 IV. xviii. 3. 7.

的职份呢？就只有虚华的歌唱以及仪式罢了。但这与长老的职份何关呢？他们若用这是他们的习俗、经验和教会长久的认可为自己辩解，我就要请他们面对基督对长老职份的定义和资格，若他们不能认同基督的要求，至少也该考虑古时教会的权威。然而他们也不符合古时教会的法规。长老本应该就如古时教会的长老般尽长老的职份，与监督同工管理教会[143]。他们所谓的「参议圣职」(chapter) dignities、「专职司锋」(Chaplaincies)，以及其它一样无用的职称，都与教会行政毫无关联。我们当如何看待这些职称呢？的确，根据基督的教导以及古时教会的权威，我们不可认为这些职称具备长老的职份。但他们却仍然宣称自己是长老，在此我们必须揭下他们的假面具。然后我们就会发现他们所自称的职称与长老的职份截然不同，他们的那一套与使徒和古时的教会全然不同。这些职称不管听来有多高贵，都是新捏造的，不是神所设立的，也没有古时教会的依据。所以这些职称与教会属灵的行政无关，这行政是基督亲自吩咐教会也是教会所接受的。（更直接地说）既然他们所捏造的这些职称与长老的职份相去甚远，我们绝不能容让他们妄自强解长老职份的尊荣致使基督圣洁的教会蒙羞。

（腐败和贪婪在监督、牧师和执事当中非常普遍，11-19）

11.监督和教区的主教

[c]接着要讨论的是监督和主教的职份。甚愿他们竭力担任他们的职份！这是圣洁高贵的职份，只要他们尽本份。但他们拒绝管理自己所负责的教会而将责任推给他人却仍希望被称为牧师，这不就证明他们认为牧师该是无所事事的。这就如一位从未离开都市的银行经理宣称自己是农人；或一位长期在前线作战，从未上过法庭和接触法律书籍的军人宣称自己是律师一样—谁能接受如此荒谬的事呢？然而更荒唐的是这些希望被视为合神心意的牧师，却不想担任牧师的职份。他们即使从外表看来也很少有管理自己教会的！许多人一辈子吃用教会的俸禄却从未见过那教会。也有人一年去一次或派代表，免得他的俸禄有任何减损。当这腐败才刚开始的时候，那些放纵自己懒惰的人以忙碌为借口。而现今几乎没有任何主教住在自己该负责的教区牧养教区的羊群，他们视自己为农场的主人，只要差派雇农去就够了。然而我们的常识都告诉我们，从未见过羊群的人不可能是牧羊人[144]。

*12.这邪恶的开端：贵格利和伯纳德**

[c]在贵格利时代就有这邪恶的种子，那时教会的主教开始忽略教导的责任，因贵格利在某处严斥这习惯。他说：「到处都是牧师，只是收割的时候几乎找不到工人；因我们乐意接受牧师的职称却不愿尽牧者的本份。」以及：「因他们没有爱心就希望被视为主人；他们绝不视自己为父亲。他们以主人的傲慢取代谦卑。」同样：「我们领俸禄而不做工的牧师在忙什么？我们堕落到已经开始享受属世的忙碌，我们接受一个职称，却忙着这职称之外的事。我们弃绝证道；虽然被称为『监督』这尊荣的职称，却没有这职称所该有的权威。」[145]当时贵格利尚且如此严厉斥责不够忠心或努力担任职份的牧者，何况我们现在的时代呢？现在几乎没有任何监督，或许还不到百分之一的牧师，一辈子从未上台讲道过！这时代已糟糕到以为监督向百姓讲道是过于屈尊自己。到了伯纳德的时代教会的情况更为恶化，他极严厉斥责当时的监督，虽然那时比现今算是纯洁得多[146]。

---

[143] Cf. IV. iv. 3 正式是教士，如由 Chrodegang of Metz (ca. 760)所组成的，是纪律和教育的代表。

[144] Cf. sec. 7, above, note 10.

[145] Gregory I, *Homilies on the Gospels* I. hom. xvii. 3, 4, 8, 14 (MPL 76. 1139 ff., 1146).

[146] Bernard, *On the Morals and Duties of Bishops,* ii. 4-iii. 8; vii. 25, 27-29 (MPL 182. 813-817,

13.宣称的光景和真实的光景

c只要任何人留心鉴察天主教会现今的行政，就会发现它不过是强盗窝，并且当中的强盗肆无忌惮地犯罪。的确当中所有的一切与基督所设立的教会相去甚远，并已从古时教会的法规和习惯中堕落了，甚至违背常理，而他们用基督的名为如此邪恶的行政辩护，这是最羞辱基督的。他们称自己为教会的柱石、宗教的领袖、基督的代理人、信徒的元首；因使徒的权威以统绪的方式交给他们。他们一再地以自己的这愚昧为傲，就如他们所有的对象都是笨蛋。然而当他们如此夸口时，我想问他们与使徒有怎样的共同点。因我们所说的并不是某种即使人在睡梦中也能接续的尊荣，而是他们所逃避的证道的职份。同样，当我们控告他们的统治就是敌基督的专制时，他们反倒不断地辩称他们的统治是从前最伟大和圣洁之人所赞扬的阶级制度[147]。就如那些敬虔的教父，当他们称赞使徒所传下来的教会阶级制度或属灵行政时，所指的就是这邪恶的混乱。在他们的制度中，监督多半是粗俗的驴子，也不明白最基本的教义，或只是断奶不久的大孩子；他们若更有学问（虽然这是少见的事），也只是低估地视监督的职份为光荣和伟大的称号罢了；并且教会的牧师不会考虑牧养自己的羊，就如皮鞋匠不会考虑要耕田一样；所有的一切都比巴别塔的混乱（创十一9）更加混乱，从教父所传的顺序已荡然无存了。

14.监督和长老的道德

c他们的道德行为是否合乎基督所说：作「世界的光」以及「世界的盐」（太 五14，13）？他们是否过圣经所要求基督徒圣洁的生活？世上没有任何一种人过比他们更放荡的生活；同性恋、淫乱、和放纵各样的私欲；他们是勒索、欺哄，和背叛的专家；无人比他们更狡猾和大胆地害人。更不用说他们骄傲、贪婪和残忍的行为。他们放荡的生活是显而易见的。他们的罪大到我对他们的批评不可能过于夸张。就是他们自己也不能否认，根据古时的法规，他们若不是被除教就是被开除。从前的牧师对自己严厉的要求与他们现今截然不同，甚至我对他们的描述听起是不可思议的；但我所说的全是事实。难道一切罗马教区的监督和长老敢以这样的行为为傲吗！他们的职份显然不是来自基督、基督的使徒、教父、或古时的教会。

15.执事

c现在我们要来看他们的执事如何分配教会的财产。其实现今天主教指派执事的目的并非如此。教会所交付他们的责任只是帮助举行弥撒、颂读或歌颂福音，以及其它一样无用的事[148]。他们并没有施舍、照顾穷人，并不在任何方面尽执事的职份。我说的这是执事正当的职份。然而对他们而言，执事只是成为长老和监督的跳板。虽然从某个角度来看，他们举行弥撒时收取奉献有古时教会的外貌。然而古时教会的习惯是信徒在领圣餐前彼此亲嘴和奉献；

825-828).

[147]见 A. Pighius, *Hierarchiae ecclesiasticae assertio* (Cologne, 1538), *passim;* Clichtove, *Antilutherus* II. ii, fo. 65a-64b. 在 I. v, fo. 8b-11a 中，Clichtove 为传统的 Pseudo-Dionysius 观点辩护。*The Celestial Hierarchy and Ecclesiastical Hierarchy* 是一本深具影向力的书，一直以来被视为 Dionysius the Areopagite (Acts 17:34)，约成书于 500 年。见 LCC XIII. 33-37. 参 I. xiv. 4, note 14.

[148] Cf. Lombard, *Sentences* IV. xxiv. 8 (MPL 192. 903).

他们藉亲嘴表现爱，之后以奉献实际证明他们的爱。从前执事是穷人的管家，收取奉献为了施舍穷人[149]。但如今即使将所有的奉献全扔到大海里也不会使穷人有任何损失。他们以如此假冒的执事职份使教会蒙羞。这样的职份与使徒时代或古时教会没有任何共同点。他们胡乱使用奉献，甚至无从查考。就如强盗在割断人的喉咙后彼此分赃，照样，这些人在熄灭神真道的亮光后，将教会的奉献俱为己有。人人尽己所能地抢夺教会的奉献。

16.教会奉献的分配

[c]古时教会的优良传统[150]已不复存在。大都市的监督和长老因偷窃教会的奉献变得富裕，也藉此得到更大的头衔。然而他们在分配上从未达成协议，因他们至今仍为分配争吵。但无论他们如何分配，教会的奉献没有一分钱是分给穷人的，虽然至少一半都该分给穷人。教会的法规明定要将四分之一的奉献分给穷人，四分之一分配给监督为了招待和其它需要的人。我略而不谈牧师本身应当怎样使用自己的俸禄。我们以上已充分讨论过那专门分配给教会、教堂和其它类似用途的钱，当穷人有急迫的需要时，应当分给穷人。他们若有丝毫敬畏神的心，难道能容忍思想到他们一切所吃穿的都是抢夺而来的—事实上，是亵渎神而得的？若神的审判尚且不能令他们颤抖，他们至少应该想到他们企图说服自己有极好分配的对象并非傻子。请他们回答：作执事是否等于拥有抢夺的执照。他们若承认，就必须同时承认执事的职份已经不存在了，因为教会奉献的分配显然已经变成亵渎的抢劫。

17.教会真正和虚假的光荣

[c]但他们在此采用美好的欺哄方式。他们说这阶级制度的行政保守教会的光荣。并他们的党派里有一些人无耻到大胆、公开的自夸古时的先知对于在基督国度里关于祭司职分光荣的预言才能在他们的制度上得以应验。他们说神保证赏赐祂教会光荣的预言决不是徒然的。「他施和海岛的王要进贡，示巴和西巴的人要献礼物。诸王都要叩拜他」（诗七二10-11 p., cf. Vg. and Comm.）。「锡安啊，兴起！兴起！披上你的能力，圣城耶路撒冷啊，穿上你华美的衣服！」（赛五二1, cf. Vg.）。「示巴的众人都必来到；要奉上黄金乳香，又要传说耶和华的赞美。基达的羊群都必聚集到你这里！」（赛六十6-7, cf. Vg.）。我若用更长的时间反驳这无耻的谎言，恐怕我将被看待是很愚拙。因此我宁愿不再毫无意义的浪费自己的话。然而我还要问：若任何的犹太人错误的解释这些预言他们将 会怎样说呢？他们的确会斥责他的愚昧，因他们将那关于基督属灵国度的预言运用在肉体和世俗的世上。因我们深信先知以物质的影子帮我们画出教会所应当发挥神属天的光荣。然而在使徒的时代，教会几乎没有他们所夸口的光荣；但我们都承认基督国度的大能在那时代最兴旺。那么，以上的经文其涵义如何？它们的教导是一切宝贵、崇高、和高贵的事物都要伏在主的权柄底下。但这里所明确告诉我们关于君王的事—即他们将把自己的令牌伏在基督的权柄之下，将自己的冠冕扔在祂的脚下，将自己的财产献于教会—难道他们相信这预言在任何其它的时代比在利奥多西(Theodosius)时代更得以应验吗？他将自己紫色的长袍和冠冕都放下，并与众百姓一同将自己顺服在神和教会的权柄底下严谨的懊悔[151]。他之后与其它像他一样敬虔的君王向神起誓竭力的保守在教会里纯洁的教义并训练和保护正统的教师。安波罗修做阿奎莱亚(Aquileia)教会会议的主席时所说的话充分的证明当时的牧师没有许多的财产：「主牧

---

[149] Cf. IV. v. 5; IV. xix. 32.

[150] Cf. IV. iv. 7, note 20.

[151] Cassiodorus, *Historia tripartita* IX. 30 (MPL 69. 1145), from Sozomen, *Ecclesiastical History* vii. 25 (tr. NPNF 2 ser. II. 394).

师的穷困极为光荣。」[152]若当时的监督认为财富是教会真正的装饰，那么他必定有许多极大尊荣教会的财富。然而既因他们深信没有比以大吃特吃、华丽的穿著以及众多的佣人和光荣的宫殿为傲与牧师的职份更不相称的事，他们就寻求以及培养谦卑和含蓄，就是基督所喜悦祂的仆人拥有的贫穷。

18.教会对资金诡诈和诚实的花费

c然而为了避免在这一点上费时费力，我们要在次简洁的解释这时代的教会对资金的花费—其至浪费—以神的真道对执事的吩咐以及古时教会的习惯极大的不同。所花费在教堂装饰的钱，若没有圣洁之物本身以及使徒和其它教父的教导和榜样的限制，就算是错误的花费。然而在这时代的教会中，哪里有这样的节制呢？任何合乎诚实保守的花费方式—我说的不是古时后教会的节省—都受教会的拒绝。他们惟有喜悦奢侈以及合乎这腐败时代的花费方式。同时，他们根本不在乎神活生生的圣殿，甚至宁愿容千万穷人饿死掉也不要把教堂里连最小的杯子卖掉为了照顾穷人。而且为了避免过于严厉的批判教会，我请敬虔的读者们好好地思考这点：假设艾瑟皮留斯(Exuperius) 在图卢兹(Toulouse)的监督，在上面提过，（或阿加秋(Acacius)，或安波罗修，或类似伟大的圣徒从死里复活）他们将会说什么呢[153]？他们的确不会容许教会在穷人极大的需要中，夺去他们的钱，就如这钱是多余的。更何况（即使没有穷人）他们用这钱所买东西在许多方面极为有害处，却没有在任何方面对教会有帮助。

然而我在乎的不是人的立场。这些财产奉献给基督；因此，教会负责照基督的意思分配之。当他们说自己违背基督的吩咐所花的钱属于基督时，这是大胆的谎言，虽然这笔钱没有占教会收入很高的比率。因为没有任何的教区，甚至没有任何监督的奉禄多到能满足监督的贪心。他们虽然自己不花一分钱，却用迷信说服百姓用该分配给穷人的钱建造教堂、做石像、买器皿，以及做祭服。这样天天的施舍都丢进这深渊里。

*19.监督的财产和权利**

c至于他们借着稻田和房地产所领的收入，我无须重复的说以上的话，以及众所周知的事。我以上指出过监督和修道院的院长何等不忠心的花费教会的收入。难道要求这些人有正确教会的行政不是很疯狂吗？难道那些应当在众人面前做节省、含蓄、节制以及谦卑的榜样反而在聘请费、建筑物华丽的装饰，豪华的衣裳，以及宴会上与君王竞争吗？并且这些人居然获得村庄和城堡，许多的大块土地，甚至国度，难道与神禁止他们贪无义之财，并要求他们过节制生活那永恒的命令（多一7）极为不相称吗?即使他们藐视神的真道，那么他们如何面对古时教会会议的命定呢？因为这些命定吩咐监督住在离自己的教堂不远的小房屋里，并要过节省的生活[154]。他们怎样解释阿奎莱亚(Aquileia)会议的那句话，即在主祭司身上的贫困是光荣的[155]。他们也许认为耶柔米对拿波庭留斯(Nepotianus)所说的话是过于严厉的命令，即他要欢迎穷人和陌生人（以及基督做客人）常到他家来聚餐。然而他们必定不敢弃绝耶柔

---

[152] Ambrose, *Letters* ix. 2 (MPL 16. 940; tr. LCC [letter x. 2] V. 185: “the poverty which is a bishop’s glory”).

[153] Cf. IV. iv. 8, and notes appended.

[154] *Statuta antique* canons xiv, xv (Mansi III. 952). Cf. IV. iv. 2, note 5.

[155] Cf. sec. 17, above, note 36.

米接下来所说的话：即监督的荣耀是照顾穷人；寻求财富，则是他们的羞辱[156]。然而他们一旦接受，立刻就定自己的罪。其实我无须在此厉害的攻击他们，因我惟一的意图是要证明那合乎圣经执事的职份早已不在他们当中了，以至于他们无法在用这职分称赞自己的教会。我已经充分的证明这一点。

[e]第六章

罗马教区的首要性[157]

（对彼得为首位教皇的反驳，1-7）

*1.顺从罗马的要求**

[c]为了解释这主题，我们考察了古时候教会行政里的职分。这些职份之后变得腐败，并且越久越腐败。现在天主教会为了保留这些职分的名称，他们这样做不过是面具而已，我们之所以这样做是要敬虔的读者把现代的天主教会与古时的教会互相比较，并且之后对天主教会做正确的判断。因天主教根据我们对他们的离弃，指控我们分门别派。

我们未曾讨论这制度的顶点，即罗马教区的首要性。他们藉此教义企图证明普世的教会惟有属于他们。我们之所以到现在没有讨论过这主题是因这立场不是出于基督的吩咐，也不是来自古时教会的习惯。我们以上的教导是古时教会的职份渐渐败坏了，甚至到最后完全变质了。

他们企图说服全世界教会合一主要，甚至惟一的根基是众信徒专靠以及顺服罗马教区[158]。我说他们企图从我们的手中夺去教会，并宣称教会反而属于他们自己。他们的方法是坚持教会的合一完全在乎罗马教区，没有这根基教会将会击垮和分裂。他们其理智是：除非教会立定在罗马教区这根基上，否则她是残缺、没有头的尸体。因此，当他们讨论自己的阶级制度时，他们都以这原则做出发点：罗马教皇（既因是基督的代理主教，而基督是教会的元首）代替基督管理整个教会；并且除非罗马教区做首要教区，否则教会无法保守合而为一。因此，我们必须检查这立场的性质，好避免忽略任何在乎正确教会行政的事。

2.旧约大祭司的职份不支持教皇的职分

[c]那么我们在此当重复这里的重点：为了正统的阶级制度（就如他们所说）或教会的顺序，是否一个教区，在尊严和权威上在其它的教区上做元首。我们若在神的真道之外设立这专制的要求，这等于是给教会设立极为不公正的

---

[156] Jerome, *Letters* liii. 5, 6 (MPL 22. 531; CSEL 54. 422-425; tr. NPNF 2 ser. VI. 91 f.; LCC V. 319-322).

[157] Calvin 在 *Acts of the Council of Trent with the Antidote* (1547)中讨论过这个问题。在 (CR VII. 365 ff.)的序言里，以及其他地方也常谈及。

[158] Thomas de Vio Caietanus, *De divina institutione pontificatus Romani pontifice* (1521), ch. ii, 将「你是彼得」 (太 16:18)译为“*Tue s Petrus, tu, non vos, ut unitas fundamenti ecclesiae, unitas quoque personalis, intelligatur*”(CC 10. 12; cf. ch. v, p. 43); Cochlaeus, *Philippicae quatuor* (1534) IV. 35; Latomus, *Adversus M. Bucerum… altera defensio* (1544) (CC 8. 73, 154 f.).

法规。那么若我们的仇敌想证明自己的宣称，他们必须首先证明这是基督亲自设立的制度。在这一点上，他们指出旧约大祭司的职份，并神在耶路撒冷所设立那至高的制度[159]。我们的答复很简单，并且他们若不满意一个角度，我们能从许多不同的角度回答他们。首先，将一个国家的制度用在全世界所有的国家里极为不合逻辑；事实上，一个国家的宪法，以及其它世上国家的宪法截然不同。因为当时犹太人的四周围都是拜偶象的人，神将敬拜祂之处设立在全世界上最中间的地方，免得犹太人受许多不同宗教的干扰[160]。祂在那里指派一位大祭司，且吩咐众百姓仰望祂，为了更有效的保守他们的合而为一。但如今，既然基督教已扩大到全世界上，有谁不明白将东方和西方教会的统治交在一个人手中是很荒谬的事？

就如一个人主张全世界都当受一个人的统治，因为各国家只有一位统治者。然而有另外一个原因我们为何不应当效法这榜样。没有人不晓得大祭司是基督的代表；那么既然祭司的职任已经更改，权威也要更改（来七12）。然而这权威移转到谁的身上呢？显然不是教皇（就如他所无耻的夸口那样）虽然他以这称号称呼自己，而是移转到基督身上。既然基督毫无代理的担任这职份，显然没有将这职份交付别人，因祭司职份不但包括教导，也同样包括平息神。基督藉自己的死和祂如今在父神面前的代求成就了这事工。

3.基督对彼得所说的话并没有设立这教会的主权

[c]因此，他们毫无理由用大祭司的职份做为教会永久的法规，因这职份显然是暂时的。

除这一句话以外，这立场在新约圣经也毫无根据：「你是彼得，我要把我的教会建造在这盘石上」（太十六18）。以及：「西门，你爱我吗？你喂养我的羊」（约二一15）[161]。然而为了证明他们的理论，他们必须先在众教会之上的权柄已交付在此被吩咐喂养基督之羊的人，并证明捆绑以及释放的事工统治全世界。

但既然彼得从主那里受这吩咐，他照样劝其它的长老喂养主的教会（彼前五2）。我们必须以此推论基督借着这话所交付彼得的职份，他同时也交付众长老；或说彼得将主所交给他的权柄分给众长老。但为了避免毫无意义的争辨，基督在另一处经文中亲口解释何为捆绑和释放—即留下和赦免人的罪（约二十23）。不但全部的圣经一直教导捆绑和释放的方式，保罗的解释最为清楚。他说传神福音的仆人被吩咐叫人与神和好，并同时被吩咐要责罚一切不顺服的人（林后五18；十6）。

---

[159] Eck, *De primate Petri* (1520) II. xxvii, fo. 30a.

[160] Cf. IV. xx. 8.耶路撒冷是“*in medio terrae*”在中世纪教会的心中。见 G. H. T. Kimble, *Geography in the Middle Ages,* p. 186:「耶路撒冷的位置在世界地图的中心」。Eugène Roger 也是持这个观点，着有 *La Terre Sainte*, 1664; Kimble, *op. cit.,* pp. 89 ff., note 5.

[161] Leo I 在一封强调教皇权柄的书信中认为：「喂养羊群的工作特别是交给彼得的」, letter x. 1 (MPL 54. 630; tr. NPNF 2 ser. XII. i. 9). 参「特别是给彼得的」在 Leo’s *Sermons* lxiii. 6 (MPL 54. 356 f.; tr. NPNF 2 ser. XII. i. 177) 参 Cochlaeus, *De authoritate ecclesiae et scripture* (1524) I. iii, fo. B 3a. 在梵谛岗会议文献(1870)中申明(约 21:15-17)首席牧师职份『只给西门彼得一人』」(Schaff, *Creeds* II. 259). 参 *Profession of Faith of the Council of Trent* (1564) x (Schaff, *Creeds* II. 209)

*4.关于钥匙败坏的宣称**

e(c)我在恰当的时候将更详细的证明他们羞耻的强解教导捆绑和释放的经文（我在上面已稍微讨论过这问题）[162]。我稍后再更详细的解释[163]。e我们现在只要考虑他们对基督所给彼得那极为有名的答复。他保证给彼得天国的钥匙。他说彼得在地上所捆绑的，在天上也要捆绑（太十六19）。只要我们同意「钥匙」在此的意义以及捆绑的方式。我们就毫无争议的根据了。教皇必定忽略基督所吩咐使徒的职份。因这职份既然包括许多的劳力和麻烦，会夺去他的乐趣，也不带给他任何的益处[164]。

既然福音的教义给我们打开天堂之门，那么「钥匙」是极为恰当的隐喻。人被捆绑和释放惟一的解释是信心叫一些人与神和好，然而自己的不信则使其它的人的心更刚硬。若教皇只接受这权柄，我深信没有人会羡慕他或想要与他争吵。

然而，既因这种辛苦和几乎不得益处的统续对教皇而言不受欢迎，这就导致我们对基督所交给彼得的应许彼此的争议。我从这应许本身推论，基督指的仅仅是使徒职份的尊严，而且这尊严与这职份同时所带来的重担是密不可分的。因我们若接受我在上面的定义（并且拒绝这定义是无耻的行为），那么基督在此所交付彼得的应许，他同时也交给其它的使徒。不然这不但羞辱其它的使徒，也是攻击神威严的教义。

他们大声的反对！然而我请问，撞到这盘石有何益处呢？因他们在圣经上只能证明神既然将传独一无二的福音的责任交付众使徒，衪照样也毫无分辨的将捆绑和释放的权柄交付他们。c他们说当基督应许给彼得天国的钥匙时，他同时也指派他做全教会的君王。但他当时所赐给一位使徒的应许，他在别处也将同样的应许交付这应许，并将之交在他们的手中（太十八18；约二十23）。既然基督所应许一位使徒的权柄，他在别处同样也应许其它的使徒，那么彼得的地位在哪方面高过他的同工呢？他们说彼得有更高的地位，因他虽然在一个时候与其它的使徒一同领受这权柄，却在另一个时候基督将这权柄单独交付他[165]。然而我与居普良和奥古斯丁一起回答说，基督这样做并不是要偏待一位使徒，而是为了整个教会的合而为一。这是居普良的解释：「主在一位使徒身上将钥匙交付众使徒，为了表示众使徒彼此的合而为一；其它的使徒在尊荣和权柄上与彼得是同等的；但他从一开始只交给彼得为了教导基督教会的合而为一。」[166] 奥古斯丁说：「若教会的这奥秘不是当时代表在基督身上，否则主不会对他说，『我要把天

---

[162] III. iv. 20.

[163] IV. xi. 1-2

[164] 这段翻译要归功于 VG. 另，见 IV. xi. 1, note 2 经院学派神学家对于(太 16:18-19)中的钥匙权柄有许多不同的见解。Aquinas 认为开启或关闭天堂大门的权柄不只限于彼得，而是意只由他开始传给其他人(*Contra gentes* iv. 72)，而且被授权的神甫可以加以执行(*Quodlibeta* xix. 30). 例如举行弥撒的权柄(*Summa Theol.* III. Suppl. xvii. 2, note 1). 不过 Caietan 则将这段经文只指罗马教皇：*De divina institutione pontificatus Romani pontificis* (1521) v (CC 10. 35 ff.). (太 16:19)的经文占梵谛岗会议文献(1870)的重要地位, First Dogmatic Constitution, ch. I, ch. iv (Schaff, *Creeds* II. 259, 268).

[165] Leo I, *Sermons* iv. 3 (MPL 54. 151); Eck, *De primate Petri* (1520) I. 3; I. 14; I. 33 (fo. 4b, 21a, 52b); De Castro, *Adversus haereses* XII (1543, fo. 180 D)

[166] Cyprian, *On the Unity of the Catholic Church* iv (CSEL 3. i. 212; tr. LCC V. 126).

国的钥匙给你』；因主若单独对彼得说这一句话，那么教会现在没有钥匙。然而既然教会拥有钥匙，那么当彼得领受钥匙的时候，他就代表全教会。」他也在别处说：「在主问众使徒之后，只有彼得回答说，『你是基督，』并且主对他说，『我要把天国的钥匙给你，』就如他一个人领受捆绑和释放的权柄；既然他一个人替众使徒回答基督的问题并且照样替众使徒领受了天国的钥匙，而因此教导我们教会的合而为一。他一个人代替众人，因为合而为一属于众人。」[167]

*5.基督赏赐彼得尊荣，并非权柄**

[c]然而他们说没有另一处经文将「你是彼得，我要把我的教会建造在这盘石上」（太十六18） 这话运用在其它使徒身上，就如基督在那里会用任何保罗甚至彼得自己所用来描述众信徒的话来描述彼得，因为保罗说：「有耶稣基督自己为房角石，各房靠他连络得合式，渐渐成为主的圣殿」（弗二20-21 p., cf. Vg.）。彼得劝我们做活石要建造在神所拣选的那宝石上（彼前二5-6），并我们藉这与神的连络也彼此合而为一（cf. 弗四16；西二19）。他们说彼得高过其它的使徒，因主将这名称特意赐给他。我当然将这尊荣交给彼得，即他是开始建造主教会的其中之一；或（他们若更喜欢这说法），他是主最忠心的使徒的头一位，但我决不允许他们以此推论彼得在地位上高过其它的使徒。因这是怎样的推论呢？他们的意思是他在热忱、教义，以及勇气上高过他们；因此，他们在人的权柄之下。就如我们能更理智的推论安得烈在地位上高过彼得，因他在时间上先于他，并带他到基督面前来（约一40，42）！然而这是不用谈的。那么容他们说彼得的地位比他们高；但地位仍然与权柄截然不同。圣经常记载其它的使徒经常让彼得做他们的发言人，也让他在交谈、劝勉和教训上高过他们（徒二14 ff.；四8 ff,；十五7 ff.）；然而圣经根本不提权柄。

*6.惟一的根基**

[c]虽然我们还没有开始谈彼得的地位[168]，我目前只要强调这一点，即当他们想交给彼得在整个教会上的主权，他们的辩论非常的没有说服力。因他们从一开始为了欺哄人所采用的愚蠢不值 一提，何况反驳：教会建立在彼得身上，因为圣经记载，「我要把我的教会建造在这盘石上」。然而他们说有一些教父对此经文的解释与他们的相同。但既然整本圣经都反对这解释，他们为何用教父的权威抵挡神呢？事实上，我们为何在这句话的涵义上争吵呢？就如这再清楚也没有的经文是模糊不清的话！彼得以他自己和他弟兄的名宣告基督是神的儿子（太十六16）。基督在这盘石上建造他的教会。保罗告诉我们除这根基之外，没有人能立别的根基（林前三11）。我在此也没有弃绝教父的权威[169]，因我不选择引用他们的话来证明我自己的立场。而是，如我上面所说，我不希望因在这清楚的经文上争

---

[167] Augustine, *John's Gospel* 1. 12; xi. 5; cxxiv. 5 (MPL 35. 1762 f., 1478. 1973 f.; tr. NPNF VII. 282, 78). 最后一句也出现在 cxviii. 4 (MPL 35. 1949; tr. NPNF VII. 405) 及他的 *Sermons* ccxcv. 2 (MPL 38. 1349)里面。

[168] Cf. sec. 7, below.

[169] Augustine 在他的 *John's Gospel* cxxiv. 5 里的陈述里将"*quia*"读作"*quasi*"："*Petra enim erat Christus: super quod fundamentum ipse aedificatus est Petrus*" (MPL 35. 1975; tr. NPNF VII. 450); *Sermons* lxxvi. 1. 1 (MPL 38. 479; tr. LF *Sermons* I. 215); ccxliv. 1; cclxx. 2 (MPL 38. 1148, 1239); ccxcv. 1. 1: *"Unus pro multis dedit responsum…Christus petra, Petrus populus Christianus"* (MPL 38. 1348 f.) 关于 Augustine 对这段经文解释的过程，见 P. Schaff, *History of the Christian Church* III. 306 ff. 参 Luther, *The Papacy*

辩，而毫无意义的烦扰我的读者们。特别是因我们的支持者很久以前就详细的解释过这经文。

7.圣经对彼得在使徒当中之地位的教导如何

[c]无论如何，圣经本身比谁都能解决这问题。我们若找出一切教导彼得在使徒当中的地位和权柄的经文来，他怎样行事为人，并且他们怎样对待他，就够了。当你研究过这一切的经文你会发现他是十二位使徒其中一位，与其它的使徒同等，并且是他们的同伴，并不是他们的主。他承认教会要做决定时必须开会，并且建议该怎么做。但他同时也听其它使徒的意见，而且不但容他们表达自己的立场，甚至也将做决定的权柄交给他们；当他们做好决定之后，他同意而顺从（徒十五5-12）。当他写信给牧师的时候，他并不以自己的权柄吩咐他们，就如他的地位 更高，反而将他们视为自己的同工而温柔的劝戒他们，就象平辈之人的习惯那样（彼前五1 ff.）。当犹太的信徒指控他与未受割礼之人一同吃饭时，他虽然没有罪，却回答，为自己辩护（徒十一3-18）。当其它的使徒打发彼得，约翰去撒玛利亚时，彼得不拒绝（徒八14）。使徒之所以差派他去，表示他们根本不将他视为他们的主；而且彼得既然顺服他们，接受他们所交付他的使命，就承认他是与他们同工，并不是在他们的地位之上。

然而，即使圣经没有记载以上的经文，只要我们有加拉太书信的见证，这就足以除掉我们一切的疑惑。在这书信中，保罗几乎用两章经文专门证明他在使徒的职份上与彼得同等。因此，保罗说他找彼得，并不是要宣告他在彼得的权下，而是要在众信徒面前宣告他们在教义上合而为一；保罗陈述彼得也没有这样要求他，而是表示他们两位彼此的交通，好让他们能在主的葡萄园里面一起同工；保罗也宣告就如主施恩给彼得为了他在犹太人当中的服事，照样也施恩给他为了他在外邦人中的服事（加一18；二8）。最后，保罗说当彼得行事为人与福音的真理不合时，他当面抵挡他，而且彼得顺服了他的斥责（加二11-14）。这一切若不是表示保罗和彼得在地位上是同等的，至少表示彼得在众使徒身上的权柄不高过他们在彼得身上的权柄。保罗在此明确的争辨：在使徒当中无人能将彼得或约翰看做比他的地位更高，因他们是他的同工，并不是他的主人[170]。

（在教会里惟有基督才是君王，8-10）

8.没有人能在教会里做头

[c]然而，即使我们承认他们关于彼得一切的教导—即他真的是使徒的君王，并在地位上都高过他们—但他们毫无根据以这具体的例子做出一种普遍性的原则，并将从前一次所发生的事做为恒久的制度—这两回事截然不同！一个人在使徒中做领袖，因他们是少数的人。若一个人在十二个人之上，难道我们推论他就当做十万人的头吗？若在十二个人中一个人做头不足为怪！这是自然的。在任何的团体里面，即使所有的人在地位上都是同等的，然而人习惯选择一位做议长。若无领事，参议院不得成会；若无检察官，法官不得开会。照样，委员会都要有主席，每一个公

---

at Rome: An Answer to the Celebrated Romanist at Leipzig (*Werke* WA VI. 306, 311; tr. *Works of Martin Luther* I. 369, 373).

[170] Cf. Luther, *Resolutio Lutheriana super propositione sua decimal tertia de potestate papae* (1519) (*Werke* WA II. 189 ff., 248 f., 716); *Von dem Papsttum zu Rom* (*Werke* WA VI. 309 ff.); *De ministerio* (1523) (*Werke* WA XII, 179 f.; tr. *Luther’s Works,* American Edition 40. 26 ff.).

司都要有董事长。所以我们若说使徒们这样看待彼的话，这是不足为怪的[171]。

但少数的人的情况不能运用在全世界上，因为没有人能统治全世界。相反（他们说），在整个大自然上，以及大自然的各部分都有至高的元首。并且他们在神面前用鸟和蜜蜂举例。他们宣称这些动物都选一只而不是好几只做他们的头！我自己也同意他们所举的例子，但难道全世界上的密蜂都开大会为了挑选一位统治者吗？每一个统治者都满足于自己的蜂窝。每一群鸟都有自己的统治者。难道这不就是证明每一个教会都应当有自己的牧师吗？他们之后举政治上的 例子；他们引用荷马的话：「许多人作头是不好的。」[172]并引用世俗的作者称赞君主政治的话。我的答复很简单：荷马(Homeric Ulysses)和其它的伟人之所以称赞君王政治，意思并不是说他们认为一个人当统治全世界；他们的意思反而是一个国度不能有两位君王；并且荷马说权柄不喜悦同伴[173]。

*9.基督的统治是不可转移的**

ᶜ然而假设，根据天主教的教导，全世界都伏在一个君主国的权势之下对大家都有益—虽然这是极其荒谬的事—然而假设这是事实。即便如此，我仍然不会以此推论教会的行政也当如此。因为基督是教会独一无二的元首，而且我们在基督所交付我们的行政下彼此的和睦。当他们根据教会不能没有头这借口企图设立一个人统治普世的教会时，这是大大的得罪基督。因基督是元首，并「全身都靠他连络的合适，百节各按各职，照着各体的功用彼此相助，便叫身体渐渐增长」（弗四15-16）。可见，保罗在这里毫无分辨的包括众信徒在基督的身体之内，却同时说惟有基督才是元首，并且惟有祂才有元首的尊荣。保罗显然教导各肢体在教会里都有一定的，并且有限的功能，好让我们更能够将成圣的事工以及统治的主权惟独交在基督的手中。

当一个人向他们反对说圣经称基督为元首极为妥当，因为惟有基督以自己的权柄和自己的名做王时，我并非不晓得他们常胡说的答复。他们说这与基督在教会里需要一个代理人统治全世界毫无冲突[174]。然而除非他们先证明这行政是基督亲自所吩咐的，他们的这反驳对我们毫无益处。因为保罗教导教会的力量都在她的各肢体里，并且这力量都是一位天上的元首所发挥的（弗四16）。或，他们若希望我说得更清楚：既然圣经教导基督是元首，并宣告这尊荣惟独属于他，我们就不应当将这地位移转到别人身上，除非基督亲自指派一个人做他的代理人。然而圣经没有这个教导，甚至许多经文都与这教导反对（弗一22；四15；五23；西一18；二10）。

*10.教会的合一来自基督，并非来自地上的君王**

ᶜ保罗不止一次的以活生生、奇妙的方式给我们描述教会，但他连一次都没有提到教会有地上的元首。其实根据保罗的描述，推论教会有另一个元首与基督所设立的行政相违背极为合理。基督升天时将他与我们看得见的同在夺

---

[171] 关于彼得领导的地位，见 O. Gullmann, *Petrus, Jünger – Apostel – Märtyrer;* tr. F. Filson, *Peter: Disciple –Apostle-Martyr* Part I, ch. 3; Part II, ch. 1.

[172] *"Ouvk avgaqo.n polukoirani,h"* : Homer, *Iliad* II. 204 (LCL edition, I. 64 f.). 关于「鸟和蜜蜂」参 Seneca, *On Clemency* I. xix. 2 (LCL *Moral Essays* I. 410 f.)

[173] Lucan, *Pharsalia* I. 92 f. (LCL Lucan, *Civil War,* pp. 8 f.).

[174] Eck, *De primate Petri* I. xiv, fo. 21a.

去了（徒一9）；但他升天为了充满万有的（弗四10）。因此，基督仍旧与教会同在，并将与教会同在到永远。当保罗喜悦教导基督彰显自己的方式时，他就提醒我们神所使用人对他的服事。他说主根据他所量给各肢体的恩赐都充满他的整个教会（弗四7）。因这缘故，「祂所赐的，有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师」（弗四11 p.）。保罗为何不说基督将一位摆在众信徒之上做他的代理人呢？因这是最恰当的时间，并且他若是这个意思，就不应当在此省略。保罗说基督与我们同在。怎么说呢？借着他所呼召管理教会之人的事奉。为何不说借着他所赏赐自己之职份的那行政上的元首呢？保罗提到合而为一，但这合一在神里面，也是借着信靠基督而来。他所交给人的不过是一般的服事，并且教导各人都有他特别的恩赐。保罗为何在他教导我们合一的必要性时，当他提到「身体只有一个，圣灵只有一个，正如你们蒙召同有一个指望。一主，一信，一洗，一神」（弗四4-5 p.） 之后，没有立刻加上「一位至高的教皇，为了保守教会的和睦」[175]？因为若是真的，没有比这更该说的话。我们各人都当详细的思考这经文。无疑保罗在这里的教导是教会圣洁和属灵的行政，就是他的继承者所称为「阶级制度」。他不但没有教导牧师当中的君主制度，他反而指出没有这样的制度。在这些经文中保罗无疑想表示信徒怎样与他们共同的元首基督连络。他在此不但没有提到教会的元首，反而教导每一个肢体，根据基督所量给各人的恩典，都有自己独特的恩赐（弗四7，16）。我们的仇敌在此用哲学极为精细的将天上和地上的阶级制度互相比较也毫无意义[176]；因就前者而言，我们不应该自以为聪明，并且在教导后者我们应当完全依靠主在祂话语里面的启示。

（彼得曾经在罗马做监督并不证明罗马教区永久的首要性，11-13）

11.若彼得自己是元首，他们仍无法证明这是属于罗马教区

[c]那么，假设我接受他们的另一教导，虽然没有任何理智的人会接受之：即彼得做教会的头一位元首好设立使徒不断的统续。然而，他们如何证明彼得的教区被建立在罗马，何况证明之后谁能说在罗马做监督的人就是统治全世界的呢？他们凭什么将这权柄局限于圣经根本没有提到的地方呢？他们说彼得住在罗马到死为止。基督自己做了什么呢？基督不是当祂住在耶路撒冷时，担任祂监督的职份，并藉自己的死完成祭司的职份吗？众牧者君王，至高的监督，教会 的元首基督没有将这样的尊荣交给任何的都市—难道远不如基督之地位的彼得能这么做吗？难道这不是极其幼稚的神话吗？他们说基督将元首的地位交给彼得；彼得也住在罗马；因此，基督将大主教的教区设立在罗马。然而，根据这样的理论，古时的以色列人应该把大主教的教区设立在旷野里，因那就是他们至高的教师和最伟大的先知摩西的住处，甚至也是他所服事神到死为止的地方（申三四5）。

*12.据说主要地区从安提阿搬到罗马**

[c]然而，我们仍要留意他们可笑的理论。他们说彼得是众使徒的元首，所以在他教区里的教会应当站最高的地位[177]。但他的第一个教区在哪里呢？他们说在安提阿。他们承认安提阿首先站最高的地位，但彼得因从那里搬到罗马，就将他自己的尊荣交给那都市。因他们仍有马赛礼教皇(Pope Marcellus)写给安提阿教会之长老的一封信。他这样写：「彼得的教区从前在你们那里，但他之后在主的吩咐之下将之移转到这里来。因此安提阿教会，虽然本来有最高

[175] Cf. sec. 1, note 2, above.

[176] Clichtove, *Antilutherus* II. ii, fo. 65ab. VG 的版本在此可以这样解释：「将天上和地上的阶级制度互相比较也毫无意义，因为天上的阶级我们只能从圣经来了解和感受」。

[177] Fisher, *Assertionis Lutheranae confutation,* pp. 422 f.

的地位，之后将这地位交给罗马教区。」[178]然而请问有什么圣言，告诉这善良的人，这决定来自主的吩咐呢？若这事情是由教会的法规做决定，他们必须说这特权是私人的、客观的，或混杂的[179]。因为他必须是其中之一。他们若说是私人的，那么它就不能属于地方；若是客观的，只要它从前一次设立在某一个地方，这特权不可能因任何的人的死亡或因他的离开移转到别的地方去。他们就不得不说是混 杂的；但在这情况之下除非人和地方同时移转到那新的地方，这也毫无根据。容他们随意做选择—我就能立刻证明罗马不可能单独做首要教区。

*13.对其他教区地位的决定**

[c]假设（根据他们的幻想），首要教区从安提阿移转到罗马。那么，为何安提阿没有占第二个位置呢？因若罗马做首要教区的根据是彼得住在那里到死为止，那么第二个位置不就是要交给彼得头一个教区的那都市吗？这样，亚历山大如何胜过安提阿呢？难道一位普通的门徒的教会在地位上能胜过彼得从前的教区，合乎逻辑吗？若各教会的尊荣是他的创始人的地位所决定的，那么其它教会的地位是这样决定的吗？保罗告诉我们雅各、矶法、约翰被称为教会的柱石（加二9）；那么若因彼得的尊荣罗马做首要教区，难道以弗所和耶路撒冷的教会不应得第二和第三名吗？因为他们是约翰和雅各的教会。但是耶路撒冷是主要教区的最后一名[180]；以弗所则居然没有得名。并且其它使徒的教区以及一些保罗自己所开拓的教会也都被忽略。马可的教区，虽然他不过是一般的门徒，居然是第二名。他们必须承认若这是混乱的顺序，或承认每一间教会带着开拓之人的尊荣并不是永久的原则。

（彼得曾经去过罗马毫无根据，然而保罗毫无疑问去过那里，14-15）

14.彼得住过罗马的根据

[c]其实，我想象不到彼得曾经做过罗马教会的监督有任何根据。事实上，反驳犹西比乌的话是轻而易举的事，即彼得曾经在那里统治教会二十五年。因为加拉太书信中的第一和第二章经文明确的教导从基督离世之后，彼得住在耶路撒冷大约二十年（加一18；二1 ff.），然后从那里去安提阿（加二11）。我们不确定他呆在那里多长时间。贵格利才七年，犹西比乌则才二十五年[181]。然而从基督的死到尼罗做王期满后（他们记载彼得在尼罗做王时被杀）的时期总共只有三十七年。因主是在提庇利亚做王的第十八年受死的。根据保罗的见证，彼得住在耶路撒冷二十年。

---

[178] 教皇 Marcellus 在写给安提阿的主教的信 *Pseudo-Isidorian Decretals* 里对主教说:「主说『你是彼得』…是全教会的头，他的教区从前在你们那里，但他之后在主的吩咐之下将之移转到这里来，并借着上帝的恩典持续到今天。」(*Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni,* ed. P. Hinschius, p. 223) 参 Gratian, *Decretum* II. xxiv. 1. 15 (MPL 187. 1270; Friedberg I. 970).

[179] Arguing in terms of the *Pandects* of Justinian ix. A. (ed. I. Baron, p. 33).

[180] Cf. sec. 16, below. 君士坦丁堡会议文献 (381) 第三章给予君士坦丁堡的主教「仅次于罗马主教的尊荣」，因为迦克墩会议文献(451)xxviii 解释这个决议说：「父们加给古罗马君王般的特权，是因为这个城市是首都。」(Fulton, *Index canonum,* pp. 190 f.; tr. Ayer, *Source Book,* pp. 354, 521)。君士坦丁堡会议文献 iii 和迦克墩会议文献 xxviii 都不被罗马所承认。Cf. H. Schroeder, *Disciplinary Canons,* pp. 65 ff., 125 ff., and IV. vii. 15, note 36.

[181] Gregory I, *Letters* VII. 37 (MGH *Epistolae* I. 485; MPL 77. 899; tr. NPNF [letter 40] 2 ser. XII. Ii. 229); *Liber Pontificalis,* ed. L. M. O. Duchesne, I. 118; tr. L. R. Loomis, *The Book of the Popes,* p. 4.

我们若把这二十年从三十七年减掉，我们顶多只剩下十七年。这样必须有两个监督的职份分在这十七年之内。若彼得停留在安提阿许多年，他只能在罗马做监督很短的时间。然而我还有更充分的证据。保罗是在去耶路撒冷的路上写罗马书的（罗十五25）。他在耶路撒冷被逮捕，送到罗马去。因此，他写罗马书是在他来罗马的四年前。然而他在罗马书信中连提都没有提到彼得，但若彼得刚好正统治那教会，这是不可能的事！此外，当保罗提到他一切想问候在罗马的信徒时（罗十六3-16）他都没有提到彼得。对理智的人而言，我们在此无须详细的证明我们的重点；因为常识和罗马书信的信息本身都很有说服力的告诉我们，若彼得当时在罗马，保罗不可能不知道他[182]。

*15.证据既少，又不可靠**

[c]保罗之后被带到罗马去坐牢（徒二八16）。路加记载罗马的弟兄当时迎保罗（徒二八15）。但他没有提到彼得。保罗在罗马写信给许多不同的地方教会。并且保罗在一些书信中以某些信徒的名问候人；但他在这些书信中也没有提到彼得。若彼得当时在罗马，难道保罗没有提到他是很大的可能吗？此外，在腓立比书信中保罗说在那里没有象提摩太那么忠心的服事神的人，也同时埋怨别人都求自己的事（腓二20-21）。而且保罗对提摩太更为厉害的斥责那里的弟兄，即他初次申诉，没有人前来帮助，尽都离弃他（提后四16, cf. KJV）。那么，当时彼得在那里呢？因他们若说彼得当时在罗马，保罗很羞耻的指控他是弃绝福音的人。而且我们确定保罗指的是信徒，因他接着说，「但愿这罪不归于他们」（提后四16）。因此，彼得什么时候在罗马做主教，并且他在那里呆了多久？或许有人会说历史家前后一致的说：彼得在那里至少统治了教会到死为止。我的答案是，这些历史家都不同意谁接继他做主教：有人说是李诺(Linus)；又有人说是革利免[183]。他们也说许多神话关于彼得与行邪术的西门彼此的争吵[184]。[e]并且奥古斯丁，在谈到迷信时，告诉我们罗马的信徒拒绝在彼得胜过行邪术的西门的那日禁食来自迷信。

[c]最后，那时代的历史家的记录经常互相矛盾，所以我们不应当毫无疑问的相信那时候的任何 情况。然而，根据许多当时历史家共同的记录，我不否认彼得是在罗马受死的；但我仍无法相信他在罗马担任过监督的职分，特别是做了很长一断时间。无论如何，我想我们不应当非常的看重这事，因为保罗记载彼得是犹太人的使徒，但他自己才是做我们外邦人的使徒（加二7-8）。因此，为了确信他们彼此的交通（加二9），甚至为了确信圣灵亲自的预定，我们应当看重使徒保罗的职分过于彼得使徒的职分。因为是圣灵亲自分给他们事工。彼得负责犹太人，保罗则负责我们。这样，天主教徒应当在别处寻找这立场的根据，因为这立场毫无圣经根据！

（罗马教会受圣经的尊荣，却不是为教会的头，16-17）

---

[182] O. Cullmann, *Peter: Disciple-Apostle-Martyr,* German edition, pp. 37 f., 82 ff.; English edition, pp. 113, 231 f. Cullmann 认为彼得只在罗马停留很短的时间。

[183] 要列出第一世纪罗马主教的年代和顺序仍有困难。Irenaeus 认为彼得和保罗建立了罗马的教会，然后完全交给 Linus，在他之后有二个主教在 Clement 之前的 Anacletus. *Against Heresies* III. iii. 3 (MPG 7. 848; tr. Ayer, *Source Book,* p. 113).

[184] Augustine, *Letters* xxxvi. 21 (MPL 33. 145 f.; tr. FC 12, 156). 1559 年版所引用的“Epist. 2 ad Januar.”有误。徒 8:5-24 行邪术的西门与后来的西门(Simon of Gitta)容易混为一谈。Simon Magus 后来成为一个传奇性人物，他曾与彼得争辩，行法术，以及传播诺斯底的学说。

16.罗马教会在新约教会初期的重要性

[c]我们现在要思考古时教会的记录，为了明确的证明我们的仇敌以拥有古时教会的支持为傲与以圣经的根据为傲一样是轻率、虚妄的自夸。所以，当他们自夸的说除非一个教会在世上做其它教会的头，并且主将这地位交给彼得和罗马教区直到世界末日，他们宣告教会从一开始就有这样的行政。但既因他们恶毒的强解许多的见证，我先要说：我并不否认古时神学家们都非常的尊荣罗马教会，并且尊敬它。这是根据三个原因。

1 根据一个普遍的信念，即罗马教会是彼得所开拓以及设立的，因此西方人以尊敬的心称他 为「使徒教区」。

2 既然罗马是罗马帝国的首都，那里的信徒大概在教育、智慧、技术，以及经验上更优秀。众教会的信徒都接受了这事实，免得藐视那教会的名声或他们信徒卓越的恩赐。

3 除此之外，第三个原因是当东方、希腊、以及非洲的教会里面发生了严重的纷争时，罗马教会更为平静和稳固。这样，当敬虔的监督从自己的教区被开除时，他们经常将罗马当做自己的避难所。因既然西方人没有亚洲和非洲人[185]那么机智，他们因此也没有那么喜欢变化，罗马教会之所以在这个时代没有象一般的教会受到很大的打击，并且既因他们更竭力的保守神从前一次交付圣徒的真道，使得罗马教会受更大的尊敬。我们将在下面将更清楚的解释这一点。根据这三个原因，罗马教会受到整个教会以及古时神学家们很大的尊敬。

17.根据古时教会的教导，教会的合一根本不依靠一位监督做整个教会的头

[b]然而当我们的仇敌企图因此将罗马称为首要的教区，并将它视为拥有在众教会之上的权威，这是很大的错误。为了更清楚的证明这一点，我首先要引用古时神学家们的话，好让我们明白他们对教会合一的立场如何。耶柔米写信给符涅波提留(Nepotianus)即在他指出许多的教会合一之后，最后将教会的合一归在阶级的制度之下。他说每一个教会都有自己的大主教、长老，以及执事，并且每一个教会的顺序都依靠他的统治者[186]。耶柔米是罗马教会的长老；他教导教会的合一依靠它的顺序。那么他为何不提到有一位大主教超过万有之上，并且众教会的合一完全依靠这大主教呢？因他这样说会完全证明他的重点。我们也不能说他因自己的健忘忽略了强调了这一点，因为若他的意思与现代的天主教徒一致，这必定是他最大的重点，因此，他无疑相信居普良在此关于教会的合一很奇妙的教导：「每一个监督对整个监督职份的合而为一都有所参与。并且教会，虽然丰盛的扩大到世界全地，仍旧合而为一。就如太阳有许多不同的紫外线，却只有一个亮光；就如树有许多不同的树枝，却只有一个稳定扎根的树干；就如一个泉源产生几乎无数不同的溪流，但这泉源的源头都保守水的合而为一，照样教会的紫外线，因她的亮光是主自己，伸长到全世界上：然而到处的亮光都是一个，也完全合一。教会的树枝和溪流都伸长到世界各地，却只有一棵树，只有一个源头。」同样：「基督的新娘不可能犯奸淫，她只认识一个家庭；以清洁的心保守婚姻之床的圣洁。」可见他教导惟有基督才担任至高督的职分，并且全教会都伏在祂的权柄之下。祂同样教导一切在这至高的监督之下担任监

---

[185] 在基督教要义中并未存在任何种族上的偏见。前面的几句话要归于 Augustine 的 *Letters* xliii. 7; ccix. 8, 9 (MPL 33. 163, 955 f.; tr. FC 12. 187).

[186] Jerome, *Letters* cxxv. 15 (CSEL 56. 133; tr. NPNF 2 ser. III. 249). “Nepotian”这个名字应改为“Rusticus,”。他为一修士。

督职分的人都是整个教会的一部分[187]。居然这合一的监督职份惟有在基督的手中，并且各监督都占整个教会的一部分，那么罗马首要教区的教导有何根据呢？我在上面所引用的话，都需要给读都们证明天主教徒和世人毫无疑问的原则，即教会阶级制度的合一都来自一位地上的元首，这与教父的教导截然不同。

eA第七章
罗马教宗制度的来源，以及发展到整个教会的自由都被夺去了，并且教会之中毫无限制的受压制

（罗马教区在古时候只有一般的地位，1-4）

*1.尼希亚以及以弗所的教会会议对于罗马教区地位的教导**

c至于罗马首要教区的教导—在尼希亚大会之前，这教导没有记录。这会议决定罗马监督的权威在众族长之上，它在那时也被吩咐管理一切市外的教会[188]。当这会议做这样的区分时，并非给各族长他所统治的地区时，他并没有将它设立在众族长之上，而是吩咐他做其中一位负责人。维多(Vitus)和文生(Vincentius)当时做猷利(Julius)的代理人。猷利当时在统治罗马教会。当时这会议所分给他们的地位在其它三个人的地位之下[189]。那么请问，若这会议当时承认猷利是整个教会的元首，他的代理人为何被分给第四个位子呢？难道阿他那修应该在这普世教会的会议做主席吗？难道这会议不应该以普世教会阶级的制度一致吗[190]？据说在以弗所教会会议时， 当时罗马的主教雷定(Celestine)，欺骗了教会将自己的教区设立在第一个位子之上。当他派自己的代表时，他吩咐原本就是要主席大会的人亚历山大的区利罗（Cyril of Alexandria）成为他自己的代理人[191]。这吩咐其目的难道不就是要将自己的名字摆在第一个位子上吗？因他其它的代表照自己的位子投票，然而亚历山大的族长（区利罗）以自己的名和雷定都以自己的名字都投票。

---

[187] Cyprian, *On the Unity of the Catholic Church* III, v, vi (CSEL 3. i. 212, 214; tr. LCC V. 125-128).

[188] 尼西亚会议(325)文献 vi (Mansi II. 670 f.; Fulton, *Index canonum,* pp. 124 f.; tr. Schroeder, *Disciplinary Canons,* pp. 29 ff.) “Julius”是有误的，当时的教皇是 Silvester I (314-335). E. Giles, *Documents Illustrating Papal Authority, A. D. 96-454*，这资料通常可以当作查阅此章中某些相关文件的论点。

[189] Sozomen 列出罗马教廷指派前所有耶路撒冷、安提阿和亚历山大的代表和主教名单:*Ecclesiastical History* i. 17; Cassiodorus, *Tripartite History* II. 1 (MPL 69. 920 f.; tr. NPNF 2 ser. II. 253). Calvin 的论点可以借着一位罗马天主教学者的话来说明：在 Miltiades 之后，Silvester 长久的主教任期是「当世纪最空泛无聊的」。「因着君王的意志，或许也有可能由于罗马教皇的懦弱，罗马教会在基督教国家中没有任何影响力；虽然教皇的使节参与重大的会议，包括 314 在 Arles 及之后在尼西亚，但没有什么贡献，更别说决定性的角色了。」J. R. Palanque, *et al., The Church in the Christian Roman Empire;* tr. E. C. Messenger, p. 30.

[190] Calvin 错误地认为尼西亚会议是由 Athanasius 主持的。目前仅知的主席是 Hosius，他是 Cordova 的主教(d.356)，他的名字列在文献签署人里的第一位。

[191] 这里是指第三次以弗所大公会议(the Third Ecumenical Council, that of Ephesus) 431 (Mansi IV. 1279 ff.; cf. NPNF 2 ser. XIV. 193, 223, 227).

在以弗所的第二次大会时，虽然利欧的使节在场，然而迪欧(Dioscorus)，亚历山大的族长替自己做主席[192]。天主教徒反对这是不正常的会议，因这会议定了法彬(Flavian)，那敬虔之人的罪，却判犹提干(Eutyches)无罪和接受他不敬虔的行为。然而当他们正在开会时，当众监督分配代表的位子时，罗马的使节与其它教会的使节一起合作。但他们却没有主张自己的教区应该有最高的地位，他们反而主张最高的地位该分给另一个教区[193]；他们若相信最高的地位本来应该属于他们，他们决不会这么做。因罗马的监督从来没有对为自己的地位争辩感到不好意思，甚至有时为这缘故以极为有害的争吵搅扰教会；然而既因利欧承认他若坚持自己的使节获得最高的地位是很不理智的要求，他就没有这么做。

*2.迦克敦以及第五次在康士坦丁堡的会议**

接下来是迦克敦会议。在这会议中，根据皇帝的意思，罗马教会的代表被分给第一个地位。然而就连利欧本身都虚情假意的承认这是与众不同的特权；因当他向皇帝马西安(Marcian)和女皇普尔喀丽雅(Pulcheria)求这地位时，他并没有说这是理所当然的，反而根据主持以弗所大会的东方监督将所有的一切弄得一团糟，并滥用自己的权威，才寻求这地位。既然他们当时需要一位认真的主席，并且那些之前做主席的善辩、混乱的人已不适合再次担任这职份，他根据其它人之前失败的短处及无能来寻求这职份[194]。他居然把这地位当做自己的特权和不按理和正规的程序去寻求，这就证明他的这地位不是理所当然的。他的这企图之所以根据过去主席当的不好，显然这是他第一次的特权，也不是将来做主席的要求，反而根据当时急迫需要的决定。因此在迦克敦会议时，罗马主教之所以被分给最高的地位并不是因这本来是理所当然的，而是因为当时的教会会议迫切的需要一位认真、能干的主席，因为过去的主席因着他们从前放荡的行为将自己排除在外了。

我所说的是，利欧的继承者却以自己的行动来证明了。在他派自己的使节参加第五次康士坦丁堡会议时（许多年之后的另一个教会会议），他并没有为最高的地位争辨，反而乐意让门那(Mennas)，康士坦丁堡的族长，做主席。照样在迦太基会议时（奥古斯丁所参加的一个会议），虽然他们刚好在争辨罗马主教的权威，并不是罗马教区的使节做主席，而是阿奎莱亚(Aquileia)当地的主教做主席。事实上，一个普世教会的阿奎莱亚会议（the Council of Aquileia）曾经在意大利举行，但罗马的主教居然没有参加！安波罗修做主席，因他当时对皇帝的影响力很大；在

---

[192] 以弗所「强盗大会」449 (Mansi VI. 587; Ayer, *Source Book,* p. 511; B. J. Kidd, *History of the Christian Church to 461* III. 285-310). Leo I 曾写二封信给这个大会，但被当时对此事特别关注的主席 Dioscorus of Alexandria (cf. IV. vii. 15) 抵制：Leo I, *Letters* xxviii (所谓的利欧大卷); xxiii (mpl 54. 755-782, 797-800; tr. NPNF 2 ser. II 38-43, 46 f.; XIV. 254; cf. Ayer, *Source Book,* pp. 515 f.).

[193] 虽然 Leo 所派的代表在以弗所会议(449)中与其他的人并肩而坐，但是他们「坚决地反对」大会的决议。其中一位成员，执事 Hilary，中途缺席以避免签署文献。见 Leo I, *Letters* xliii, xliv (MPL 54. 821-832; tr. NPNF 2 ser. XIV. 52-54)。Eutyches 教导基督的人性被神性吞灭的基督一性说，却在这个脱序的大会中无罪释放，但是他的观点在 451 年的迦克墩会议中被明确地定罪。

[194] Leo I, *Letters* xcviii. 1; ciii; cvi. 3; lxxxix (MPL 54. 951 f., 988, 1005, 921; tr. NPNF 2 ser. XII. i. 72, 78; letter ciii not in NPNF or FC; letter lxxxix tr. in FC 34. 162 f.; cvi tr. in FC 34. 182-188).

这次会议中他们没有提到罗马主教。根据安波罗修当时的声誉，米兰教区比罗马教区来的更著名[195]。

3.古时教会没有厚待罗马监督高傲的称号

c至于「大主教」以及其它天主教徒用来自夸其它高傲的称号，要决定是什么时候和怎样混入的并不困难。居普良经常提到哥尼流；他称他为「弟兄」，或「监督同工」，或「同工」。但当他写信给哥尼流的继承者司提反时，居普良不但将他视为与自己和其它的信徒平等，他甚至有时刻薄的对待他，有时斥责他的骄傲，又有时斥责他的无知[196]。在居普良的时代之后我们知道整个非洲教会如何看待这事。因迦太基会议禁止任何人在教会里被称为「至高的监督」，或「大主教」，只允许他们被称为「首要教区的监督」。然而根据古代教会的记录，当时罗马监督满足于「弟兄」这称号。只要教会保持他原先纯洁的性质，他们之后出于自己的悖逆所捏造的高傲的称号根本不存在；他们对「大主教」以及「世上教会惟一的元首」完全陌生即使当时的罗马监督又取这样的称号给他自己，有一些勇敢的人不会接受这样的愚昧。耶柔米，既然他是罗马教会的长老，乐意宣告自己的教会的尊荣，只要与事实和当时的风俗习惯一致；然而他这样做也保持节制。他说，「若谈到权威，世界比任何的都市更大。你为何将都市所应得的尊荣归给我呢？你为何为几个自称为伟大的人辩护，虽然他们的宣称与教会法规相违背？不管监督属于哪一个教区，罗马、古比欧(Gubbio)、或康士坦丁堡、或瑞吉欧(Reggio)，它们在地位上同等，并同有一样的职份。钱财所带来的权威或贫困所带给人的卑贱光景与监督的地位毫无关连。」[197]

4.大贵格利拒绝「普世监督」这称号

c一直到贵格利的时代，教会才开始在「普世监督」这称号上争吵：这争吵是康士坦丁堡的约翰之野心所造成的。因他喜悦自己做普世教会的监督—再来那个时候从来没有人有这样的野心过。在这争吵中贵格利并没有埋怨约翰企图夺去他自己的权威，他所抗议的反而是这称号是亵渎的，甚至预表敌基督。他说，「若一位被称为『普世监督』

---

[195] 这里所提到的君士坦堡会议是553年的,当时教皇Vigilius在压力下认可了基督一性论:Mansi IX. 181, 367, 655; MPL 69. 67 f, 143, 147; tr. Ayer, *Source Book,* pp. 544, 547 ff. 阿奎莱亚会议(Council of Aquileia, 381)时“只有西班牙和罗马没有派代表”：H. Burn-Murdoch, *The Development of the Papacy,* p. 184. 论Ambrose与此的关系，见他的 *Letters* li (MPL 16. 1209-1214; tr. NPNF 2 ser. X. 450-453; FC 26 [as no. 3]. 20-26。这封信是Aquileia写给他的。又见B. J. Kidd, *History of the Christian Church* II. 361 ff.

[196] Cyprian, *Letters* lxviii. 1; xliv. 1; xlv. 1; xlvii; xlviii. 1; lxxii. 3; lxxv. 3, 17, 25 (CSEL 3. ii. 724, 597, 599, 605 f., 777, 817, 821, 826; tr. ANF [letters are lvi. 1; xl. 1; xlii. 1; xliv. 1; lxxi. 3; liv. 3, 17, 25] V. 367 f., 319 f., 321, 322, 379, 390, 394, 396).

[197] Jerome, *Letters* cxlvi. 1, 2 (CSEL 56. 310 f.; tr. LCC V. 386 f.): *“Si authoritas quaeritur orbis maior est urbe.”* 加尔文改变了Jerome所写句子的顺序但是没有改变他的意思。John of Paris曾使用更改过的数据来支持会议的决议高于教皇的意见： *“Et quod orbis maior est urbe et papa, concilium maius est papa solo.” De papali et regia potestate* (1302) (M. Goldast, *Monarchia seu Romani imperii* II. 339). 参McNeill的 “The Emergence of Conciliarism,” in E. N. Anderson and J. L. Cate, *Medieval and Bibliographical Essays in Honor of James Westphal Thompson,* p. 294, note 63. 参Luther,「圣洁的教会不受限于罗马，乃广达全世界」: *Answer to the Celebrated Romanist at Leipzig (Werke* WA VI. 300; tr. *Works of Martin Luther* I. 361).

的人堕落，全教会就与他一同堕落。」以及，「若我们的弟兄与监督同工企图被称为独一无二的监督，并因此藐视其它的监督，这是极为悲惨，无法忍受的事。但他的这骄傲难道不就是表示敌基督的时代近了？他显然在模仿那位因弃绝与天使交通，企图升到高云之上！」他写信给亚历山大的欧乐(Eulogius)以及安提阿的亚那他修(Anatasius)说：「我的前任都不愿意用这亵渎的称号。显然我们若将一位族长称为『普世』，那么『族长』这名称从其它人的手中被夺去了。然而一个基督徒若喜悦他与他其它的弟兄丝毫的占优势是极为不妥当的事。允许人采用这称号简直是毁坏我们的信仰。」他说，「我们不但要保守信仰所带来的合而为一，同时也要弃绝一切的自高自大，我肯定的说，任何称自己为『普世监督』的人或希望别人这样称呼他，在他的自高自大中预表敌基督。因他这样的自夸自以为与众不同。」他与同样的立场写信给亚历山大的亚那他修：「我说过，除非他除掉这迷信、骄傲的称号而弃绝自己的骄傲，否则他无法与我们和睦，因这是头一个背道者所捏造的称号。并且我们若称一个人为『普世的监督』，当这监督堕落时，整个教会与他一同堕落 （更不用说这也成为你自己的羞辱）。」

他说迦克敦会议与这称号称呼利欧毫无根据，因为那时的会议没有这记录。并且利欧本身，既然在许多的信中弃绝当时尊荣康士坦丁堡的命定，若这是真的，他不可能省略这辩论，因他若当时弃绝这样的称号这会最充分的证明他自己的立场。并且他既然是很爱面子的人，他不可能忽略任何称赞他的话。因此贵格利的这话，即迦克敦会议这样称呼罗马教区，是错误的。我略而不谈他一方面说这是教会圣洁会议的称呼，并同时称它为邪恶、亵渎、可憎恶、骄傲，甚至来自魔鬼并且是敌基督本身所宣告的称号是何等荒谬。但他接着说他的前任者拒绝这称号，免得其它的监督所应得的尊荣因此被夺去。他在别处说：「从来没有人渴慕过这样的称号；没有人想这样任意妄为的称呼自己，免得他在众监督中抢夺这尊荣，并同时夺去他其它弟兄所应得的尊荣。」[198]

（罗马教区的权威不如皇帝和官员，5-10）

5.罗马教区之权柄的来源

[c]我现在要讨论罗马监督宣称他在众教会之上毫不怀疑所拥有的权柄。我知道在这事上曾经有许 多不同的争辩：因为罗马教区从一开始企图撑握众教会。这也是恰当的时候讨论他如何逐渐的获得这权柄。我现在不谈他不久以前自称为拥有无限量的权柄。我们将在更妥当的时候讨论这一点[199]。但我们现在讨论这教区从古时候如何发展到开始在其它教会之上掌握绝对的权柄对我们有益。

当东方教会在康士坦丁皇帝和他儿子的统治的时代被亚利乌党派所搅扰和分裂时，伟大的阿他那修，当时最伟

---

[198] Cf. IV. vii. 17, 21 f. Calvin 根据 sec.4 的第一部份论 Gregory I 的书信，以及部份 Leo I 的书信：Gregory I, *Letters* V. 37, 39, 41, 44, 45 (MGH *Epistolae* I. 322, 327, 332, 341, 344; MPL [the nos. 分别为 V. 20, 21, 43, 18, 19] 77. 745, 749, 771, 740, 743; tr. NPNF 2 ser. XII. Ii. 170, 171, 179, 166, 169); VII. 24, 30 (MGH *Epistolae* I. 469, 477 f.; MPL [nos. 27, 33] 77. 883, 891; tr. NPNF 2 ser. XII. Ii. 222, 225 f.); IX 156 (MGH *Epistolae* II. 157 (MPL [no. 148] 77. 1004; not in NPNF); Leo I, *Letters* civ. 2; cv. 2; c. 3; ci. 4, 5 (MPL 54. 993, 998 f., 972, 979; tr. NPNF 2 ser. XII. i. 75, 76 f.; last two not in NPNF or FC 34). (第二次提到 Anastasius 时，拉丁文将 *Antioceno* 误写为 *“Alexandrino”* [OS V. 107].)

[199] IV. xi. 10-15。近代主张第四到第六世纪教皇宣称拥有最高权柄的例子，可在 Dom J. Chapman, *Studies in the Early Papacy,* chs. v-viii 中找到。

大对正统信仰的辩护者，从他教区的位子上被开除了。这不幸的事迫使他来到罗马，好让他来到罗马教区的权柄下抵挡他一切的仇敌，以及刚强教区里的敬虔的人。当时的监督犹利极为尊敬的迎接他，并且说服了西方的监督为他辩护。既然他教区的敬虔者当时迫切的需要外在的帮助，并且他们看做罗马教会最能给他们自己所需要的帮助，他们乐意尽量多多增加罗马教区的权威。然而当时的结果不过是众教会更看重与罗马教会彼此的交通，并被这教区除教是极大的羞辱。

之后，邪恶的人也大大增加罗马教会的权威；他们为了避免其它教区正当的惩诫而投靠罗马教区的保护。任何受自己监督的惩诫的长老，或任何被自己教区的会议所惩诫的监督立刻向罗马上诉。并且当时的罗马监督过于妥当的接受这些上诉，因他们认为到处管闲事对他们有极大的利益。当犹提干受法彬，康士丁堡的监督惩诫时，他向利欧埋怨说自己被恶待。利欧立刻轻率的开始支持他的恶行。他严厉的斥责法彬，就如他毫无根据定了一位无辜之人的罪，并出于自己的野心支持了犹提干的恶行一段时间[200]。

非洲经常发生同样的事；一个外人一旦受教会的惩诫，立刻就投靠罗马教区并同时利害的咒骂自己的同胞；此外，罗马教区总是乐意干扰。这样大胆的行为迫使非洲的监督命定任何向国外上诉的人将会被除教[201]。

*6.当时罗马权威特殊的情况**

[c]我们现在要讨论当时的罗马教区所拥有的权柄如何。教会的权柄包括在四个不同的部门之下：监督的按礼、举行会议、听上诉，以及教会的惩诫[202]。

古时的会议都吩咐监督受大主教教区的按礼；当时罗马监督只负责他自己的地区。然而全意大利的监督渐渐的开始都来到罗马被按礼。惟一的例外是大主教，因对他们而言这是羞辱的事。但即使大主教被按礼，罗马监督仍派它的一个长老去参加。贵格利的一封信记录当时的这习惯。然而，我并不认为这是很古老的规定；他们虽然当时为了尊荣和礼貌差派自己的使节参加大主教在其它教区的按礼，但之后这习 惯渐渐成为一个规定。无论如何，显然在古时候罗马监督按礼的权威局限于他自己的教区，这是尼希亚会议的法规。

大主教受按礼时，会议同时也写了书信，但这信并没有表示罗马监督有任何特殊的权威。在受按礼之后，大主教习惯于在正式的仪式上宣告自己的信仰。这也包括大主教决定顺服教会圣洁会议的决定。他们这样见证自己的信仰彼此的认可对方。若罗马监督当时做主席，他就会被视为有更高的地位，但他之所以自己也负责在众主教面前宣告自己的信仰，这是表示他的顺服， 而不是地位。贵格利写给亚那他修，康士坦丁堡的西里亚库斯(Cyriacus of

---

[200] 参 B. J. Kidd, *History of the Christian Church* II. 298 ff.

[201] 第二次米利域会议(The Second Synod of Milevis) （除了迦太基之外），by Smits (II. 276) 416 年，文献 xxii (Mansi IV. 332; Hefele-Leclercq II. i. 125); Gratian, *Decretum* II. ii.6. 35 (MPL 187. 633; Friedberg I. 479; tr. NPNF 2 ser. XIV [canon xxviii]. 456 [canon cxxv]. 502).

[202] 讨论的顺序是 1-4-2-3。

Constantinople),和众主教的信也证明这当时的习惯[203]。

*7.彼此的劝勉**

[c]接下来有劝免或斥责，就如当时的罗马监督劝戒和斥责别人，他们同样也受其它监督的劝戒和斥责。爱任纽严厉的斥责了维督(Victor)，因他在次要的事上以有害的争议轻率的搅扰教会。维督毫不反对的听从[204]。当时的监督都有被罗马监督他们的弟兄劝戒和惩诫的自由。相反，他对他们有同样劝戒和斥责的自由。如果当时司提反统治高卢(Gaul)，难道居普良不会说：「既然他们在你的权利之下，命令他们吧！」吗？但他所说的话截然不同。他说，「我们彼此弟兄般的交通迫使我们彼此的劝戒。」[205]而且这温柔的人，当他认为司提反变得过于骄傲时，用极为刻薄的话斥责他。因此，从这方面，当时的罗马监督也没有任何在他教区之外的权柄。

*8.举行会议的权柄**

[c]至于举行会议，每一位大主教都负责在固定的时候举行教区的会议。在这事上罗马监督没有任何的权柄。此外，惟有皇帝自己才有举行普世会议的权柄[206]。当时若任何的监督企图这样，行他教区之外的监督不但不会理他，这甚至会造成很大的争吵。因此，皇帝毫无偏待的叫众监督参加。苏格拉底说犹利斥责了东方的监督，因他们没有叫他参加安提阿会议，这是因为教会的法规禁止教会做任何的决定，除非先交待罗马监督[207]—他拒绝参加是惟一的例外！但这与统治整个教会彼此的关系如何呢？我们并不否认罗马监督是基要的监督之一，然而我们拒绝接受天主教现在所坚持的，即他的权柄包括整个教会。

*9.伪造的文件**

[c]第四种权柄是上诉的权柄。显然至高的权柄在于听上诉的教区。许多人经常向罗马监督上诉，并且他自己也主动的接受这样的案子；然而当他超过自己的范围时，就受其它监督的嘲笑。关于东方和希腊的光景我不十分清楚；然而当高卢的监督认为罗马监督企图压制他们时，他们很勇敢的抵挡他[208]。

---

[203] Gregory I, *Letters* III. 29 (MGH *Epistolae* I. 186 f.; MPL 77. 627; tr. NPNF 2 ser. XII. Ii. 129). 后来 Gregory 送给 Constantine「一件大披肩可以在弥撒时穿」：*Letters* IV. 1 (MPL 77. 679; tr. NPNF 2 ser. XII. Ii. 144)；又见 *Letters* I. 25; VII. 5; I. 24 (MGH *Epistolae* I. 38 f., 447, 28; MPL 77. 479 f., 858 f., 468 ff. [I. 26; VII. 4; I. 25, respectively]; tr. NPNF 2 ser. XII. Ii. 80 ff. [VII. 5 not given]).

[204] Eusebius, *Ecclesiastical History* V. xxiv. 11 ff. (GCS 9. 494 f.; tr. NPNF 2 ser. I. 243 f.).

[205] Cyprian, *Letters* lxviii; lxxiv. 1, 3, 4, 7, 8 (CSEL 3. ii. 746, 799, 801 f., 805; tr. ANF [letters lxvi and lxxiii, respectively] V. 368, 386 ff.). 在 letter lxxiv. 8 (lxxiii. 8), Cyprian 称教皇 Stephen 是「异端的朋友，基督徒的敌人。」

[206] Eusebius 认为 Constantine「召集了大公会议」：*Life of Constantine* III. vi (GCS 7. 79; tr. NPNF 2 ser. I. 521). Cf. Leo I, *Letters* cliv. 3, 给皇帝的信：「所有的监督都以眼泪来哀求您的恩惠，求你在意大利召开大公会议。」(MPL 54. 829; tr. NPNF 2 ser. XII. i. 54; FC 34. 125).

[207] Socrates, *Ecclesiastical History* II. 8, 15, in Cassiodorus, *Tripartite History* IV. 9 (MPL 69. 960, 964; tr. NPNF 2 ser. II. 38. 42).

[208] Cf. sec. 5, notes 12 和 14, above. Leo I 在他的 *Letters* x. 2, 斥责了 Vienne 省的监督以「旧的惯例」

非洲争辩了这事情很长一段时间；因当那些向国外上诉的人在米利域会议（奥古斯丁也参加了这会议）被除教时，罗马监督设法改变了这决定。他差派了使节好欺哄教会，他在尼西亚会议时获得了这特权。这些使节带来了自己的教会对尼西亚会议的记录。非洲人反对，并说当罗马监督替自己辩护时，教会不应当认为他自己的记录是可靠的是理所当然的。因此，这次会议决定向康士坦丁堡以及其它希腊的大都市要更为可靠的记录。结果他们发现罗马的记录与他们的截然不同。因此他们当时批准拒绝给罗马监督至高权柄的命定[209]。在这羞辱的情况下，罗马监督的无耻被揭发出来；他企图用撒底迦会议 (Synod of Sardica) 的记录取代尼西亚的记录，却公开的，且羞辱的被发现。

然而更羞耻以及更邪恶的是那些在尼西亚会议记录上加上了伪造。这伪造说某一位迦太基的监督斥责了他前任者的傲慢，因为后者拒绝顺服使徒的教区。前者决定要顺服罗马教区，并且恳求他们的饶恕[210]。可见，罗马教区的威严被建立在这样所谓古老的记录上。他们在古老的伪装底下极其幼稚的撒谎，甚至连愚昧的人都能认得出来。这伪造记载，「奥勒利乌斯(Aurelius)，因充满鬼魔般的勇气与顽梗，违背了基督以及圣彼得；因此他应当受教会的咒诅。」奥古斯丁的立场呢？并且那些参加米利域会议，许多的教父的立场如何？然而我们为何需要费时费力的反驳这伪造呢？连天主教徒，只要他们心里仍有任何的含蓄，不可能对这记录不感到羞耻。格拉提安(Gratian)，或出于恶毒或出于天真(naïveté)，指着非洲监督的命定，即「一切向国外上诉的人必定被除教，」加上了一个例外，「除非他们向罗马教区上诉。」[211]我们该如何对付这些野兽。他们缺乏常识到他们企图把法规惟一所禁止的事当做例外！因他们的会议之所以禁止向国外上诉完全是为了禁止向罗马教区上诉！然而格拉提安极为不合理的解释居然把罗马教区当做例外！

*10.康斯坦丁、监督美基德(Melchiades)，以及阿尔勒会议(Synod of Arles)**

来上诉(MPL 54. 630; tr. NPNF 2 ser. XII. i. 9; FC 34. 38). 中世纪有主张限制教皇权利的运动(Gallican movement)，特别是 Philip IV 和 Boniface VIII (ca. 1296-1303)时期法国政府和监督抵抗教皇权柄的运动，都在加尔文的思想中。

[209] 第二次米利域会议文献 xxii. Cf. sec. 5, note 14, above (Mansi IV. 332 f.). Cf. 非洲会议(African Council, 419)写给 Boniface I 的信(Mansi III. 830 ff.). 撒底迦会议(Synod of Sardica, 344)文献 iii, v, 通过授权一个给在罗马「我们所爱的兄弟和同工 Julius 监督」的上诉。这些文献，和尼西亚大公会议的文献一样，代表人是教皇 Zosimus (417-418)和 Leo I (440-461)。Cf. H. Burn-Murdoch, *The Development of the Papacy,* pp. 258-263; NPNF 2 ser. XIV. 423; Hefele-Leclercq II. i. 763 f., 769 f. 在(Mansi IV. 515 f.) 里有教皇于 424 年由非州会议写给教皇 Celestine I 所提出的要求被拒绝的书信纪录。

[210] 拉丁文版本包括了括号里的字： “*Haec habentur 1 volum. Conc.*”。以「会议纪录的第一册」这句话来看，加尔文必定是指 Peter Crabbe 的作品集，Peter Crabbe 为一方济会的修士，他(校订了 J. Merlin 的作品)编辑了 *Concilia omnia…ab apostolorum temporibus in hunc usque diem…*2 vols. Cologne, 1538 (copy in the Library of Congress). The Forged Decretals occupy I. 13-213. 这一段所指的 I. fo. 571. Cf. P. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae,* p. 703.

[211] Gratian, *Decretum* II. ii. 6. 35, with the note appended by Gratian: *“Nisi forte Romanam sedem appellaverint.”* (MPL 187. 633; Friedberg I. 479.)

ᶜ然而，为了完全证明这重点，历史上的一个事件能清楚的显示在教会的古代时罗马监督统治的范围如何。卡撒奈迦的多纳徒(Donatus of Casae Nigrae)指控了希瑟连(Caecilian)，迦太基的监督。希瑟连被判有罪，虽然他没有正式的上法庭。因当他发现众监督冤枉了他之后，他就拒绝出席。这案子最后上诉到皇帝康士坦丁那里。既然康士坦丁希望教会能做最后的判决，他就将这案子交给美基德，罗马的监督。但他同时也叫意大利、高卢以及西班牙的其它的监督与他一同做判决。如果教会的案件都是直接向罗马教区上诉，那么为何美基德允许皇帝吩咐其它教区的监督与阿尔勒监督一起合作呢[212]？事实上，他为何听从皇帝的吩咐而不是他自己做主呢？然而之后又发生了什么事呢？到最后希瑟连赢了；多纳徒邪恶的企图不成功；希瑟连上诉；康士坦丁将交给阿尔勒监督，这监督负责决定罗马监督的判断是否正确。那么若罗马教区有毫无上诉的至高的权柄，那么为何美基德监督所给他这样大的羞辱呢？并且当时谁做皇帝呢？是康士坦丁本身。然而天主教徒夸耀这皇帝不但尽自己的力，甚至也几乎挖完他国度一切的财产，为了提高罗马教区的地位。可见当时的罗马监督没有天主教所归给他在众教会之上那至高的权柄，虽然那监督假冒伪善的宣称这权柄是众教会在万代交给他的[213]。

（第五和第六世纪教皇的立场：对罗马和康士坦丁堡的立场互相比较，11-16）

11.伪造和推翻的行为

ᶜ我知道他们有多少信件，多少敕令以及教令，能证明他们的教区拥有这至高的权柄，并且罗马监督极为高傲的宣称之。但就连最不聪明和没有学问的人都知道：这些文件，大部分都肤浅到一看就知道它有怎样的来源。因为有什么理智的人会认为他们最有名的解经，就是格拉提安所录克雷(anacletus)主张的解经，真的是克雷所主张的，即矶法是教会的「头」？为了替罗马教区辩护，今日许多天主教徒滥用许多格拉提安毫无分辩，拼凑起来类似的胡言乱语攻击我们。他们居然在今日的亮光底下仍企图传扬他们在黑暗的时代中所用来欺哄简单之人的谎言[214]。然而我

---

[212] Augustine, *De unico baptismo* xvi. 28 (MPL 43. 610 f.); *Breviculus collationis cum Donatistis* III. xii. 24 (MPL 43. 637); *Letters* xliii. 2, 4; lxxxviii. 3; cv. 2, 8; liii. 2, 5 (MPL 33. 161, 303, 399, 198; tr. FC 12. 184, 186; FC 18. 24, 201 f.; FC 12. 247 ff.). 这个上诉实际上是要给 Arles 会议的，而不是给监督。

[213] 多纳徒派邪恶计划的开端，和阿尔勒会议(314)，见 Burn-Murdoch, *Development of the Papacy,* pp. 194 ff.; Palanque, *et al., The Church in the Christian Roman Empire,* pp. 30-33; W. H. C. Frend, *The Donatist Church,* ch. xi, pp. 141-159. Palanque 称 Arles 会议为「消除教皇的惊人榜样」(p. 30) Melchiades (or Miltiades) 310-314 年间作罗马教皇。

[214] 这些伪造的文件来自于第九世纪 Pseudo-Isidorian 的作品集 (Cf. sec. 9, note 23, above)，而在 Gratian 的 *Decretum* 一书中被当作真的来引用。Anacletus (ca. 79-91), *Epistle* III. 33, 见 *Decretum* I. xxii. 2 (MPL 187. 124; Friedberg I. 74); Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae,* p. 83. 虽然被 Erasmus, George Cassander 和其他学者否认，但是还有 Eck, *De primate Petri contra Ludderum* (1526)及 Jesuit Francisco Torres (1572, against the *Magdeburg Centuries*) 为其支持者。从 Huguenot 学者 D. Blondel (1620) 给 Torres 的一封措辞严正的信，要结束这个争辩，然而 "Febronius" (Nicholas von Hontheim) 在他的 *De statu ecclesiae* (1763) 中认为需要废除一切基于伪造的文件而有的声明。Cf. T. G. Jalland, *The Church and the Papacy,* pp. 376 ff., 469 f.。Plautus 用了一个揶揄嘲讽的字 "*fumos vendere*"「烟贩」来形容，*Mostellaria* IV. ii. 10 (LCL Plautus III. 380 f.). 参 IV. xvi. 11.

不打算费时费力的反驳他们，因为这么荒谬的话是自我反驳的

我承认一些古代教皇的信仍存留到如今，并且这些信以某些威严的称号称赞罗马教区。比如欧 所写的一些信。但那个人对荣耀和权柄的喜爱与他的学问和口才一样与众不同，然而问题是当时的教会是否相信他这样自夸的见证。此外，当时有许多人反对他的野心，并抵挡他对权威的贪心。他曾经选择帖撒罗尼佳监督做他对希腊和其它附近的教区的副主教；他在另一个时候则选择阿尔勒监督做他对高卢的副主教。他也指派塞维尔(Seville)的何弥(Hormisdas)，监督做他在西班牙的代理人：然而他经常强调他所指派的人不许违背当地教区的主权。连利欧自己都宣称教区的特权之一是若有任何的疑问，他们首先要请教当地的主教[215]。因此，这些代理人被指派的一个条件是 他们不可违背当监督的主权，也不可违背主教听上诉的权柄，或违背教区会议对教会的管理。难道这不就是表示他们没当地的主权吗？他们只负责帮助教区即根据教会的法规和行政解决争议。

12.教皇在大贵格利时代的权柄

c然而到了贵格利的时代，那古代的习惯已经大大的受改变了。因为罗马国度受震憾以及被分裂了，高卢以及西班牙不断的遭遇灾难，以利离古被毁坏了，意大利受攻击，以及非洲借着不断的灾难几乎也被毁坏。在这样严重政治的混乱中， 为了保护基督教信仰，或至少拦阻这信仰免得完全受毁灭，到处的监督都与罗马监督建立了更亲密的关系。其结果是不但罗马教区的地位被提高，它的权柄也被提高了。其实，我没有那么在乎这事情发生的理由。显然到了这时代罗马教区的权柄比从前的时代更大。但这权柄与毫无限制独裁的权柄，即一个人能随意吩咐众教会的监督，截然不同。但当时罗马教区被尊敬到它能靠自己的权威征服以及压制其它的监督所无法控制邪恶和顽梗的临督。这样贵格利经常认真的宣告他不但要求其它的监督交给他权柄，他同时也保守他们的权柄。他说，「当一位监督被野心所诱惑时，我也不夺去他所应有的权柄；我反而在万事上想要尊荣我的弟兄。」在他所有的作品中，他以这话最高傲的自夸他教区的首要性：「我不认识任何的监督，若被判有罪，不会愿意服从使徒教区。」但他立刻加上，「若没有罪的问题，众监督，根据谦卑的原则，都是平等的。」他接受处法监督的权柄；却同时宣称若众监督都尽本分，他的地位与他们的同等。他宣称自己拥有这权柄：惬意的监督就将这权柄交给他；不愿意的，则能毫不处罚的抗议，并且多半选择抗议是众所周知的事实。此外，他在这里的话是指拜占庭的大主教，在教区判他有罪之后弃绝了这决定。其它的主教将这事向皇帝报告。然后皇帝吩咐贵格利做法官[216]。可见，贵格利在此没有违背他自己权柄的范围，并且他给人的帮助是在皇帝的吩咐底下给的。

*13.在贵格利时代罗马监督职份的限制**

c由此可见，罗马监督的整个权柄在乎当有需要的时候抵抗顽梗，以及不受限制的监督—并且帮助，而不是拦阻，其它的监督。因此他所接受在其它监督之上的权柄，在其它的时候则交给别的监督，因他承认他愿意受众监督的管

[215] 根据 Leo I 的 *Letters* xiv. 1; x. 9; xv. 17; xiv. 2; xiii. 1 (MPL 54. 668, 636, 692, 672, 664; tr. NPNF 2 ser. XII. i. 16, 12, 25, 17; FC 34. 58 f., 46 f.). FC34 的编者 E. Hunt 认为 no. xv (MPL 54. 692) 是假的。

[216] Gregory I, *Letters* III. 29; II. 52; IX. 27 (MGH *Epistolae* I. 187, 156; II. 60 f.; MPL 77. 627, 588 [II. 47], 996 [IX. 59]; 前二个 tr. in NPNF 2 ser. XII. Ii. 129, 115).

教。他在另一封信中请求阿奎莱亚的监督到罗马来，在他与其它监督教义的争议上替他辩护；然而罗马监督不是根据自己的权柄，而是根据皇帝的吩咐叫他来。他也不打算自己一个人做法官，反而答应举行教会会议为了解决这问题。可见，在这时代罗马教区有他不许越过一定的限制，并且罗马监督与其它的监督在地位上是同等的。

然而，在这样的光景底下贵格利感到非常的不悦。因他再三的埋怨他在监督的职份底下，比做监督以前更需要管理世俗的事。他在别处说，「这些行政上的大重担压迫我，甚至我的心无法思念天上的事。我如波浪被许多大问题的风吹动翻腾；并且在休息一段时间之后，仍被不得平静的生活所搅扰；甚至于我能诚实的说，『海上的暴风雨将我吞吃掉了。[217]』」你可以想象得到，若在今日发生他会有怎样的反应！他即使当时无法担任牧师的职份，但他仍旧拥有这职份！他弃绝了政府上的行政，并承认他如别人在皇帝的权柄底下。除非有急迫的需要，他没有干涉其它教会的事。然而，既然他无法全时间的担任监督的职份，对他自己而言他的生活就如迷宫一般。

14.罗马和康士坦丁堡在地位上的争辩

[c]就如我们上面所说[218]，康士坦丁堡监督与罗马正在争吵哪一个教区是首要教区，因为当宝座被设立在康士坦丁堡之后，那国度的威严似乎要求那教区的尊荣只低于罗马教区。事实上，在刚开始的时候，罗马做国度的首都就是它之后成为首要教区最大的因素。在格拉提安有一条在皇帝卢西乌斯(Lucius) 所颁布的勒令。他在这敕令中宣称，大主教所居住的都市，应当是那教区之前的政俯决定的。另外还有一条教皇革利免所颁布的相似的敕令。革利免在这敕令中陈述古时的族长曾经被设立在拥有大祭司的都市里[219]。虽然这是荒谬的看法，但他仍是真实发生的事。显然，当时为了故意不制造很大的变化，教区的组织与当时的政治有关，并且大主教被指派在最大和最有 尊荣的都市里。因此，杜林(Turin) 的会议决定在政治上最伟大的都市同样也要当做地位最高的教区。这会议同时也决定若统治的权柄从一个都市移转到另一个都市里，大主教的权柄也当移转到那新的都市里[220]。当罗马帝国的首都移转到康士坦丁保之后，罗马监督诺森看到他都市古代的权柄逐渐的越来越削弱；他因此颁布了相反的法规而宣告大主教的权柄无须随从都市权柄的变化。然而教会决 议的权威应当高过任何一个人的看法。所以我们应当不理会诺森的这决定[221]。无论如何，他自己的决定本身表示大主教的权柄是帝国暂时的组织所决定的。

*15.利欧抗议了康士坦丁堡新的地位**

[c]根据这古老的法规，康士坦丁堡的头一会议命定那都市监督的权柄只低于罗马监督，因为康士坦丁堡等于是新的罗马[222]。然而过了许多年之后，当迦克敦会议颁布了相似的命定时，利欧严严抗议。他不但将六百多监督所颁布

---

[217] Gregory I, *Letters* II. 1; I. 16; I. 5; I. 7; I. 25 (MGH *Epistolae* I. 153, 17, 5, 9, 38; MPL 77. 596 [II. 52], 462 f., 448, 453, 479 [I. 36]).

[218] Cf. sec. 4, above.

[219] Gratian, *Decretum* I. lxxx. 1, 2, from Pseudo-Isidore (MPL 187. 383 f.; Friedberg I. 279 f.). 又见 Hinschius, *op. cit.,* pp. 39, 185.

[220] 杜林会议 (Council of Turin, 401) 文献 I (Mansi III. 880; Hefele-Leclercq II. i. 133 f.).

[221] Innocent I, *Letters* xxiv. 1 (MPL 20. 547 f.).

[222] Socrates, *Ecclesiastical History* v. 8, in Cassiodorus, *Tripartite History* IX. 13 (MPL 69. 1129; tr. NPNF 2 ser. II. 121; see note 7); Gratian, *Decretum* I. xxii. 3 (MPL 187. 124 f.; Friedberg I. 75),

的命令视为虚无，但他同时也极为刻薄的指控他们从其它教区的手中夺去他们所交给康士坦丁堡教会的尊荣。这个人以这么次要的事情搅扰整个教会，难道不就是出于他自己的野心吗？他主张尼西亚会议曾经颁布的教令是不改变的，就如若一个教会的地位高于另一个教会的地位，整个教会会因此落在很大的危险中；或就如教区的位子本来不就是为了教会的组织所决定，然而我们都知道教会的组织在不同的时代能接受，甚至要求一些变化。因此，利欧对尼西亚会议所交给亚历山太教区的尊荣，不应当移转到康士坦丁堡教区的立场是站不住脚的[223]。因常识告诉我们这教令在别的时代能根据教会的需要被取消。为何东方监督没有抗议，虽然这是最在乎他们的事？波德列(Proterius)，亚历山太当时的大主教在场，并且另外还有一些监督没有抗议，虽然这命定削弱了他们的尊荣。

应该是他们才愿意抗议的，而不是利欧，因他的地位并没有被削弱。但当他们都一同默然不语的接受这命，并且惟有罗马监督才抗议时，他的动机是显而易见的。他显然预测即将发生的事—罗马古时的光荣之所以越来越减少，康士坦丁堡因不满足于第二个位子，决定与罗马作战谁是首要教区。利欧的抗议最后没有成功，并且会议的命定被批准。他的继承者因此认输了，并且没有再表现这样的顽梗；因这会议也决定交给罗马监督第二个位子。

*16.康士坦丁堡禁食的约翰的傲慢，以及贵格利的谦卑**

[c]然而过没有多久，在贵格利的时代统治康士坦丁堡教会的约翰，突然间宣称他是「普世的主教」。在这时候贵格利，为了忠心的保护他教区公正的地位，严厉的反对他。约翰的骄傲以及疯狂实在是无法容忍的：他企图将罗马帝国的范围当做他自己教区的范围。然而虽然贵格利反对他，但他却没有与他竞争这地位：他反而说这是邪恶、亵渎，以及可憎恶的称号，不管这称号属于谁。贵格利在另一个时候也生欧乐，亚历山太监督的气，因这监督也给了他类似的称号。他说，「你看，在你所写给我的这封信中，我虽然禁止你，但你仍旧给我这令人高傲的称号，即『普世的教皇』，我请您之后不要在这么做，因当我们超过理智的称赞他人，我 们就在夺去自己所应得的，我并不将看到我弟兄的尊荣被剥夺视为自己的尊荣。因为我的尊荣是普世教会的尊荣，并且我弟兄的生命和力量也是我自己的尊荣。然而您若称我为『普世的教皇』，这是从你自己的手中夺去你所归给我却自己所应得的地位。」[224]

贵格利这样做是公正、可尊荣的行为；然而约翰居然受到皇帝莫里斯(Maurice)的支持，而到最后仍然是不可挽回的。并且约翰的继承者，西里雅库斯(Cyriacus)，有同样的立场，而且拒绝被说服这就是错误的。

君士坦丁堡会议文献(Council of Constantinople, 381, canon iii)(Mansi III. 559; tr. NPNF 2 ser. XIV. 178). 参 H. Schroeder, *Disciplinary Canons,* pp. 65 ff.

[223] Cf. IV. vi. 13, note 24. Leo 反对迦克敦会议文献(451)xxviii，见他的 *Letters* civ. 2-4; cv. 4 (MPL 54. 993, 995, 1000; tr. FC 34. 179 ff.; NPNF 2 ser. XII. i. 287-290, notes and "Excursus on the History"); Cf. Schroeder, *op. cit.,* pp. 126 f.

[224] 当康士坦丁堡的一个德高望重的人 John the Faster 自称为「教会中最高的主教」时，Gregory I 曾不留情攻击他。其实这个称号更早之前就出现在皇族的文献里。见 Gregory 的 *Letters* V. 37, 39, 41, 44, 45, cited sec. 4, note 11, above, and VIII. Xxix, to Eulogius of Alexandria (MGH *Epistolae* II. 31; MPL [VIII. 30] 77. 933). 关于整个辩论，见 F. H. Dudden, *Gregory the Great: His Place in History and Thought* II. 201-237; E. Caspar, *Geschichte des Papsttums* II. 452-456.

（借着掠夺者福卡斯(Phocas)以及丕平(Pepin)，罗马的范围更加倍的扩大，而且之后这范围被确认，虽然这对教会极为有害，17-18）

17.教皇的至上权最后得以设立

[c]到最后福卡斯，在莫里斯被刺杀之后接续他做监督（我不知道他为何对罗马人更友善—[e]大概是因他自己在罗马毫无争议的被加冕的关系）—[c]交给波尼法三世贵格利从来不争取的地位，即在众教会之上的权柄。这就结束了罗马和康士坦丁堡彼此的争议。

然而皇帝给罗马的这福分，若之后的事情没有发生，对罗马教区毫无益处。以后希腊和全亚洲与罗马的交通断绝了。而且高卢对罗马监督的尊敬局限于照自己的方便顺服它。然而自从丕平开始做皇帝以来，高卢在那时开始顺服罗马监督。因在撒迦利亚(Zacharias)当时的罗马监督，在他的背信和抢夺上帮助他推翻当时的皇帝，为了抢皇位，皇帝将高卢的众教会摆在罗马监督的权柄底下做奖赏。就如强盗习惯于分赃，照样这些善良的人在君王被推翻之后，企图---统治罗马帝国而撒迦利亚在统治众教会的监督而占有属灵的权柄。

虽然教皇的权柄在才刚开始的时候并不大（因这是完全新的现象），之后借着查理曼的权威，他因同样的缘故加倍的增加查：理曼同样也靠教皇的帮助获得王位，所以他照样也欠教皇人情。

虽然最大的可能是所有的教会都已经开始堕落了，但在这时候我们确定，在高卢和德国古时教会的行政已经毁坏了。巴黎宫庭里的档案保管处记录丕平和查理曼与罗马教皇的这些安排[225]。我们从此能推论教会的行政在那时候变质了。

18.教会继续堕落一直到克莱尔沃的伯纳德 (Bernard of Clairvaux)的时代

[c]从那个时候开始，既然教会的情形变得越来越糟，罗马教区的专制越来越根深蒂固。一方面是因众监督的无知，一方面则是因他们的懒惰。一个监督越来越违法的增加自己的权柄，然而其它的监督没有不顾一切的限制他，虽然他们应该这样做。这些监督虽然没有缺乏勇气，却没有他们所应有的学问和知识，所以他们在教皇面前完全无能为力。到了伯纳德的时代，罗马已经亵渎了神所分别为圣的一切。伯纳德埋怨全世界上最野心、贪心、神职买卖、亵

---

[225] Calvin 在这一节中，评论了二个世纪的教会历史。明显地，他视 Pepin the Short 和教皇 Zachary (751) 之间的协议（参 O. J. Thatcher and E. McNeal, *Source Book for Medieval History,* pp. 102 ff.）为教皇暂时权利世代的开始。参 G. Krüger, *Das Papsttum: Seine Idee und ihre Träger,* 2d edition, ch. 4 “Der Pakt mit den Franken,” esp. pp. 35 ff. (这本书从第一版翻译过来的 *The Papacy: The Idea and Its Exponents*). Calvin 所参考的巴黎文献可以 John Sleidan 所提供给他的为代表。Sleidan 是 Calvin 的好朋友，也是历史学家 (1506-1556)，他在巴黎待了许多年的时间，他的作品 *De quatuor summis imperiis* 直到 1559 年才出版。Calvin 广泛阅读和引用的教皇历史方面的书，是 Bartholomew Playna (Platina)的 *De vita Christi et omnium pontificum* (1479)，这本书与其说可信不如说好读，内容有关于教皇的好的一面，而没有影射任何教皇的滥权(tr. *Lives of the Popes,* London, 1605). Platyna 相当推崇 Pope Zachary 并赞扬 Gregory VII 为「上帝所爱的人，谨慎、正直又怜悯」，但是对 Paul II (d. 1471)只有漫骂。Barth 和 Niesel 认为 (OS V. 120) Calvin 参考 Robert Barnes 的 *Vitae Romanorum pontificum* 参 IV. xi. 13, note 23.

渎、淫乱、乱伦，以及其它类似的妖怪，都到罗马来为了获得或保留出于使徒权柄教会的尊荣；他同样也埋怨教会充满欺哄、诡诈、以及暴力。他也宜那时代惩诫的方式不管是教会的行政或帝国的法律，是可憎恶和极不妥当的。他宣告教会充满有野心的人，并且他们在抢钱之后就如在山洞里分赃的贼一样快乐。他说，「几乎没有人留意法官的话，他们反而留意他的手。而且他们有极好的理由这样做！因他的手忙着教皇的事。判人无罪的法官都是教会所贪污的钱所买通的。穷人被践踏在有钱人的脚底下；因此在泥巴里发亮，并且人从各处来在里面打滚好把他它抢走；不是穷人而是强人成功，或也许是跑得最快的人。这习惯，或这治死人的行为，不是你们开始的，然而但愿你们能完成分功。在这一切的邪恶正在进行时，你这牧师上来穿着高贵的衣裳。我敢说这不是羊的牧场，而是邪灵的牧场。难道这是效法彼得和保罗的榜样吗？你们习惯接受最好的物质而不是产生好人。恶人在你们那里不成功；善良的人反而失败。」没有任何敬虔的人能听到他在此所指的上诉的大罪而不感到惊讶。最后，他也讨论到罗马教区自己的范围的贪心。他的结论是：「我在此所说的是众教会一般的报怨。他们呼叫说自己就如残缺的身体那样，几乎没有任何教会对罗马教区所给他们的打击不感到遗憾或害怕。」也许你会说：「什么打击？修道院院长与监督被分开了，监督与大主教也被分开了，等等，难道你们为这样的罪能找借口吗？你的这行为证明你有丰盛的权柄，却没有丰盛的义行，你这样行因为你有权柄这样行，然而问题是你是否应当这样行。你被指派为了彼此的保守对方的尊荣和地位，并不是为了贪恋别人的地位。」[226]虽然有众多类似的例子，然而我指出这些目的一方面是要告诉读者们到了这个时代，教会已经堕落到这悲惨的地步，一方面是要他们明白敬虔的人对这大灾难感到非常的伤心和痛苦。

（之后教皇的宣称与贵格利第一以及伯纳德的原则相违背，19-22）

19.现代天主教对权威的宣称

[c]我们虽然今日承认罗马教皇拥有利欧和贵格利时代的教皇所拥有的地位和权柄，然而教皇本身如何看待这权柄呢？我现在所说的不是地上或政治上的权柄。我们在恰当的时候将讨论这事[227]。我说的反而是他们所夸耀的属灵的管理，以及当时的情形彼此的关系如何。他们对教皇惟一的定义是，他是地上教会的惟一的元首，也是普世的监督[228]。然而当教皇本身谈到自己的权柄时，他们自夸的宣告 吩咐人的权柄在自己的手中，然而其它的人有顺服他们的必要性；他们甚至说众百姓应当接受他们的命定就如接受彼得亲口说的话一般；他们也说教区的会议没有权威，因为他们没有教皇做主；罗马教区说他们能按礼监督并指派他到世上任何的教区；他们也能将那些在其它教区被按礼的监督派到自己的教区来。有几乎无数类似的话在格拉提安混乱的法规里，然而我在此告一个段落；免得我的读者们感到太无聊。总而言之他的意思是：罗马教皇的权柄延伸到教会一切事上，不管是决定和解释教义，颁布法规，管理教会，或施行惩诫。而且我也不打算费时费力的指出他们宣称自己的「圣职任命权」所给他们一切的特权。然而最不能接受的是他们若滥用这无限的权柄，没有在他们之上的人能管他们或勒住他们的私欲。他们说罗马之所以是首要教区，那么无人能监督他们。不管是皇帝、君王、众监督、或众百姓无人能监督他们。一个人若在万人之上

---

[226] Bernard, *De consideratione* I. iv. 5; x. 13; IV. ii. 4, 5; IV. iv. 77; III. ii. 6-12; III. iv. 14 (MPL 182. 732,740 f., 774 f., 780, 761-764, 766; tr. G. Lewis, *Bernard on Consideration*, pp. 20, 32, 84, 109, 101 f., 75-82, 85).

[227] IV. xi. 8-14.

[228]Gratian, *Decretum* I. xii. 2; xxii. 2; II. xxiv. 1. 15 (MPL 187. 62, 118 f., 1270; Friedberg I. 27, 73, 970).

而没有在一人之下，没有比这更可怕的专制。然而假设他完全照自己的意思统治神的百姓，分散神的选民以及毁坏基督的国度，叫整个教会落在迷惑中叫牧师的职份成为贼窝，那怎么办呢？即使他坏到极处，教皇仍然否认他对任何人负责任， 这是他亲口所说的话：「除了教皇之外，神喜悦各人的档案是由别人做判决，然而就罗马教区的监督而论他自己当主。」以及：「手下的行为由我们自己做判决，然而惟有神自己才能审判我们。」[229]

*20.新的伪造支持他们不合理的宣称**

[c]为了好让这样的法规更被人接受,他们以古代监督的名伪造文件,好欺哄人认为教会从一开始就有这样的法规;然而我们之所以在上面已详细的指出古代教会会议给监督多大的权威。除此之外，一切都是新的捏造。他们甚至悖逆到假装亚那他修，康士坦丁堡监督颁布了一条敕令，并且在这敕令中宣告，根据古代的法规，就连离罗马最遥远的教区所做的一切都必须得到罗马教区的许可[230]。但这敕令不但毫无根据，谁会相信正在与罗马监督在尊荣和地位上竞争的人会突然决定要将这样大的权柄交给他？然而主喜悦这些敌基督的人作恶到疯狂和心盲的地步，好让一切有理智的人，只要睁开眼睛就能辩别出这些人的邪恶。然而贵格利九世所找出来的文件，以及革利免文献和《马丁的教令集》(The Exgravagantes of Martin) 记录了当时的教皇的非常暴力，并且有毫无限量的专制，如野蛮的君王一般。但天主教徒居然希望人因这样的文件接受教皇的权威！今日所被看做圣言的话来自这些文件：即教皇的无谬，教皇在众教会会议之上，教皇是众教会的普世监督也是地上教会至高的元首[231]。我略而不谈他们更为荒谬的话，这是他们的学校愚昧的法规专家的胡说，并且天主教的神学家们为了奉承他们的偶像，不但接受，甚至说称赞的话。

*21.贵格利斥责了现代的教皇所认定的法规**

[c]我不会竭尽己力严厉地攻击他们。为了反驳这不可思议悖逆的行为，也许别人会引用居普良主席会议时在众监督们所说的这话：「我们都不敢说自己是万监督之监督，或以专制的谬论迫使他其它的同工跟随他。」或也许别人

---

[229] Calvin 从 Gratian 的 *Decretum* 一书中使用这些典型的句子来描述教皇的权柄。许多的参考数据记载在 OS V. 122 f. 然而 Gratian 最后一句话的数据源是 Forged Decretals。从 Gregory VII 及一些十九世纪的教皇的口中发出无数这类的言词。参 Mirbt, *Quellen zur geschichte des Papsttums,* nos. 250, 255, 271 f., 299 f., 309; Thatcher and McNeal, *Source Book,* pp. 142, 144, 156, 208, 214, 219 ff., 311-357; E. Emerton, *The Correspondence of Gregory* VII, pp. 124, 126, 151 f., 163, 166-175。Gregory VII 的一段话(交给彼得然后传给教皇) 「你在地上也有权柄给予和收回…帝国，王国，侯国，爵位…以及所有人的产业」(Emerton, p. 52), 被 Platyna 合法地引用(English edition, p. 214).

[230] 伪造的文件要归咎于 Athanasius: “Anastasius” 是 Gratian 的笔误，后被 Calvin 引用了：Gratian, *Decretum* II. ix. 3, 12, from Pseudo-Isidore, *Epistola Athanasii,* ch. 4 (MPL 187. 798; Friedberg I. 610; Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae* p. 480).

[231] 在 *Dictatus Papae* 一书中载有教皇自称无误的说法，这本论述教皇的书被为是 Hildebrand 所作，但是在他死后数年才完成(1085)。它其中一个主题是：「罗马教会从未犯过错，而且依照圣经的见证［路 22:31 f.］永远也不会犯任何错误」 (from Gregory VII, *Registrum* II. 55a, no. 22; MGH *Epistolae selectae,* ed. E. Caspar (1923), II. 207; tr. O. J. Thatcher and E. McNeal, *Source Book for Medieval History,* p. 138). 这一节和下一节的参资料被 OS V. 124 f. 详细引述。关于教皇的权柄，Cf. LCC XIV. 28, 115-126. Cf. IV. xi. 13.

会引用迦太基会议之后所颁布的法规反驳他们：「我们不允许任何人被称为众监督的元首。」[232]也许别人会找出来教会会议的见证，许多会议的教令，许多古时神学家们的话，好完全揭发罗马教皇的谬论！

然而这一切我略而不谈，免得我被视为对他们过于吹毛求疵。但我仍然请这些对罗马教区伟大的支持者回答我，他们凭什么这样无耻的支持「普世监督」这称号，因为贵格利显然经常斥责这称号。我们若相信贵格利的见证，就必须提醒他们当他们称教皇为普世监督时，他们就在证明他是敌基督，

而且贵格利也弃绝用「元首」这一词。贵格利在别处说：「彼得是主要的使徒；约翰、安得烈，以及雅各是当时不同团体的主席，然而全教会的会友都在一位元首之下。事实上在律法之前的圣徒，在律法之下的圣徒，以及在恩典之下的圣徒都组成主的身体，并因此被称为这身体的肢体。而且从来没有人希望被称为『普世监督』。」

教皇自称为命令众教会的权柄与贵格利在别处所说的话完全不一致。因为当欧乐，亚历山太监督说贵格利曾经「吩咐」他，贵格利的答复是：你不要在我面前用「吩咐」这一词；因我知道我是谁，也知道你是谁：在地位上你们是我的弟兄；在道德上你们反而是我的父亲。因此，我并没有吩咐你们，乃是指出了一些或许对教会有益处的事。」[233]

罗马监督之所以自称为有无限量的范围，他不但因此大大的伤害其它的监督，甚至也伤害众教。他这样破坏他们，是要在他们的碎片上建造自己的房屋。他将自己摆在众教令之外，并且生盼能给独裁的方式统治，甚至将自己的喜好视为教会的法规—这样的行为完全不妥当，并且与监督的职份极为不相称， 甚至是众教会无法接受的行为。这样的行为不但完全不敬虔，也是极为不人道。

22.现代天主教的腐败

[c]为了避免反驳他们的每一个谬论，我再次的请求那些自称为罗马教区最忠心的支持者回答我，他们是否对为现代的天主教辩护感到羞耻。因为现代的天主教比贵格利和伯纳德时代的天主教百倍的腐败，虽然他们对当时的教会极为不悦。贵格利再三的埋怨他过于恰当的对与教会没有直接关连的事有所干扰，他感觉到自己在监督职份的伪装底下被诱惑再次的归向世界，并且他做监督时所必须管的世上的肆律比他做平信徒时还要再多，世俗的事搅扰他到他几乎无法思念天上的事；他如波浪被许多大问题的风被吹动翻腾，也被今生如暴风般的患难所搅扰，甚至他能诚实的说：「我掉入深海里面去。」[234]他承认虽然他必须管理这样多世俗的事，他仍然有机会正道，私下的劝勉和管

[232] *Sententiae episcoporum de haereticis baptzandis*, 居普良作主席的迦太基会议文献（Council of Carthage under Cyprian, 256): CSEL 3. i. 436; 迦太基会议(Council of Carthage, 397) canon xxvi (Mansi III. 884); Augustine, *On Baptism* III. iii. 5 (MPL 43. 141 f.; tr. NPNF IV. 437). 我们从这节的首句可以看出 Calvin 刻意避谈此一问题，对于他不多加评论的事，他只有简短的暗示。

[233] Gregory I, *Letters* V. 54 (MGH *Epistolae* I. 340; MPL [V. 18] 77. 739; tr. NPNF 2 ser. XII. Ii. 16 ff.); *Letters* VIII. 29 (MGH *Epistolae* II. 31; MPL [VIII. 30] 77. 933; tr. NPNF 2 ser. XII. ii. 241).

[234] Gregory I, *Letters* I. 5, 7, 25, 24 (MGH *Epistolae* I. 5 f., 9, 38, 35; MPL [nos. of last two, I.

教会友，统治教会，辅导自己的同工，并劝他们更认真的担任自己的职份。除此之外他另外还有写书的时间，但他仍将他的光景当做灾难，即在大海中即将淹没的光景。若当时的行政能与在大海中淹没相比，何况现今天主教的行政呢？那时候跟这时候难道有任何相似的地方吗？现在没有正道，没有人施行惩诫，没有人在认真的帮助其它的教会，没有属灵的生活—简言之，只有世界。但他们却称赞这迷宫[235]，就如以前没有比现在更好的光景。

伯纳德，当他想到那时代教会里的恶行时，他有众多的埋怨，也经常为此光景叹息？他若能看到我们钢铁般刚硬—或如果可能，比钢铁更刚硬的时代，他将会如何呢[236]？我们不但将众圣徒曾经所斥责的事视为圣洁和属神的事，甚至不诚实的利用他们的见证为教皇的制度辩护（虽然他们对这制度完全陌生），难道不是很可怕的败坏吗？然而我承认在伯纳德的时代一切的事物都败坏到与我 们这时代差不了多少。然而那些企图利用利欧和贵格利那时代的见证支持现代的败坏的人是完全无耻的。这样做就如罗马人为了设立西泽的君主政治称赞罗马古时候的共和国；换句话说他们藉用对自由的称赞好装饰自己的专制[237]。

（对这时代天主教的审问，23-30）

23.罗马有没有教会或监督的职份？

[c]最后，即使我们承认他们所说的这一切，当我们说罗马教会的监督若有怎样的利益，那么甚至说在这样的教导底下罗马教会没有监督时，我们立刻与他们就有新的争吵。假设这一切都是真的（虽然我们在上面已经证明是假的）：基督亲口指派了彼得做整个教会的元首；基督也将他所赐给彼得的这尊荣专门摆在罗马教区里；这制度受古代教会的认可并且这制度维持很长久的时间也证明他的正统性；众基督徒们从一开始都毫不例外的将这至高的权柄教给罗马教皇；他是众案件和众人的审判官；并且他不受任何人的监督。假设他们能宣称比这更多的特权。我只用一句话回答，除非罗马有教会和监督，这一切都毫无价值。他们必须向我承认这一点：这制度若不是教会，它就不可能是众教会之母；一个人若不是监督，他就不可能是众监督的元首。他们愿意宣称罗马是使徒教区吗？那么他们就当向我证明这是真实、合乎圣经的使徒教区。他们愿意宣称自己有至高的监督吗？ 那么他们只要证明他们拥有监督。那么，他们如何证明自己的教会有真教会丝毫的样式呢？他们的确称之为教会并一直称赞他。显然教会是以真教会的特征所认得；并且「监督的职份」是某种特殊的职份。我在此所说的不是人而是行政本身，因为众教会必须有这正统的行政。他们的教会哪里有基督的教导所要求的行政呢？我们当记得上面所说的关于长老和监督职份的话[238]。我们若考察他们的主教，他们必须起码有监督的资格。我也想知道教皇本身有什么众监督当有的资格。监督职份的第一个责任是用神的道教导百姓。他的第二个责任是施行圣礼。第三个责任则是劝勉和鼓励，斥责犯罪的人，以及执行惩诫。教皇在担任这三本分吗？事实上，他有假装接受这三种本分吗？那么我想知道他凭什么要求人将他视为监督，因他一点都不管监督所担任的职份。

27; I. 25, respectively] 77. 448, 455, 480, 476; tr. NPNF 2 ser. XII. ii. 75, 77, 85).

[235] “*Labyrinthus.*” Cf. I. v. 12, note 36.

[236] Cf. sec. 18, note 39, above.

[237] 这个生动的比较意含了 Calvin 的政治理念；参 IV. xi. 5; IV. xx. 8.

[238] IV.iii. 6-8.

*24.背道**

[c]监督与君王截然不同。因为君王，即使他没有尽王所当尽的本分，他仍有君王的尊荣和称号。然而在考察监督时，我们必须留意基督的吩咐，因这是众教会一直当听从的吩咐，那么请天主教徒把我解决这难题。我否认他们的教皇是众监督的元首，因为他根本不是监督。他们必须证明他是监督，他才有被称为众监督的元首的可能性。他不但没有监督的任何资格，反而在各方面与这资格相违背。然而我不晓得该怎样先证明他在教义还是在道德上的不够资格。我该说什么？该省略什么？我该在哪里结束，我至少可以说：既然这世代的世界充满众多邪恶、不敬虔的教义，充满各种不同的迷信，被众多的谬论所弄瞎心眼，沉醉于极为可怕的偶象崇拜—没有任何的这些大罪恶不是罗马教区也正在犯，或至少受罗马教区的支持。这就是为何罗马教皇这样暴力的攻击正负心人福音的教义，并且尽自己的力抵挡福音；他们为何引诱众君王逼迫传福音的人—即他们知道基督的福音一旦得胜，他们的整个国度将立刻击垮。利欧是残忍的；革利免是流人血的；保罗是野蛮的[239]。但这些被驱使攻击真理，并不是因他们与生具来的个性，而是因这是惟一保护自己之权柄的方式。直到他们把基督赶走为止，否则他们无法得安全，所以他们在这世上厉害的奋斗，就如为自己的信仰、自己的家庭、甚至自己的性命作战那样。那么在这样可怕背道的光景中，难道还有使徒教区吗？难道厉害的逼迫传福音的人公开的证明自己就是敌基督的，这人能被称为基督的代理人吗？难道那以火和刀剑企图毁坏彼得所建立一切的人，能说是彼得的继承者吗？难道那位将教会与基督，教会真正的头的联合断绝，并使基督的身体变为残缺的人，自己是教会的元首吗？罗马在古时候的确是众教会之母，然而当她变成敌基督的教区之后，就完全变质了。

*25.敌基督的国度**

[c]有人认为我们既然称罗马教皇为「敌基督的」[240]，这就证明我们是毁谤和咒骂人的人。然而这样认为的人并不晓得他们在指控保罗采用毫不节制的言语，因这就是效法他的榜样说的。并且免得有人指控我们邪恶的强解保罗所指别人说的话，并恶烈的运用它们在教皇身上，我将简洁的证明保罗的这话所指的就是基督教的教皇。保罗说敌基督的人将坐在神的圣殿里（帖后二4）。圣灵在另一处经文中，在安提欧古身上向我们[e]描述敌基督的样式。他说敌基督做王时将说许多自夸的话，以及亵渎神（但七25；启三10；十三5）。我们以此推见这是在人的灵魂上而不是在人身体上的专制，因这[c]权势抵挡基督属灵的。其次，保罗告诉我们这专制将不会除掉基督或教会的名义，而是将伪装基督的样式并隐藏在教会的名义底下，就如在面具之下从新约教会的一开始到如今一切的异端和旁门都属于敌基督的国度。然而当保罗用这话预言将来的背道时（帖后二3），他的意思是当教会发生普世性的背道时，这可憎恶的国度同时将得以建立，虽然许多被分散的信徒将在真道的合一之下坚韧到底。保罗接着说在他自己的时代敌基督的与那不法的隐意开始实行牠的事工（帖后二7），并且牠之后将公开的完成这工；他的这话告诉我们这灾难不是一个人开始的，将来也不会只是一个人完成这工。他这样描述敌基督的人，即他将夺去神的尊荣，为了自己抢夺这尊荣（帖后二4），因此当我们寻找敌基督的人时，这必须是我们最主要的考虑，特别是因这骄傲分散主的教会。既然罗马教皇无耻的将惟独属神和基督的权柄当做属于自己是显而易见的事，那么我们就应当毫不怀疑的相信他就是那可憎恶的统治者。

---

[239] 所指的是 Leo X (1513-1521), Clement VII (1523-1534), 和 Paul III (1534-1549)。Calvin 写于 1543 年。

[240] Cf. IV. ii. 12, note 16.

*26.罗马天主教与合乎圣经的行政截然不同**

c我现在向罗马天主教徒挑战，让他们利用古时候的教会抵挡我们。就如在这么大的一团糟中，他们企图保存一个根本不存在的教区！优西比乌说神，为了施行自己的伸冤，将耶路撒冷的教会移转到培拉(Pella)[241]。若这事曾经发生过一次，他就能再一次的发生。因此，将罗马视为首要教区，好将基督最可恶的仇敌、福音最大的敌人、最厉害毁坏和分裂教会的人、最为残暴谋杀圣徒的人，居然当做基督的代理人，彼得的继承者，教会至高的监督，并且这一切都是因为他占有最古老的教区一这的确是完全荒谬和愚昧的事。我略而不谈教皇的行政与那合乎圣经行政的距离有多大。但这一件事情能夺去一切对这问题的疑惑。因为没有任何理智的人会将监督的职份局限于在敕令之下一更何况在一切诡诈和欺哄人之事的总部里[242]—并且他们将这些行为视为这是合乎圣经行政的证据！有人恰当的陈述过人所夸耀的罗马教会早就变成宫庭，并且古时罗马教会现在所剩下的不过是这宫庭。我在此并不在责备各人的恶行，而是在证明罗马天主教本身与合乎圣经的行政相违背。

27.教皇的恶行和异端与他们的宣称有强烈的对比

c我们若谈到教皇本身，这些人是怎样基督的代理人是众所周知的事：犹利、利欧、革利免，以及保罗都必定被视为基督徒信仰的柱石和基督教最伟大的发言人，虽然他们对基督一切的认识不过是在路西安(Lucian)的学校里学来的[243]。然而我为何只例举三或四个教皇的名字呢？就如我们对教皇以及众大主教从古时候到如今所相信的信仰有任何的疑问！他们众人毫无分辨所相信隐秘的神学的第一个教条是，第一：没有神。第二：圣经一切对基督的教导是谎言和欺哄人的事[244]。第三是：来生和最后复活的教义简直是神话。我承认这并不是他们每一个人的信仰。但这从很久以前就是一般的教皇所相信的信仰，虽然这对一切认识罗马天主教的人是众所周知的事，然而天主教的神学家们仍夸耀这句话证明教皇无谬误的教义是基督亲自给教皇的特权。就是基督对彼得所说，「我已经为你祈求，叫你不至于失了信心」（路二二32）。他们在这极为可笑和无耻的事上能获得什么益处呢？他们只能在全世人的面前证明他们已经坏到极处，以至于不惧怕神，又不尊重世人。

*28.教皇若望二十二世的背道**

c然而假设我所指出的教皇的罪恶向人是隐藏的，因为他们没有在证道上或在他们的作品中将自己的罪报告出来，反而只在聚餐，在自己的房间里，或在他们宫庭的范围之内揭露自己的罪。然而他们若希望人继续相信他们无谬误性的这特权，他们至少必须在他们众教皇的名单上划掉教皇若望二十二世的名，因为他公开的教导人的灵魂是

---

[241] Eusebius, *Ecclesiastical History* III. v. 3 (GCS 9. i. 196; MPG 20. 223; tr. NPNF 2 ser. I. 138).

[242] *"In illo…magisterio."* VG 有不同版本： *"en cette boutique,"* 「站」或「交易所。」

[243] Julius II (1503-1513). Cf. sec. 23, note 51, above.

[244] 在 1537 年，Erasmus 写信给 Augustinus Steuchus Eugubinus of Bologna，他是 *On Behalf of the Christian Religion Against the Lutherans* (1530)的作者。他说：「或许在德国有人不断地亵渎上帝；他们将会受到严厉的惩罚。然而在罗马我知道有人放肆地亵渎基督和他的门徒，就在我和其他许多人的面前受到惩罚。」(H. M. Allen and H. W. Garrod, *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami* IX, p. 218.) Cf. Beveridge, *Institutes* II. 385, note 1. Steuchus 之后(1547)曾试图为 Valla 所提出来的康士坦丁御赐教产谕(Donation of Constantine)作答辩。

必死的，并且与他的身体一同死亡直到复活之日。而且，显然当时罗马教区的众主教都完全堕落了，因为没有任何的主教反对这极其愚昧的话。是巴黎大学迫使法国的君王强迫他取消自己的主张。法国君王禁止他的国民与教皇约翰有任何的来往，除非他立刻悔改，他也公开的宣告这法律。热尔松(Jean Gerson)当时的一个人物，见证在这命令之下弃绝了自己的谬论[245]。我举这一个例子就无须与我的死党继续争辩他们的宣称，即罗马教区以及他所有的教皇在信仰上是无谬误的，根据基督对彼得所说的这话：「我已经为你祈求叫你不至于失了信心」（路二二32）。的确教皇若望二二世在这么大的罪上从正统的信仰上背道而去。这也毫无反驳的证明在监督的职份上接继彼得的人不都是神所认可的彼得。然而这宣称是幼稚到我们无须给他们答复。因他们若想要将基督一切所对彼得说的话都运用在彼得众继承者身上，这就证明他们也都是撒旦，因主也曾对彼得说过：「撒旦，退我后边去吧！」（太十六23）。我们将这话运用在他们身上与他们将前者运用在自己身上是一样合理的事。

*29.教皇在道德上的堕落**

[c]我并不想与他们竞争做傻子。因此，我重新开始讨论我前面的话题。我们若将基督、圣灵、以及教会局限于一在个地方，以至于不管是谁在那里统治，即使他是魔鬼，他还是值得被称为基督的代理人以及教会的元首，都是因为这教区曾经是彼得自己的教区—但这不但亵渎神和污辱基督，但它同时也是荒谬以及违背一般的常识！要不是罗马教皇在很长一段时间里对基督教信仰完全陌生，要不然就是基督教最大的仇敌。所以他们做罗马教区的坚督根本不证明自己是基督的代理人，就如被摆在神圣殿的偶象成为神一样（帖后二4）。那么，我们若鉴察教皇的道德，我请众教皇自己回答而告诉我们他们拥有基督所要求监督有的哪一个资格呢？首先，罗马教区监督的生活方式，人的生活方式不但受教皇的接受，教皇反而已安静的点头居然赞同这放荡的行为—这与监督的职份极为不相称。因他们若负责以严厉的惩诫勒住百姓的恶行。我同时不想对他们严厉到将别人的罪归在他们身上。但既因他们自己，以及自己的家庭，和几乎所有的主教，且众牧师，都出卖自己去从一切的邪恶、污秽不洁，以及各种各样的罪孽恶行，以至于他们像妖怪，不像人—这就彻底的证明他们根本不是监督！然而他们不用惧怕我进一步的揭露他们的众恶行[246]。因为行走在这样污秽的泥巴里是极为不妥当，也是违背纯洁的人。因我深信我已经充份的证明我的重点：即使罗马曾经是众教会的头，但它如今远不配坐在教会的脚上哪怕只座最小的脚趾头。

30. 枢机主教

[c]至于他们所说的枢机主教，我并不晓得他们如何突然间变成这么高贵的大人物。在贵格利的时代这称呼惟独属于监督。因当贵格利提到大主教时，他指的不只是罗马教区的监督，也是众教会的监督。因此，简言之，大主教不过是监督[247]。古代教会的神学家们都没有提到这称号。我反而发现他们之前的地位不如监督，却如今远超过监督的

---

[245] John Gerson, *Sermon on the Feast of Easter* (*Opera Gersoni*, ed. L. E. Du Pin, III. 1205). Cf. Calvin *Psychopannychia,* Preface (CR V. 171; tr. Calvin, *Tracts* I. 415); *Brieve instruction contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes* (CR VII. 127).

[246] Calvin 非常讽刺地描述着，但值得注意的是，对于教皇的堕落他并未着墨太多，并且省略了一些最糟的细节：Alexander VI 的名字并没有被提到。

[247] Gregory I, *Letters* I. 15, 77, 79; II. 12, 37; III. 13, 14 (MGH *Epistolae* I. 16, 97 ff., 110, 133, 172 f.; MPL 77. 461, note e; 531; 533, note h; 575; 614 f.; tr. (23, 4th and 5th only) NPNF 2 ser. XII.

地位。奥古斯丁的这话是众所周知的：「虽然根据教会里面的职份，监督的职份比长老的职份高，但在许多的事上奥古斯丁远不如耶柔米」[248]。这的确没有证明罗马教会的长老出人头地，反而证明众长老都在监督的地位之下。这秩序普遍到迦太基会议时，虽然罗马教区有两个代表，一位监督以及一位长老（后者的地位被视为较低）最后，贵格利在罗马主持的另一个会议，当时长老坐在最后面签名[249]；执事则没有签名的特权。事实上，他们当时惟一的责任是要出席并帮助监督在教导和实行圣礼的事上。但他们现在的地位改变到他们居然变成君王和皇帝的表弟。并且他们无疑的与自己的头一起成长到他们已经到达了这尊荣的顶点。

那么，我也决定要稍微讨论这一点，好让我的读者们更能明白现代的罗马教区与古代的罗马教区截然不同，虽然他利用这教区古老的名誉为自己辩护。然而不管他们从前如何，既然他们如今在主的教会中没有任何真实和公正的职份，他们只不过是这职份有名无实的壳而已。事实上，既然他们现今的光景与圣经所教导的刚好相反，那么贵格利所经常描述的光景已经发生在他们身上。他说，「我在结论中说，在叹息中陈述：既然祭司的职份从里面堕落了，他无法受外面之人的认可多久了。」[250]反而先知玛拉基所说的关于旧约祭司的话必定发生在他们身上：「你们却偏离正道，使许多人在律法上跌倒。你们废弃我与利未所立的约。这是万军之耶和华说的。所以我使你们被众人藐视」（玛二8-9）。我现在劝众圣徒思考罗马阶级制度在神面前有多崇高。因为天主教徒以自己邪恶无耻的心擅敢坚持神的真道屈服他们，虽然这真道应当受天上地上，人和天使无限量的尊敬。

[e]第八章

教会的权威关于真道的信条；会借着天主教放荡的行为，是如何败坏神纯洁的教义的

（教会的权威受神真道的限制，1-9）

1.教会权威的用处以及限制

[c]我们现在要讨论第三个部份，即教会的权威。这权威一方面在乎各监督，一方面在乎教会会议，不管是普世的或各教区的会议。我说的是教会所当有的属灵的权威。这权威在乎教义，统治的权柄[251]或在颁布法规上[252]。教义方

---

ii. 99 f., 103, 111).

[248] Augustine, *Letters* lxxxii. 4. 33 (MPL 33. 290; CSEL 34. ii. 385; tr. FC 12. 418).

[249] Council of Carthage (418) (Mansi III. 699); cf. sec. 9, note 22, above.

[250] Gregory, *Letters* V. 57a, 58, 62, 63; VI. 7 (MGH *Epistolae* I. 365, 369, 377, 379, 386; MPL 77. 790, 793, 799; tr. NPNF 2 ser. XII. ii [3d and last citations only]. 187, 191).

[251] 在 IV. xi. 1, 统治的权柄被称为教会权柄的第三部份。

[252] 在 IV. x, 立法的权威是教会的第二种权威。改革宗对于教会权威的看法，可参照十九世纪 Scottish Free-Church Presyterianism 的观点，J. Bannerman 的研究 *The Church of Christ* (Edinburgh, 1868), Vol. I, 也极具价值。Part II of Vol. I 的标题为「教会的权柄」(I. 187-275); Part III, Division I. 认为教会的权柄就是要重视教义(*potestas* dogmatikh,) (I. 276-334). Fr. Turretin 为 *potestas* dogmatikh,, diataktikh, 和 diakritikh, 下了一个典型改革宗的定义：传讲福音真理，制定教会法律规章，及施行惩诫：*Institutio*

面也能分成两个部份：设立教义信条的权柄，以及解释这些信条的权柄。

[c(a)]在我们开始探讨这两个部份之前，我首先要提醒敬虔的读者们记住教会的权威以及神所赐给她这权威目的，必须有密不可分的关连。对于保罗而言，其目的是要造就教会，[a]而不是要毁坏之（林后十8；十三10），那些照神的真道使用这权威的人，看待自己不过是基督的仆人，以及在基督里众信徒的仆人（林前四1）。[c]惟一造就教会的方式是要牧师本身尽自己的力保守基督自己的权威；并且保守基督的权威惟一的方式是要保守父神所赐给祂的权柄，即惟有基督才是教会的师傅。因为「你们要听他！」（太一七5），是惟有指基督说的。

这里的意思不是说教会不应当谨慎的发挥神的交付她的权威，而是要在神所决定的范围之内发挥之，免得人随自己的意思滥用这权威。因这缘故，我们若考虑先知和使徒对这权威的描述，这将对我们有益处。因我们若交给人他所要求的权柄，教会显然将立刻落入可怕的专制之下，并且专制与基督的教会极不相称。

2.摩西和祭司教义上的权威

[a]因此，我们在此要记住圣灵在圣经上所交付祭司、先知、使徒，或使徒的继承者的一切权威和尊荣，并不是交给他们本身，而是交付神所指派他们担任的职份；或（更为简洁的说）交付神的真道，因为传扬这真道就是神所交付给他们的职份。因我们若一个一个的检查他们的服事，我们会发现他们惟独奉基督的名和他的真道才有教导或解经的权威。[c]因当他们受这特殊的呼召时，他们同时被吩咐不可加上自己的任何意见，反而要纯粹报告主亲口所说的话。并且主先亲自教导他们，才将他们带到百姓面前做他们的老师：除了神的真道之外，他们不许说什么。

[c(a)]连摩西自己虽然他是最伟大的先知，而因此是人所最应当听从的人，却之前被吩咐惟独宣告主自己的话（出三4 ff.）。因此圣经记载[b]「百姓又信服耶和华和他的仆人摩西」（出十四31）。

[c(a)]免得百姓藐视祭司的权威，神借着严厉的惩罚授予他他们这权威（申十七9-13）。但当神记载祂赐职份给利未好让祂真实的律法在利未的口中传扬时，主藉这话教导我们只在这条件之下才负责听从他们（玛二4-6）。他之后加上：「祭司的嘴里当存知识，人也当由他口中寻求律法，因为他是万军之耶和华的使者」（玛二7）。[c]因此，若祭司愿意被垂听，他必须证明他自己是神的使者；即，他必须忠心的宣讲他自己的主所交付他的一切吩咐，因此当神教导百姓如何听先知的话时，他吩咐他们当「按他们所指教神的律法」听他们（申十七10-11）。

3.先知教义上的权威

[a]以西结很奇妙的描述先知的权威：「人子啊，我令你做以色列家守望的人，所以你要听我口中的话，替我警戒他们」（结三17 p.）。主之所以吩咐他留意他亲口所说的话，难道这不是证明神禁止他加上他自己的任何话吗？宣告主的信息是什么意思呢？意思是讲话的人能毫不怀疑的夸耀他所说的话并不是他自己的，乃是主耶和华的话。杰

---

theologiae elenchticae (Geneva, 1680-1683 and later editions), Part III, Book XVIII, qu. Xxix. Cf. the United Church of Canada, *Statement Concerning Ordination to the Ministry,* pp. 46-50.

[2a] VG: *Dieu.* 拉丁文只有动词。

里迈亚的另一个说法有同样的涵意：「得梦的先知可以述说那梦；得我话的人可以诚实讲说我的话」（耶二三28 p.）。这的确是杰里迈亚所颁布给众先知的原则。而且这原则就是神不允许任何教导比祂亲口所说的更多。并且杰里迈亚接着将一切不是纯粹来自耶和华的口称为「糠秕」（耶二三28）。[a]因此，除非他所说的话是耶和华亲口所告诉他的，否则众先知都闭口不言。所以，先知经常说这样的话：「耶和华的话」，「耶和华的默示」，「 耶和华如此说」，「这是耶和华亲口说的」。这也是不足为怪的事！因为以赛亚宣告他是嘴唇不洁的人（赛六 5）；杰里迈亚说他不知怎样说，因他是年幼的（耶一6）。以赛亚污秽的口以及杰里迈亚愚昧的口，难道不只能讲出一些污秽和愚昧的话吗？然而当他们开始成为圣灵所采用的器具时，他们立刻就有圣洁的嘴唇了。[c]当先知抱着敬神的心接受这惟独讲论神真道的限制时，神就赐给他们超人的力量以及卓越的称号。[c(a)]因当主记载他「立他们在列邦列国之上，为要施行拨出、拆毁、毁坏、倾覆，又要建立、栽植」（耶一10）时，他立刻就告诉我们为何：因祂将自己的话传给他们（耶一9）。

4.使徒教义的权威

[a]神曾交给使徒许多高贵的称号。他们是「世界的光」以及「世界的盐」（太五13-14）；神吩咐百姓为基督的缘故听他们（路十16）；「凡他们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡他们在地上所释放的，在天上也要释放」（太十六19；十八18； cf. 约二十23）。然而连他们的名称都告诉我们，他们职份的限制。即，他们既然是「使徒」，他们就不许随自己的意思讲话，而是要忠心的宣扬那差派他们之主的吩咐。[c(a)]并且基督所用来描述他们之使命的话再清楚也没有了，主吩咐他们教训万族祂一切所吩咐他们的话（太二八19-20）。然而主同样自己也听从这吩咐，好让祂的众仆人更不允许推辞这吩咐。他说，[a]「我的教训不是我自己的，乃是那差我来者的」（约七16）。[c(a)]基督是父神惟一永恒的测试。神也立基督为在万有之上的主。[c]而且，因主亲自也担任教导的职份，祂藉自己的榜样教导祂一切的仆人他们在教导上所应当保持的原则。因此，教会并没有无限的权威，她的权威反而伏在神的真道之下，也局限于这真道的范围。

*5.神既丰盛又合一的启示**

[c]然而虽然这原则从教会的开始被保守到如今，即神的仆人不许教导任何主没有亲自教导他们的话，但他们在不同的时代，有不同学习神的话的方式。现在教会与古时的教会也有很大的不同。

[c(a)]首先，若基督所说的这话是真的—[a]「除了子和子所愿意指示的，没有人知道父」（太十一27）—[c]那么，一切想认识神的人都必须受神永恒智慧的引领。[a]因除非先知和使徒受父神惟独教导他奥秘之那位的教导，否则他们自己怎能明白神的这些奥秘，何况宣扬给别人听？因此古时的圣徒惟一认识神的方式是在祂儿子的面上看到祂，就如在照镜一般（cf. 林后三18）。[c(a)]我说的是神从一开始惟一向人启示祂自己的方式[a]是借着祂的儿子〔即启示祂自己的智慧、亮光、和真理〕。[c(a)]从基督这泉源中，亚当、挪亚、亚伯拉罕、艾萨克、雅各和其他的人都引用了他们一切对天上的知识。照样，众先知也同样从这泉源中饮用了他们一切所宣扬的圣言。

[c(a)]神并没有一直用同样的方式向人启示祂的智能。祂[2a]用隐密的启示向[c]众族长启示自己的智慧，却同时为了叫他们确实知道这些启示的确来自神，祂同时向他们行一些特殊的神迹。族长传给他们的后裔，他们一切从主所领受的启示。因主赐给他们这启示的一个条件就是他们必须传给自己的后裔。而且他们的后裔藉神内在的教导确信他们

所听到的启示是天上的而不是地上的启示。

6.圣经是神在旧约中真道的根基

[c]但神之所以喜悦兴起祂有形的教会，祂就预定将自己的话语被记录下来而因此印记了祂的话[253]，好让自己的祭司能知道如何教导主的百姓，以及确定他们所教导的每一个教义合乎祂的真道。因此，在主的律法被颁布之后，祂吩咐祭司以主自己的口教导百姓。（玛二7, cf. Vg. and Comm.）。主的意思是他们不准教导任何与祂在自己的律法中的教义有冲突的事；事实上，主所吩咐他们的话，他们不准加添，或删减（申四2；十三1）。

之后神借着先知颁布了新的圣言在祂自己的律法之上—但这些圣言是来自神的律法并与祂毫无冲突。至于教义，它们不过是律法的解经家，而且他们在神的律法之上惟一所加添是预言。除此之外，他们所做的一切不过是纯粹向主的百姓解释律法而已。然而既因主喜悦向自己的百姓启示更为明确和丰盛的教义，为了帮助软弱的人的良心，祂同样也吩咐以色列人将这些预言记录下来，并将它们视为祂话语的一部份。主同时吩咐先知在圣灵的感动之下将历史记录下来。我将诗篇包括在这预言之内，因为诗篇先知书是类似文学[254]。

因此，那圣洁的书卷，包括律法、预言、诗篇，以及历史，是神启示给他古时百姓的话语；并且众祭司和教师一切的教导都必须完全合乎这准则，直到基督的来临。他们的教导也不可偏离左右（申五32）。因他们的整个职份局限于教导百姓神亲口所说的话。[e]我们从玛拉基书众所周知的经文中也能推论同样的教导。主在那里吩咐以色列人记念祂的律法并顺服之，直到福音的时代为止（玛四4）。

神这样做是为了保护他们免得开始相信某些新的教义，祂甚至不准他们丝毫的偏离摩西所忠心教导他们道路。这就是为何戴维那样奇妙的宣扬神律法的伟大，并从各种角度称赞它（诗十九7 ff.）；为了拦阻犹太人渴慕任何外来的观念，因神的律法包涵 一切的完美。

7.「道成了肉身」

[a]然而当神的智慧之后在肉体上显现时，神的知慧当时以活生生的方式向我们启示人心一切所能明白和所默想关于天父事。[c]因此，既然基督，那公义的日头已经来照耀我们了[255]，虽然我们之前只有模糊不清的小灯，如今却有神的真理，那完美、如日午般明亮的光。因为使徒的这话是极为特殊的教导：「神既在古时借着众先知多次多方的晓谕列祖，就在这末时借着祂儿子晓谕我们」（来一1-2 p., cf. Comm.）。[a]因保罗在此公开的宣告神之后的教导与祂之前的教导截然不同，即祂不会愿再间断、藉许多不同的人的口向我们起誓；祂也不再在预言上加添预言，或在起誓上加添起誓。祂反而在祂自己的儿子身上充分的担任教师的职份，我们甚至要将这起誓视为神所给我们的最后以及永恒的见证。在这意义上圣经将整个新约的时代，从基督降临，开始向我们传福音直到审判之日，称为「末时」

[253] Cf. I. vi. 2.

[254] 在引用诗篇的时候，加尔文通常指被认定的作者戴维为「先知」。

[255] Cf. II. xi. 4-6, 11, 14.

[256]（约壹二18），「后来的时候」（提前四1；彼前一20），「末后的日了」（徒二17；提后三1；彼后三3）。圣经这样说是要我们既因满足于基督完美的教导，就不会在这教导之上加添任何自己或别人所捏造的观念。神因此有极好的理由特意预定祂的儿子做我们的教师，并吩咐我们听从祂，而不是任何人的话。祂甚至以这短短的话证明基督就是我们的教师。祂说，「你们要听他」（太十七5）。然而这句话比一般人所认为更重要。因神藉这话就如在引领我们弃绝一切来自人的教导并叫我们惟独归向他自己的儿子；吩咐我们惟独从基督那里寻求一切关于基督的教导；依靠基督专靠祂。总而言之，毫无疑问的教导我们惟独听从基督的声音。既然生命之道本身以某种亲密、公开的方式将自己启示给我们，难道我们还要要求从人的身上得什么吗？事实上，神既然喜悦将所积蓄的一切智能知识藏在基督里，那么在基督说话之后所有的人都应当闭口不言（西二3）。并且基督所说的话与神完全一致的智慧（cf. 约十九23）以及弥赛亚的智慧（当时的犹太人等候弥赛亚向他们启示万事）（约四25）完全相称；事实上，在基督说完之后，已经没有什么可说的话了。

*8.神给使徒权利教导基督所吩咐他们的话**

[c]我们要将这原则当做我们坚定不移的原则：惟有记载在律法和先知书卷中，并之后在使徒的书信中的话语才能被接受为神的话，并且惟独这话在教会里才有权威。而且在教会里惟一蒙神喜悦的教导方式，必须来自神话语的吩咐和准则。

我们同样以此推论神所交付使徒的职份与古时先知的职份没有两样。他们负责解释古代的圣经，并表明这教导在基督的身上得以应验。然而他们的这解释完全依靠基督的灵对他们毫无谬误的引领[257]。[c(a)]当基督命令他们教训万族祂一切所吩咐他们的话，而不是他们自己所捏造，混乱的观念时（太二八20），祂同时指定了他们使命的范围。[a]并且没有祂在别处所说的话更清楚了：「你们不要受拉比的称呼，因为只有一位是你们的夫子，…就是基督」（太二三 8，10）。然后，基督，为了让他们更加的留意这句话，他立刻又重复至两次（太二三9-10）。而且基督应许他们差派圣灵，好引导他们明白一切的真理，因为他们是无知，不能明白主亲口的教导（约十六13）。[e]但我们必须谨慎的留意基督将圣灵的事工局限于提醒选民基督自己从前所亲口教导他们的（约十四26）。

*9.连使徒自己都不被允许越过圣经教导的范围：何况他们的继承者**

[a]因此，彼得因受主详细的教导关于他自己的事工的范围，教导我们他和其他的使徒只能教导神所向他们启示的教义。他说：「若有讲道的，要按着神的圣言讲」（彼前四11）；[e]即不是犹豫战兢的讲，就如有邪恶良心的人习惯说的那样，而是要以与拥有神确实的吩咐的神的仆人这确信相称讲道。[a]难道他的这教导不就是弃绝一切出自于人思想的捏造（不管是什么人的思想）好让神纯正的话语能够在信徒的教会里被教导以及被相信？彼得就在吩咐我们除掉一切人所捏造的观念（不管这些人的地位有多高），好让我们能够惟独教导神自己的预旨。这就是我们属灵的兵器，「在神面前有能力，可以攻破坚固的营垒」；神的仆人藉这些兵器「将各样的计谋，各样拦阻人认识神的那些

---

[256] Cf. H. Quistorp, *Calvin’s Doctrine of the Last Things,* pp. 158 ff., 177 ff., 181 ff.

[257] *“Verba quodamnodo dictante Christi Spiritu.”* 这个副词具有一个刻意的限制，就是要除去任何由人口传的教义。这个前后文所提到教导，不只是口语上的，这说明了加尔文并不认为口传是无误的，而是圣经所记载权威的话是无误的。

自高之事，一概攻破了；又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督」（林后十4-5m Comm.）。这就是教会的牧师，不管我们怎么称呼他们，所当拥有的神的权能。而且神赐给他们这权能是要他们勇敢的靠神自己的话语行万事；是要他们吩咐一切世俗的权势、荣耀、智慧，以及地位屈服，甚至顺服神的威严，使他们靠神的全能吩咐一切从最高贵到最卑微的人；使他们能够造就基督的家以及攻破撒旦的；使他们能喂养羊，以及将一切的狼赶走；使他们能教训和劝戒有被教导之心的人；能指控、斥责，以及征服悖逆、顽梗之人的心 ：使他们能捆绑以及释放；甚至，若需要，采用雷声般的警告；然而这一切都要靠神的真道而行。

[c]但，就如我在上面说过[258]，这就是使徒与他们的继承人之间的差别：前者是圣灵的真实和无谬的文饰[259]，并且我们应当将他们的作品视为神的圣言；然而他们的继承人惟一的职份是要教导圣经所印记的真理。因此我们的教导是神忠心的牧师不可捏造任何新的教义，而是要以单纯的心专靠神毫不例外的吩咐众人听从的教义。我这样说不但包括个人，这教导同样也包括整个教会。就个人而言，主差派保罗做哥林多人的使徒，但他却否认他们的信心的对象是他自己所讲的话（林后一24）。那么谁会宣称他自己拥有就连保罗自己宣告他没有的权柄呢？他若相信他有吩咐人毫无疑问的相信他一切所说的话的权柄。否则他就不会吩咐哥林多信徒当先知讲道时，「其余的就当慎思明辩。若旁边坐着的得了启示，那先说话的就当闭口不言」（林前十四29-30 p.），他这样说包括所有的人，并叫众人都伏在神话语的权柄之下。

[c]然而或许有人会说，就普世教会而言，事情就不一样了。 [c(a)]我的答复是保罗在别处反驳这异议，[a]他说：「信道是从听道来的，听道是从基督的话来的」（罗十17 p.）。那么，若信心惟独专靠神自己的话语，并且若神的话语是信心惟一的对象，难道全世界的话语能与神自己的话语竞争吗？[c]而且任何明白何谓信心的人在这事上毫无疑问。因为有信心的人应当坚定的相信，以至于能毫无动摇地抵挡撒旦、地狱，以及全世界的诡计。然而这坚定的心完全来自神的真道。这是我们众人所当留意的普遍性的准则：神禁止人捏造新的教义，好让祂自己能做惟一教导我们教义的师傅，因惟有神才是真实（罗三4），绝不能说谎的。并且这准则包括各信徒以及整个教会。（我们弃绝一切在圣经之外对无谬教义的宣称，10-16）

10.天主教会的宣称

[a]然而假设我们将教会的这权威与那些属灵的暴君，就是那些希望自称为教会的监督和主教之人，从几百年前开始夸耀的权威比较。这两种权威彼此敌对，就如基督与彼列彼此的敌对一般（林后六15）。[c]我在此的命定不是要解

---

[258] IV. iii. 5-8.

[259] *"Certi et authentici Spiritus sancti amanuenses."* 有人曾用这段话说加尔文认为圣经启示的教义是口传无误的。然而他没有在其他任何地方明确的支持这点，反而在这里立刻澄清他的重点是教导本身而不是表达的形式。这一段叙述是警告「另一个教义」的序曲。见 L. Goumaz, *La Doctrine du salut d'après les commentaries de Jean Calvin sur le Nouveau Testament,* pp. 26, 81 f.; E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology,* pp. 90 ff.; W. Niesel, *The Theology of Calvin,* pp. 31-36; J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture,* pp. 44, 53 ff.; J. T. McNeill, "The Significance of the Word of God for Calvin," *Church History* XXVIII (1959), 140-145.

释他们在哪些方面执行自己的专制，我只要反驳他们的教导，就是他们现今用神学家们的作品以及死刑的徒刑所支持的教导。[c(a)]他们认为教会的普世会议就是教会真的形象是理所当然的。他们一旦接受这原则，就立刻毫不犹豫的推论这些会议是圣灵直接主持的会议，并因此是无谬误的会议[260]。[c]但既因这些会议是这些人自己本身所主持的这就等于他们所归给会议的权威，同时也属于他们自己。[a]由此看来，他们希望我们的信心专靠他们自己的决定：这样，他们所赞成的一切，我们必须毫不怀疑的赞成，或他们所弃绝的，我们同样也必须弃绝。同时，他们既因藐视神的真道，就随自己的心意捏造新的教义，并且之后，根据自己的准则众信徒都必须接受为基督教信仰的信条。除非一个人坚定的相信他们一切教义，不管是他们所教导的或弃绝的教义，公开或内在的相信他们的教义，否则他们绝不将这人视为是基督徒[261]。[c(a)]因他们相信教会有捏造信条的权威。

11.基督与自己的教会同在并不夺去教会与真道彼此的联合

[c]首先，我们愿意听他们所用来证明这权威的辩论；我们就能知道他们对教会的教导是否同时成为他们自己的益处。

[c]他们说神曾应许教会基督，她的新郎，永不离弃她，祂反面将以自己的灵引导教会明白一切的真理（cf. 约十六13）。[c(a)]然而他们所采用的应许，其中也是神同样赐给各信徒的应许。[a]因虽然主的这话，「我就常与你们同在，直到世界的末了」（太二八20）；以及，「我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师…就是真理的圣灵」（约十四16-17）[262]是针对十二个使徒所说的，祂不但赐给这十二个人这团体，这应许，祂同样也在赐给他们各人以及其人的众应许，不管是祂已经接纳的人，或之后将蒙神悦纳的。然而当他们解释这些充满慰藉的应许是神赐给整个教会，

---

[260] IV. ix. 1, note 1。认为教会会议是无误的这个观点，即便在最激进的会议至上者当中都是绝对不常见的。见 J. C. L. Gieseler 所引的 *A Text-Book of Church History,* tr. H. B. Smith, III. 322, note 6。借着 Marsilius of Padua 的编者，我们知道他接受此一观点 A. Gewirth *(Marsilius of Padua, The Defender of Peace* I. 357)，但是这段引述(II. xix. 2-4) 留下模棱两可的观念。诚然，他坚称圣灵运行在教会会议中，但是他说「无误的推论」是从圣经来的，却没有在会议中明白地解释 *(op. cit.,* II. 274 f.）其实他所要强调的是会议和教皇的至高无上。既使没有自称无误，他们的立场在康司坦会议 (Council of Constance, April 6, 1415) 著名的 *Sacrosancta* 文献中也已经宣称了，并且在巴塞尔会议(Council of Basel, February 15, 1432)重申。而 Dietrich of Niem (1410) 变本加厉地认为大公会议的决议将「永远不改变」 (LCC XIV. 160). Cf. A. C. Flick, *The Decline of the Medieval Church* I. 375; II. 5, 49 f., 53. 关于会议的权柄,参见 B. Tierney 详尽地研究 *Foundations of Conciliar Theory,* esp. ch. ii, “Pope and General Council” 十六世纪时，Silvester Prierias 在其著作 *Dialogue on Papal Power* (1517)中坚称(教皇)会议 *faciens quod in se est* 是不会出错的。 (Kidd, *Documents,* p. 31) J. Clichtove 在 *“De conciliorum generalium indeviabilitate,”* 一章中写道，大公会议不会出错不是在于教皇，而是在于神的帮助：圣灵的同在以及基督的应许: *Compendium…veritatum…contra erroneas Lutheranorum assertiones* (1529), fo. 126。Eck 也有类似的观点*(Enchiridion,* ch. i); cf. IV. ix. 1; IV. ix. 11, note 17. J. Latomus 认为「教会无上的权柄就在大公会议里」: *Adversus M. Bucerum…altera plenaque defensio* (1545).

[261] Cochlaeus, *De authoritate ecclesiae*…(1524) I. vi, fo. D 1a.

[262] Clichtove, *op. cit., loc. cit.,* and *Antilutherus* I. x, fo. 22b; I. xiv, fo. 31a; Eck, *Enchiridion,* ch. 1. 「保惠师」 (Advocate) 在加尔文的原著里是 “*Paracletum.*” 这个字。

并不是赐给每一个基督徒时，难道他们这样做不就是夺去神所喜悦安慰众信徒的应许吗？我在这里的意思并不是否定那充满丰盛，各种不同神的恩赐的教会比任何的一位信徒拥有更丰盛属天的智慧。[c]照样，我的意思也不是说神赐给每一个信徒一模一样程度的智慧和聪明的灵（cf. 赛十一2）。[c(a)]然而我们决不能容许基督的仇敌强解圣经为了支持自己邪恶的教导。

我无须详细的解释这些经文。因为它们基本的意思是主永远与祂自己的百姓同在，并以祂的圣灵统治他们。并且我确信祂的灵，并不是谬误、愚昧、谎言、或黑暗的灵；反而是真实的启示、智慧、真理，以及光明的灵，并这灵毫不诡诈的教导他们基督所要他们知道的一切真理（林前二12）；即，「祂的恩召有何等指望，祂在圣徒中得的基业何等的丰盛的荣耀」（弗一18, Vg.）。但信徒，就连那些从神那里领受更丰盛的恩赐，在今生惟有领受初熟的果子并稍微预尝圣灵的美味（罗八23）。因此他们既然知道自己的软弱，他们就当谨慎的限制自己专靠神的真道，免得因照自己的意思行事为人远远的偏离正路，因他们这样行就不再拥有惟一能帮助人辩别是非之圣灵的教导。[c] 因为众信徒都与保罗一同承认自己仍旧不完全（腓三12）。因此，他们竭力天天长进，而不夸耀自己的完美。

12.教会不是无谬误的

[c]但他们会反对说，任何圣徒所部份拥有的一切，是教会所丰盛拥有的恩赐。虽然这听起来是真的，然而我否认它是真的。神的确照基督所量给各信徒的恩赐分配这些属灵的恩赐（弗四7），以至于当各圣徒都领受自己的恩赐之后，整个身体不会缺乏任何基要的恩赐。然而教会的丰盛总是远不如我们的死党所夸耀的那崇高的完美。并不是说教会在任何方面缺乏她所需要的。主要知道教会所需要的一切。但为了保守教会的谦卑和敬虔的含蓄，她没有多给祂比祂的需要更多的恩赐。

我也知道他们在这里习惯反对的是什么：[c(a)]神「用水借着道把教会洗净、成为…毫无玷污、皱纹等类」（弗五26-27, cf. Vg.），并且教会在别处被称为「真理的柱石和根基」（提前三15）。

但前面的经文教导，[c]基督在教会里天天所做的，而不是祂已经完成的工。因祂既然天天成圣祂一切的百姓，洗净他们，以及擦净他们一切的玷污，他们显然仍有瑕疵和污点。并且他们因此仍然需要成圣。然而在教会的众肢体仍有玷污也不够纯洁，我们居然将教会视为，在各方面完全的圣洁和毫无玷污，没有比这更荒谬的事！[c(a)]因此，教会借着基督已成圣了，这是真的，[a]然而我们在今世只能看到这成圣的开始；当基督，那至圣所（cf. 来九10）降临时并完美的以自己的圣洁充满教会时，这成圣才得以完成。[c]教会的玷污和皱纹已经被擦掉是真的，然而这是天天的过程，直到基督，在祂第二次降临的时候，完全除掉教会一切仍有的不洁。除非我们相信这真理，我们就必须与伯拉纠主义者一同主张信徒的公义在今生得以完成；也必须与----以及多纳徒派者一样拒绝接受教会有任何的软弱[263]。

第二处经文的意思就如我们以上所说过的[264]，与他们的解释截然不同。因当保罗教导提摩太，并教训他担任监

[263] 加尔文对于可见教会天天在圣洁上的长进的观点，已详细地在此说明，并且反对历史上偏执的完全成圣论。Cf. Augustine, *Against the Letter of Parmenianus* III. iii (MPL 43. 95 ff.; CSEL 51. 121).

[264] Cf. IV. i. 10; IV. ii. 1.

督的职份之后，保罗说这一切需要他知道如何在教会里行事为人。并且保罗，为了叫他更敬虔和热忱的担任这职份，他接着说教会本身是「真理的柱石和根基」〔提前三15〕。[c(a)]然而这一句话的意思难道不就是神的真理借着正道的事工在教会里蒙保守吗？或就如保罗在别处所教导的，基督所赐的，有使徒，…有牧师和教师，…使我们不在…中了人的诡计或欺骗的法术，被一切异教之风摇动，飘来飘去（弗四11，14 p.）主反而喜悦我们因认识他的儿子「在真道上同归于一」（弗四13 p.）。[c]因此，真理在世上不至于消灭，反而蒙神保守，因教会是祂忠心的管理员，因此真理借着教会的事工得蒙保守。并且既然这保守完全在乎先知和使徒的事工，我们就能推论真理的保守完全依靠主的真道被忠心的传扬。

13.真道和圣灵密不可分的关系

[c]我现在要简洁的说明我们的死党的要求如何，并且我们在那些方面反对他们，好让我的读者们能更清楚的明白这问题的关键性。[c(a)]他们说教会无谬误的这话与这个问题有关，并且他们这样解释这立场—[a]既然教会受神圣灵的管理，她就能在神的真道之外安全的继续下去；不管教会如何行，她一切的思想和言语都是真的；[c]因此，若教会捏造任何在真道之外的教导，这必定是神毫无谬误的圣言[265]。

[c(a)]我们若接受他们的这一点，即教会在救恩的教导上是无谬误的，我们意思是：[a]只要教会拒绝她自己一切的智慧并接受圣灵借着神真道的教导，这句话是真的。[c]我们两个彼此的差别是：我们的死党主张教会的权威在神的真道之外；但我们坚持这权威与神的真道是密不可分的。

[c(a)]若基督的新娘和学生顺服她的新郎和教师，甚至一直谨慎的留意祂一切所说的话，这不足为怪！[c]因为家庭美好的管理包括新娘顺服丈夫的权威。学生惟独听从教师的教导也是极为有顺序之学校的样式。因此，教会不应当自以为聪明，不应当自己捏造任何的教义，反而当将自己的智慧局限于基督所说的话的范围之内。

这样教会将会怀疑一切来自她自己的智慧的教导。然而她在那些事上专靠神的真道不会因为任何的疑惑动摇，反而将以巨大的确信以及坚定的坚韧得以安息。 [c(a)]照样，当教会信靠神所赐给她丰盛的应许时，她的信心就能大大的坚忍到底。在这光景底下，教会永不怀疑圣灵总是与她同在，也是引领她行走正道最好的导游。[c(b)]但教会同时也会明白祂赐给我们圣灵的目的如何。我从神那里所将差派给你们的[b]圣灵（约十六7 p.），「要引导你们明白一切的真理」（约十六13 p.）。怎么说呢？因主说，「圣灵要叫你们想起我对你们所说的一切话」（约十四26）。因此，神教导我们圣灵对我们的光照惟独是要我们明白神自己所教导我们的真理。因此，屈梭多模这样强调：「许多人自称为拥有圣灵，然而那些按自己的意思说话的人的这宣称是虚假的。就如基督告诉我们，他没有凭着自己讲（约十二49；十四10），因祂靠着律法和先知的权威说话（约十二50），照样我们也不可相信任何被说成来自圣灵，却不合乎福音的信息。因就如律法和先知在基督身上得以应验（罗十4），照样圣灵同样也使福音得以应验[266]，[c]这是屈梭多模所说的。

---

[265] Cochlaeus, *De authoritate ecclesiae* (1524) I. v, fo. C 1b; I. vi, fo. C 3b; De Castro. *Adversus haereses* I (1543, fo. 8 B-10 G).

[266] Pseudo-Chrysostom, *Sermo de sancto Spiritu* x (MPG 52. 824).

当我们的死党夸耀圣灵只为了奉祂的名教导与神的真道相违背、古怪的教义，我们推论这是错误的 是很自然的事。因圣灵喜悦与神的真道密不可分的联合在一起，并且当基督应许差遣圣灵赐给祂的教会时祂也教导这联合。这的确是真的。主吩咐祂的教会当自守（cf. 彼前一13；四7；五8；etc.），并且这吩咐永远不取消。并且主禁止我们在祂的话语上加添什么或删去什么（申四2；招启二二18-19）。当我们的死党教导圣灵在神的真道之外，统治教会时，他们企图不理会神和圣灵这永恒的预旨。

14.传统服从圣经吗?

[c(a)]他们又在此胡说教会需要在使徒的作品上加添什么，或使徒之徒借着人活生生的声音正当的加添了一些他们自己教得不够清楚的教义。基督对使徒说：[a]「我还有好些事要告诉你们，但你们现在担当不了」（约十六12）。[c]他们对此的解释是这经文指的是在圣经之外对来自自己的风俗习惯而来的命定。这是极为可怕的无耻！我承认在这时候门徒仍是无知的人，并且他们所能领受的教导很有限[267]。[a]但当他们将教义记录下来时，难道他们就连在那时候迟钝到他们之后须要一人的活生生的声音在他们的作品上，加添他们出于自己的无知所省略的教义吗？那么，若真理的圣灵当时已经引导他们明白一切的真理（cf. 约十六13），有什么事情能拦阻他们明白以及记录下来某种完美福音教义的系统呢？然而既使我们交给他们这权柄，我们还是要问他们除了神所记录下来的话之外，祂还应该向我们起誓什么呢？他们若任意妄为的想回答，我就能以奥古斯丁的这话反驳他们，当主不说话，有什么能说这是真的或那是真的呢？或若有人擅敢的这样说，他有什么证据能证明他的话是真的呢？」[268]但我何必在这肤浅的事上争论呢？因为连小孩子都知道这些人所强解和删去使徒的作品，就是主当时应许给使徒的起誓。

15.教会教义上的教令互相矛盾+

[c(a)]他们说当基督吩咐我们要将不听教会的人看得象外邦人和税吏一样时，祂就在吩咐我们毫无疑问的相信教会所教导我们的一切（太十八17）[269]。[e]首先，基督在那经文中没有提到教义，祂不过在教导我们教会有权柄借着对人的斥责施行惩诫，并且受斥责的人不可反对教会的惩诫。[a]这我们略而不谈。令人惊讶的是这些坏蛋无耻到容自己在这教导上 远的离开神的真道。因他们最后的结论，难道不就是，我们不可藐视教会的权威，因这权威惟独建立在神的真道之上吗？他们说人必须听从教会[270]。谁会否定这一点？人之所以要听从教会是因教会一切的宣告都纯粹来自神的真道。他们如果要求什么在这真道之外，他们就当晓得基督的这话不支持他们。

[c]他们也不应当将我视为吹毛求疵的人，只是因为我强烈的坚持教会没有权利捏造任何新的教义，即没有权利把任何主没有在祂自己的话语里所启示的教义教导人，并劝他们接受为圣言。因理智的人知道将这样大的权威交给人是何等危险的事，他们也明白我们若说教会应当吩咐人将人的决定视为圣言，这是叫不敬虔的人大得亵渎神的机会。

---

[267] Cochlaeus, *op. cit.,* I. iv, fo. B 4a; I. viii, fo. E 2a; Eck, *Enchiridion* (1535), fo. 21ab.

[268] Augustine, *John’s Gospel* xcvi. 2 (MPL 35. 1874; tr. NPNF VII. 372).

[269] Clichtove, *Antilutherus* I. xi, fo. 23a; Cochlaeus, *De authoritate ecclesiae* I. iii, fo. B 4a; I. v, fo. C 2b.

[270] Eck, *Enchiridion* (1533), ch. ii, fo. 7ab.

[e]此外，基督在祂的时代将犹太人议会称为教会（太五22）好让祂的门徒之后开始敬畏教会圣洁的会议。若教会能随意捏造新的教义，那么每一个都市和村庄同样也有捏造教义的自由。

16.我们敌人的解释没有说服力

[c]我们敌人的解释对他们毫无帮助。他们说婴儿洗礼并不是来自圣经明确的吩咐，乃是教会本身所命定的。的确，若我们若为了婴礼打抱不平，专靠教会的权威，这是非常微弱的避难所！然而我们在恰当的时候将充分的证明这并非如此[271]。他们以同样的方式反对说尼西亚会议的决定并没有来自圣经的教导—即子与父是同一个本质[272]。他们这样说是很毒地侮辱教父，就如他们毫无根据定的亚利乌的罪，这等于是说亚利乌虽然相信先知和使徒一切的教导，只是因他没有接受他们的话，他就在犯大罪。我承认「同本质」这一词不在圣经上[273]。然而既然圣经经常教导我们只有一位神，也同样经常称基督为真神以及永恒的神，与父原为—当尼希亚的教父宣告祂们是同一个本当时，难道这不就是解释圣经正确的涵义吗[274]？迪奥多莱(Theodoret)告诉我们康士坦丁在教会会议曾说过这话：「在神学的争议上我们有圣灵无谬的教导、福音的书卷、使徒的书信、以及先知的圣言，彻底的向我们表明神的旨意[24a]。因此，我们应当毫无争吵的接受圣灵对我们一切问题的解释。」[275]当时没有人反对这正确的劝戒；没有人反对说：教会是可以加添自己的教义，圣灵没有向使徒启示万事，或至少这些使徒没有将圣灵一切的启示传给他们的后裔，等等。若我们的敌人所说的话是对的，首先；康士坦丁所邪恶的夺去教会所当有的权威；其次，因为当时没有任何的监督为教会辩护，他们的安静证明他们对教会的不忠实。因为他们这么做是背叛教会。然而既然 迪奥多莱特告诉我们当时的监督乐意的接受皇帝的这话[276]，我们就能确信这新的教义当时不存在。

[e]第九章
会议以及会议的权威

（教会会议真正的权威，1-2）

1.我先陈述两个意见

---

[271] IV. xvi

[272] Cochlaeus, *De authoritate ecclesiae* I. iv, fo. B 4[a].

[273] Cf. I. xiii. 5.

[274] *"Nativum Scripturae sensum simpliciter enarrant."* 加尔文坚持主张直接地解释圣经，但有时也需要使用非圣经的词汇。Cf. II. v. 19, note 39.

[24a] Vg: *sensum numinis;* VG: *la volunté de Dieu.*

[275] Theodoret, *Ecclesiastical History* i. 7, ed. T. Gaisford, p. 40; Cassiodorus, *Tripartite History* II. 5 (MPL 69. 925; tr. NPNF 2 ser. III. 44 ff.). 从安提阿的监督 Eustanthius 的训诫，和 Athanasius 描述尼西亚会议(325)的信中，Athanasius 指出圣经的论点被用来驳斥反对与父同质说的人。Cf. 加尔文为"Person"这个字的辩护 I. xiii. 3.

[276] Theodoret, *Ecclesiastical History, loc. cit.*

[a]假设我接受他们一切对教会的教导，这对他们主要的辩论没有太大的帮助。因他们将自己对教会一切的教导都运用在教会会议上，[c]因他们认为这些会议都代表教会。事实上，他们这样顽梗的争辩教会的权威惟一的目的就是，要将他们一切所抢夺的权威统统都归在教皇以及他代理人身上。然而在我开始讨论这问题之前，我必须简洁的陈述两个意见：

我以下所要讲的那样严厉的话并不表示我藐视教会古代的会议。我反而从心里尊敬这些会议，并深盼众人都尊荣它们[277]。然而我们仍旧当记住一个主要的原则，即我们不可容任何的事物夺去基督的权威。基督拥有众教会会议的主席的权利，并且无人能与祂一同分享这权利。然而我要强调的是只有在整个会议受基督真道以及圣灵的统治，基督才做这会议的主席。其次，我所归给教会会议的权威没有我的死党那么多并不表示我怕教会会议，就如教会支持他们而反对我们。因为既然神的真道能充分的证明我们自己的教义以及推翻整个天主教的制度，并因此不需要别的证据，所以只要我们需要，我们就能采用古代教会的决定支持我们而反驳他们。

2.真的和假的会议

[c]我们现在要开始直接的讨论教会会议的权威，若有人想知道圣经对教会会议的根据，基督的这话讲得最清楚：「无论在哪里，有两三个人在哪里奉我的名聚会，那里就有我在他们中间」（太十八20）。但这经文能运用在最小的聚会以及在普世的会议一样。然而这问题的难题不在乎这事实，乃在乎这里所记载的条件，即教会会议奉基督的名聚会基督才会在他们中。[a]因此除非我们的敌人首先说服我们这些会议是奉基督的名聚会的，否则他们再三的提到监督会议和特意想说服我们教会会议受圣灵的统治，对他们毫无益处。因为在会议中不敬虔和邪恶的监督能抵挡基督，就如善良和诚实的监督能奉祂的名聚会一样。这些会议所颁布的许多命令都充分的证明这一点。[c(a)]我之后才详细的讨论这些教令[278]。我现在以一句话给他们答复；基督的应许惟有在乎奉祂的名聚会的人。因此我们现在要解释何为奉基督的名聚会。我否认以下的人是奉基督的名聚会的，即弃绝神禁止我们在祂自己的话语上加添和删去什么的命令（申四2；Cf. 申十二3；箴三十6；启二二18-19），[c]他们反而随自己的意思颁布任何的教义；或那些因对圣经的圣言，即完美智慧惟一的准则感到不满，而从自己的思想中捏造任何新的观念。的确，既然基督没有应许我们祂在一切的会议中在我们中间，反而给我们一个条件使我们能辨别基督所喜悦的以及祂所不喜悦的会议，我们就应当一直留意这条件。神在古时与利未祭司所立的约就是吩咐他们教导祂亲口所说的话（玛二7）。这也是神一直对先知的要求；这也是他吩咐使徒所遵守的准则。神将一切违背这约的人[279]视为不配得祭司的尊荣或权威，我的敌人若想坚持我在神的话语之外相信人的教令，他们首先要给我解决这难题。

（牧师错误的教导叫他们的会议落空，3-7）

3.在教会中，真理在「牧师」的支持之外仍能站立得住

---

[277] 从加尔文所引的书目来看，他非常尊重历史上的会议，也接受「与圣经一致的」决定。Cf. *Reply to Sadoleto* (CR V. 415; tr. LCC XXII. 255); McNeill, *Unitive Protestantism,* ch. iii, sec. 4, “The Conciliarism of Calvin.”.

[278] Sec. 9, below. 关于会议的数据源，参 IV. vii. 9, note 23.

[279] 牧师教导的责任 *ex ore Domini* (Mal. 2:7) 被称为 *pactum,* 「约」 或 「合约」。

[a]他们误以为除非牧师完全合一，否则教会没有真理；他们也主张除非教会在大会议上成为有形可见的，否则教会不存在[280]。然而若先知所做的见证是真的，这教导是错的。[c]在以赛亚的时代，耶路撒冷仍有神未曾弃绝的教会。然而神这样描述教会的牧师[a]：「他看守的人是瞎眼的，都没有知识，都是哑巴狗，不能叫吠，但知做梦，躺卧，贪睡…这些牧人不能明白—各人偏行己路」（赛五六10-11 p.）。[e]何西阿以同样的意义说：「以法莲曾做我神守望的；至于先知，在他一切的道上，作为捕鸟人的网罗，在他的神的家中怀怨恨」（何九8 p.）。先知在此以讽刺的方法将牧师与神联合在一起，他教导我们他们的祭司是妄称的。[c]教会也继续存在，杰里迈亚的时代。杰里迈亚怎样描述[a]他那时代的牧师呢？[a]「他们从最小的到最大的都一味的贪婪」（耶六13）。以及：「那些先知托我的名说假预言，我并没有打发他们，没有吩咐他们」（耶十四14）。[b]为了避免冗长的引用这先知的话，请读者们参考他在二十三章（耶二十三1 ff.）以及第四十[281]章中的记录。在同一个时代，以西结在另一个地方一样严厉的斥责那地方的先知。他说：「其中的先知同谋背叛，如咆哮的子抓撕猎物…其中的祭司强解我的律法，亵渎我的圣物，不分别圣的和俗的」（结二二25-26）；他还说更多类似的话。其它的先知重复这样对牧师的斥责；事实上，这是先知的书卷中最普遍的启示（赛九14；二八7；二九10；耶二8，26；五13，31；六13；八10；十三3；十四14；二三1；二七9）。

*4.对牧师弃绝真道的预言**

[b]或许有人会说，这事情在犹太人当中也许很普遍，但我们的时代并没有这么大的恶行！但愿如此！然而圣灵早就预言过这个事。彼得说得很清楚：「从前在百姓中有假先知起来，将来在你们中间也必有假师傅，私自引进陷害人的异端」（彼后二1 p.）。可见他在此所预言的危害并不是来自老百姓，而是那些自称为教师和牧师的人。[a]此外，基督和他的使徒经常预言牧师将成为教会最大的害处（太二四11，24；徒二十29-30；提前四1；提后三1 ff.；四3）。[c]事实上，保罗明确地告诉我们，甚至敌基督的都将坐在神的殿里（帖后二4），他在这里的意思是，他所说的这大灾难将是在教会里的牧师所造成的。并且在另一处经文中保罗告诉我们这大灾难即将临到教会。[a]他针对以弗所的监督[282]说，「我知道，我去之后必有凶暴的豺狼进入你们中间，不爱惜羊群就是你们中间，也必有人起来说背谬的话，要引诱门徒跟从他们」（徒二十29-30）。[c]既然牧师能这么快就堕落，那么在过很长一段时间之后他们将会如何呢？[a]我们无须记录下来，因为几乎每一个时代都有众多的例子，能证明牧师不都是为了将神的真理保持在自己的心里，并且教会的健康也不依靠他们光景。他们管理教会，并保守教会的平安和安全是正当的，因这就是神指派他们的目的；但付你所欠的债是一回事；然而，欠你所仍未付的债则是另一回事。

*5.批判牧师需要辩别力**

[a]然而我并没有意要轻率、毫无分辨的夺去牧师的权威。我只不过在警告诸位好好地辨别牧师，免得我们毫无分辨地将一切自称为牧师的人视为神的仆人。[c(a)]但教皇与他身边的众监督惟有根据自己挂有牧师的称号，既因离弃了对神真道的顺服，照自己的意思把所有的一切弄成一团糟。[a]他们同时也居然想要说服我们，他们不可能没有神真道的光明，神的灵不断的居住在他们里面，教会专靠他们，并将与他们一同死亡。就如现今主绝不会以祂在古时候所

---

[280] Eck, *Enchiridion,* ch. ii (1533 ed., fo. 7b).

[281] 所引的杰里迈亚书第四十章是错误的，Cadier 认为应该是 Jer., ch. 44; *Institution* IV. 159; 但参见 Jer. 10:21; 22:22; 25:34-36.

[282] *"Episcopos."* Cf. IV. iii. 8, note 8, and Comm. Acts 20:28: 「保罗按名字呼召长老(*presbuteros*) 。」

采用过同样的方式惩罚这世界：即祂叫当时的牧师变得盲目的迟钝（迦十一17）。[a]而且这些完全愚昧的人并不晓得他们所说的话和古时候与神作战的人所说的没有两样。因为杰里迈亚的仇敌以同样的方式抵挡真理：「来吧！我们可以设计谋害杰里迈亚；因为我们有祭司讲律法，智慧人设谋略，先知说预言，都不能断绝」（耶十八18）。

6.真理也能抵挡会议

[c]因此，要反驳另外那个对一般教会会议的意义是轻而易举的事。犹太人在先知的时代有神的真教会是无法否认的事实。然而若当时他们举办了一个一般教会会议，当时的教会会显示出怎样的样式呢？因圣经记载神不是指一两位祭司，而是指一切的祭司说：[a]「祭司都要惊奇，先知都要诧异」（耶四9 p.）。「祭司讲的律法，长老设的谋略都必断绝」（结七26 p.）。[b]「你们必遭遇黑夜，以致不见异象；又必遭遇幽暗，以至不能占卜。日头必向你们沉落，白昼变为黑暗」（弥三6 p.）。[c]这样，若他们都聚集在一起，他们会受什么灵的带领呢？亚哈王所开的会是极好的例子（王上二二6，22）。当时有四百先知参加。但既因他们聚会惟一的动机就是要奉承那邪恶的君王，主就差派撒旦要在众先知口中做谎言的灵，他们所有的人都弃绝了真理：米该亚被判为异端者，被击打，以及被下在监里（王上二二26-27）。同样的事情也发生在杰里迈亚以及其它先知身上（耶二十20；三二2；三七15 ff.；cf. 太二一35；二三29 ff.）。

*7.约翰福音十一章四十七节的例子**

[c]然而，另外还有一个与众不同的例子，能充分的证明我们的立场。祭司长和犹太人在耶路撒冷所开的会议，为了定基督的罪（约十一47），从外来看，难道这不就是正式的教会会议吗？因为当时若耶路撒冷没有教会，否则基督不能参加献祭和其它的仪式。他们开了一次严谨的会；祭司长做主席；众祭司都出席。但他们的决定就是定基督的罪，并弃绝他的教导（太二六57 ff.）。这个决定证明这不是教会会议。但我们的敌人确信这时代没有发生同样一件事情的危险性。然而谁能确实地这样说呢？在这么重要的事上，感到漠不关心是忽视的罪。然而当圣灵藉保罗的口预言教会将背道（帖后二3）—而且除非牧师先离弃神背道就不可能发生—我们为何在此故意看不到自己即将毁灭呢？因此，我们绝不能相信教会等于众牧师的聚会。因为主从来没有保证我们教会都会有善良的牧师，他反而宣告他们有时候是邪恶的。主警告我们的目的就是要我们更加的谨慎。

（因离弃圣经，许多的会议都败坏了，甚至连尼希亚以及迦克敦议会都有瑕疵，8-11）

8.教会会议做决定是对的

[c]你或许会问，这样，难道教会会议没有做决定的权威吗？ [a]的确有；我在这里的意思并不是我们应当弃绝一切的教会会议或取消他们一切的决定，这样一棍子打翻一船人。[c]或者是，你也许会说你的解释会交给每一个接受或拒绝教会会议的决定的权利。我绝对不是这个意思！我的意思不过是当教会提到任何会议的决定时，我希望教会能认真的考虑这命定是什么时候受教会的主张，教会当时在讨论什么问题，设立这命定的意图是什么，参加的人的人格；最后以圣经的准则衡量他们的决定。这样教会能认真地考虑会议的决定，把这决定与之前教会会议的决定互相比较，也仍不能忽略我上面所主张的考验。

[d]但愿众人都能保持奥古斯丁在他反对马克西姆(Maximinus)的第三册书籍中所保持的稳重、节制！他希望只用几句话反驳这异端者关于教会会议的教令，他说：「我不应该利用尼西亚会议反驳你，你也不应该利用阿里米尼会

议(Council of Ariminum)会议反驳我。因我不服在后者的权威之下，你也不伏在前者的权威之下。事情要与事情互相比较，问题与问题互相比较，理由与理由互相比较，也都要专靠圣经的权威，因这权威不止在乎某一个教会会议，反而在乎所有的教会会议。」[283]

[c]在这情况之下，教会会议必定会有他们所应有的威严；但同时圣经也会被承认是我们至高的权威，并众决定都要伏在这准则之下。因这缘故，我们乐意接受并尊敬教会早期的会议，譬如尼西亚、康士坦丁堡、以弗所第一、迦克敦[284]等等。因这些会议是为了专门驳倒信仰上的谬论而开的，因为这些会议的决定来自对圣经纯洁、正统的解释。这些敬虔的教父以属灵的智慧用他们的解经击败当时被兴起的基督教仇敌。[a]在某些后代会议的决定中我们也看得出来当时参加的人对敬虔的真热忱，他们的洞察力对教义的了解以及智慧。[c]然而既因事情一般来说变得越来越糟，显然最近的教会会议反而证明教会从那金时代的纯洁之上何等堕落了。

[a]我也不怀疑在这腐败的时代教会会议也有他们比较善良的监督。但古时罗马的立法委员所遭遇的事情同样也发生在他们身上—当时的立法院颁布了不好的法律。因只要我们数点人的意见而不是认真的考虑它们，善好的人经常被多数击败。[c]这些会议做许多不敬虔的决定。我们也无须在这里将他们一个一个的列举下来，因这会浪废太多的时间或因为没有人曾经认真的做过这个事[285]。

9.会议敌对会议！

[a]我也无须提醒诸位一个会议有时敌对另一个会议。[c(a)]并且若有人说当两个会议互相敌对时，其中一个是不被批准的；这句许毫无根据。因为我们要怎么样做决定呢？除非我搞错了，我们当用圣经决定哪一个命定是正统的。因为圣经是惟一可靠辩别的原则。皇帝利欧几百年前举行了康士坦丁堡教会会议，这会议会毁坏一切在教堂里的偶像，因为没过多久，艾琳女皇因痛恨康士坦丁堡会议的决定，在尼西亚举行了另一个会议，而命定在教堂里重新设立偶像[286]。[c]那么，我们应当把哪一个会议视为正统的呢？第二个会议，虽然在教堂里重新设立偶像，这之后却被人

---

[283] Augustine, *Against Maximin the Arian* II. xiv. 3 (MPL 42. 772). Ariminum 会议(359)，与在 Trace 的 Arius 于 Nice 会谈后，企图在所谓的 Dated Creed 中在 Arian 的争议上妥协。Theodoret, *Ecclesiastical History* ii. 16 (MPG 82. 1049; tr. Ayer, *Source Book,* pp. 318 f.). 当中非正式的声明：「子与父相似」不被亚他拿修派接受。

[284] Calvin 完全同意（因为忠于圣经）这四个有特殊权威的大公会议，例 Anglican 作家 Jewel 和 Hooker。这段写于 1543 年，比 Bullinger 的 *Decades*(1550)年还早。后者的作品中介绍了四个大公会议，并下了必要的定义，及加上教父的数据。*Decades* 一书在英国相当有影向力，特别是大主教 Whitgift 在 1586 年召开的一个会议后，规定这本书为每个教士必读的书。Jewel 是 Bullinger 的学生之一。

[285] 这句结语写于 1543 年，Calvin 可能是参考 Peter Crabbe 的 *Concilia omnia*，这本书也被 Luther 引用于他的德文作品 *On the Councils and Churches*。Calvin 对 Luther 这本批判性的作品也有所涉猎：当 Calvin 在 Strasbourg 期间，1539 年 (*Werke* WA L. 509-653; tr. *Works of Martin Luther* V. 131-300).

[286] 这个圣像崇拜的会议不是由 Leo III，而是由 Constantine V (754) 所举行的。偶像被许可设立是在第二次尼西亚会议(787)，由女皇 Irene 举行的 (Mansi XIII. 215, 377-400; tr. NPNF 2 ser. XIV. 572 f.; Ayer, *Source Book,* pp. 694-697; H. Bettenson, *Documents of the Christian Church,* p. 130). 对于这时期的了解，可以

所赞同。然而奥古斯丁说这习惯诱惑人犯偶像崇拜的罪是极度危险的[287]。依比法纽(Epiphanius)、比起早期的主教，更为利害的斥责这个事。他说在基督教教堂里设立偶像是不合乎圣经，甚至是可憎恶的事[288]。他若仍活着难道他会认同尼西亚教会会议吗？然而若历史家的记录是对的，并且这会议真的做他们所记录的决定，这会议不但赞同教堂里的偶像，它同样也赞同偶像崇拜。这教令来自撒旦是显而易见的事[289]。[c]我在上面已经明确的证明过他们对圣经的强解和删去表示他们将圣经看做是极为可笑的一本书。无论如何，除非我们以那将审判众人和天使的圣经，这准则，对这些众多互相敌对的教会会议做判决，否则我们无法决定正统教会会议。因此，我们接受迦克敦，却拒绝以弗所第二。因为后者认同了犹提干异端，但前者斥责了这异端[290]。古时敬虔的人完全以圣经为自己的准则，我们也跟随他们的脚步，好让神的真道也能当做我们路上的灯。[a]难道天主教徒能擅敢主张他们一切的会议都受圣灵的引领。

10.人在教会会议中的错误

[a]其实，连最古老和纯洁的会议，也有所缺。也许这些有学问和智慧的人，因太留意当时的决定没有预料到将会发生的问题；或因他们在面对更为严重和危险的问题，就忽略了次要的问题；或既因他们不过是人，因缺乏技术而弄错了；或因他们太靠情感受欺哄。这最后的可能（并且似乎最能克服的问题），就是在尼希亚会议中所发生的事。尼希亚会议在历史上受众信徒最高的尊敬。他们当时在争论我们的信仰中最基要的信条。亚利乌穿戴了全副军装，并且众监督都必须与他面对面的作战。这样看来，一切来攻击亚利乌异端的监督合而为一是不可少的。即如此他们虽然在极大的危险中却有肤浅的安全感，甚至忘记了谨守、含蓄，以及礼貌的重要性。他们居然把主题放在一边，就如他们开会的目的是要讨好亚利乌。然而后来他们开始与自己的人互相争吵，并将自己所应当用来驳倒亚利乌的笔，反而用来彼此的攻击自己的人。他们开始说出来一些污秽的斥责；他们用手册彼此的攻击对方；除非皇帝康士坦丁最后干涉，否则他们或许最后开始用武器彼此的伤害对方。他承认监督他们的性命是他自己没有资格做的事，并用称赞而不是斥责管教他们的不节制[291]。最大的可能是之后许多教会会议因同样的缘故也失败了。[c]我们也无须详细的证明这一点。只要有人研究他们的决定，他就能发现他们许多的错误—更不用谈更严重的问题！

*11.人在教会会议中的决定不完全**

[c]罗马教皇利欧，毫不犹豫的指控迦克敦会议（虽然他承认这会议的教义是正统的）野心和不节制的轻率。他虽然不否认这会议是正统的，却公开的宣告，他认为监督做错了决定[292]。[a]也许有人认为我指出会议的谬论证明我的愚

参 E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, 特别是 pp. 45, 89-105. Cf. I. xi. 14, note 27.

[287] Augustine, *Psalms,* Ps. 113. ii. 5 (MPL 37. 1484; tr. LF *Psalms* [Ps. 115] V. 287 f.).

[288] Epiphanius, *Letter to John of Jerusalem* (394) in Jerome, *Letters* li. 9 (CSEL 54. 411; tr. NPNF 2 ser. VI. 89); Augustine, *Psalms,* Ps. 113. ii. 3-6 (MPL 37: 1483 f.; tr. LF *Psalms* [Ps. 114] V. 90 f.).

[289] I. xi. 14-16.

[290] Cf. IV. vii. 1, note 5; IV. vii. 2.

[291] Theodoret 告诉我们 Constantine 手中接到一份控告监督的资料，他将这份数据封妥收藏起来，后来烧毁了。*Ecclesiastical History* i. 11 (ed. T. Gaisford, pp. 60 f.; MPG [ch. x] 82. 937 f.; GCS 19. 47; tr. NPNF [letter x] 2 ser. III. 48 f.).

[292] Leo I, *Letters* civ. 2-4, cv, cvi (MPL 54. 993 ff.; tr. FC 34. 178 ff., 182-188).

昧，因我们的敌人都承认教会会议在救恩之外的教义都能犯错[293]。然而我这么做绝对不是毫无意义！因他们虽然不得已的亲口承认监督在会议中能做错决定，但当他们坚持众信徒接受每一个会议的决定，因他们宣称这些决定是圣灵的圣言，这要求比他们原先的大前提有冲突。他们这样做，难道不就是宣告教会会议不能做错决定；或若做错决定，我们辨别是非或拒绝接受他们的决定是不允许的事吗？[c]其实我的意图不过是要合理的推论，虽然许多圣洁的教会会议受圣灵的引领，但圣灵却容他们有时候靠自己做错决定，免得我们过分的依靠他们的决定。这立场比拿先斯的贵格利 (Gregory of Nazianzus) 正确得多[294]。他说他从来没有满意过任何会议的决定。因当他宣告他们都毫无例外的做错决定。他这样说拒绝将任何的权威归给他们。

我们在此无须个别提到教区的会议，因为普世会议的教导告诉我们这些会议在颁布教义的信条上有多少权威。

（我们不可听从心盲的导游；根据圣经的亮光，后代会议的决定是错误的，12-14）

12.盲目的顺服是不允许的

[a]然而天主教徒，当他们发现他们无法用理智支持自己的立场时，最后利用这可悲的逃避方式：即使这些监督是愚昧的人也做愚昧的决定，即使他们的心和意志坏到极处，主的真道仍不落空，并且他吩咐人顺服自己的统治者（来十三17）[295]。这是真的吗？[c(a)]假设我否认这种人是真正的统治者呢？因他们不应当宣称自己的权威超过乔舒亚的权威，因他是主的先知也是一位优秀的牧者。但这是主指派他的时候所吩咐他的话：「这律法书不可离开你的口，总要昼夜思想；不可偏离左右，使你无论往哪里去，都可以顺利」（书一7-8 p.），[c]因此我们真正属灵的统治者是那些在神的真道上拒绝偏左或偏右。[a]我们若必须毫无疑问的接受众牧师的教导，主经常劝我们不可听从假先知的吩咐有何意义呢？主藉杰里迈亚的口说：「 这些先知向你们说预言，你们不要听他们的话。他们以虚空教训你们，所说的异象是出于自己的心，不是出于耶和华的口」（耶二三16）。以及：「你们要防备假先知。他们到你们这里来，外面披着羊皮，里面却是残暴的狼」（太七15）。这样，使徒约翰劝我们「总要试验那些灵是出于神的不是」（约壹四1）是徒然的。就连天使的教导不在这原则之外，何况撒旦和牠的谎言（加一8）！那么这句话有何意义呢：「若是瞎子领瞎子，两个人都要掉在坑里」（太十五14）？难道这不充分的证明我们听从哪一种牧师是极为重要的事，并且我们不可毫无分辨地听从所有的牧师吗？因此，我们没有理由因他们的称号感到惧怕，而因此与他们一同做瞎子。因为主反而很谨慎的警告我们免得我们容自己去从别人的谬论，不管这谬论是怎样的人所教导的。因若基督的话是真的，一切瞎眼领路的人，不管他们被称为大祭司、主教、甚至教皇，只不过能带领跟随他们的人从一样的峭壁上掉下去。[a]因此，一切教会会议、牧师和监督的名称（因这些名称有时是假的，有时是真的）都不可拦阻我们留意言语和事实的证据，并且以神的真道试验这些灵是出于神的不是。

---

[293] Eck, *Enchiridion,* ch. ii (1533 edition, fo. 9ab), 引用 Augustine：地方会议[*concilia particularia*]会有错，要由大公会议更正。

[294] 「我从来没有看到会议有好结果的，更不用说减少危害，反而加增了」：Gregory of Nazianzus, *Letters* cxxx (MPG 37. 228); cf. Athanasius, *On the Councils* i. 1-3 (MPG 26. 681-688; tr. NPNF 2 ser. IV. 451-467 f.); B. J. Kidd, *History of the Church to 461* II. 27, 293, 304.

[295] Clichtove, *Antilutherus* (1525), fo. 23b.

13.就解经而论，教会会议的意义

[c]既然我们已经证明教会没有设立新教义的权威，我们现在要讨论他们对教会有解经权威的宣称。

我们乐意的承认，若教会对教义有任何不同意见的问题，最好和最正确解决的方式是要举行监督会议，好让他们能研究这教义。当他们奉基督的名共同的做好决定之后，这决定会比每一位牧师在自己的教会里做决定而教导他的百姓，或几位牧师私底下的做决定更受众信徒的重视，然后当监督聚会时，他们更方便共同的探讨他们该教导的是什么，并且这教导有怎样的系统，免得他们互相的差别误导人。第三，保罗也吩咐这决定教义的方式。因当他将这决定交给一个教会时（cf. 林前十四29），他这样证明在更困难的决定上教会应当采用怎样的方式—即，教会要共同的做决定。并且各信徒的敬虔本身教导我们，若任何人以某种异端搅扰教会，并且这异端有成为教会更大纷争的可能性，众教会应当首先聚会，详细的检查他们所面对的问题，并且在充足的讨论之后从圣经上对此教义下定义，为了除掉百姓一切的疑惑，并叫一切邪恶和贪心的人闭口不言。

因此，当亚利乌兴起时，众教会就开了尼西亚教会会议。这会议以自己的权威一方面彻底的驳倒那不敬虔之人的恶毒。另一方面叫他所搅扰的教会重新的合而为一。并且宣告基督永恒的神性为了反驳亚利乌亵渎的教导。之后，当优若米(Eunomius)以及马赛多尼(Macenonius)导致了新的纷争时，康士坦丁堡会议以讨论的方式除掉了他们疯狂的谬论[296]。以弗所教会会议弃绝了尼斯多留的亵渎，因此，从一开始这是教会在受到魔鬼攻击时，一般采用保守合而为一的方式。

然而我们仍要记住，并不是每一个时代或每一个地方都有主在那时候所兴起的阿他那修、巴西流和区利罗，那样伟大，为真道竭力争辩的人。我们同样也要思考在以弗所第二次大会所发生的事。因在那里犹提干的异端暂时得胜[297]，并且教会将夫拉维安以及和他一样敬虔的人都放逐了，并且做了许多一样邪恶的事。这一切都是因为迪欧，一位好争吵的恶人，而不是主的灵主席了那大会。然而，你说那时候的会议并不是真教会的会议。我承认这一点，因我深信真理不会死在真教会里。即使一个教会会议压制神的真理，然而这真理受主自己的保守，所以我们能确信真理将按时候重新的被兴起而得胜。我否认教会会议对圣经的某种解释都是正统的。

14.罗马天主教会对会议的决定谬误的解释

[c]当天主教徒教导解经的权柄属于教会会议时，并他们的解释是不可上诉的，他们有另一个动机。因当他们将会

---

[296] Council of Constantinople (381) (Mansi III. 557 ff.; tr. NPNF 2 ser. XIV. 172 f.) 在会议的期间，半亚流主义的 Macedonius 作 Constantinople 的监督；Eunomius 为 Anomoeans 的领袖（就是认为父与子「不相似」的团体），其后并无教区。

[297] Synod of Ephesus (449) 被 Leo I 封为「强盗会议」［*latrocinium*］. Cf. IV. vii. 1, notes 5 and 6。在 Dioscorus of Alexandria 的带领下，这个会议认可了异端 Eutyches. Flavian of Constantinople 被刺杀，不久后就伤重不治。Calvin 认为「那里没有教会」并用这个混乱的会议证明并不是每一个会议对圣经的解释都是可靠的。明显地，他参考了 Peter Crabbe 的 *Concilia omnia* I. 403 ff. Cf. IV. vii. 9, note 23. 见 Mansi VI. 587 ff.; Hefele-Leclercq II. i. 584-621. Ayer, *Source Book*, pp. 511 ff., and Bettenson, *Documents*, pp. 68 ff., 有相关资料。

议一切的命定称为「解经」，这是他们强解圣经的借口。炼狱、圣徒的代求，以及向神甫认罪的习惯都毫无圣经根据[298]。但因这一切都受教会权威的认同，即（更正确的说），被众人接受而变成习惯，我们必须将这些教义看做对圣经的解释。不但如此：当教会会议做任何决定时—即使这决定完全不乎合圣经—这决定必定被称为「解经」。基督在圣餐中吩咐众信徒喝他所提供我们的杯（太二六27-28）。康士坦斯议会禁止祭司允许百姓喝圣杯，反而祭司一个人要替他们喝[299]。与基督所设立的圣餐这样相背的教义他们居然称为「解经」。保罗将禁止结婚称为邪灵假冒伪善的行为（提前四1-3）；圣灵在别处经文中宣告婚姻是人人都当尊重的（来十三4）。天主教之后坚持仍将他们禁止神甫结婚[300]的教义对圣经真实的解释，虽然没有比这更违背圣经的教导。若任何人开口反对，他将被审判为异端者，因为教会的决定是不可上诉了；并且他们不允许任何人怀疑他的解释是否是真的，我何必浪废时间斥责这无耻的行为呢？因为揭露它等于胜过它。

我故意略而不谈他们对接受圣经之权柄的教义。因为这样将神的圣言伏在人的判决之下，教导圣经必须受善辩的人的批准是不可怀疑的亵渎。我已经在上面谈过这个问题[301]。然而我至少要问这一个问题，若圣经的权威立在教会的认可之上，这是来自哪一个会议的教令呢？我从来没有听过这教令。这样，在尼西亚会议时，为何亚利乌允许监督纯粹用约翰福音反驳他呢[302]？ 因为根据这些人的教导他可以拒绝他们的话，因为到那时候没有任何的普世会议正式的接受过这经。他们提出一张古老的单子叫「正典」，并说这是古时教会的决定。但我还要再问，这正典是在哪一个会议中所颁布的呢？他们必定闭口不言。此外，我很想知道他们认为这是怎样的正典。因为古时的神学家们对这正典的立场不一致。并且我们若相信耶柔米的话，玛克比书、多比书，以及便西拉智训都当被视为旁经。但这是天主教徒绝不能接受的事[303]。

---

[298] 许多在这里被 Calvin 否定的法规都被 J. Clichtove 在其煞费苦心的著作中支持 *Compendium veritatum ad fidem pertinentium contra erroneas Lutheranorum assertions* (Paris, 1529). Clichtove 认为有些教会要持守的规定并没有出现在圣经中(ch. v); 教会有权柄立法规定何谓致于死的罪(vi)，并将这个议题与圣经不相关的事结合(vii)。包括了禁食和食物(viii)，圣职人员的独身(ix)，修会的誓言(x)，财产共有(xi)。他更进一步地护卫(引用教会会议文献)教士的财产，七项圣礼，小教团，补赎，炼狱，尊崇圣人，圣徒遗物，圣像。这里及 chs. x-xii, below, Calvin 在此可能参考了这些书。

[299] Council of Constance, session 13 (1415), “Definition of Communion in one kind [*sub una specie*].” (Mansi XXVII. 727.)

[300] Council of Elvira (ca. 305) canon xxxiii (Mansi II. 11; tr. Ayer, *Source Book*, p. 415); Pope Siricius, Letter to Himerius (385), ch. vii (MPL 13. 1138; tr. Ayer, *Source Book*, pp. 415 f.); First Lateran Council (1123) canons iii and xxi (Mansi XXI. 282; tr. Schroeder, *Disciplinary Decrees of the General Councils,* pp. 180, 192 f.).

[301] I. vii; I. viii. 9.

[302] Theodoret, *Ecclesiastical History* i. 8 (ed. T. Gaisford, P. 46; tr. [ch. vii] NPNF 2 ser. III. 45), 引用 Athanasius 形容在尼西亚会议中，亚流并没有回答约 10:30。

[303] Jerome, *Preface to the Books of Samuel and Malachi* (MPL 28. 596 ff.); Cochlaeus, *De authoritate ecclesiae et scripturae* I. ix, fo. E 4b; II. I, fo. H 4a; II. ii, fo. J 1a.

[e]第十章

颁布法规的权威，就是教皇与他的支持者

所用来对人极端野蛮的专政和残害

（教会的法规和传统，以及基督徒在神面前的良心，1-4）

1.最基本的问题

[e]教会的第二种权威叙述如下[304]。天主教徒误以为这在乎颁布法规。这谬论导致了无数的传统—许多缠住悲惨之人的网罗。因他们与古时候的文士和法利赛人一样喜欢把难担的担子放在人身上，自己连一个指头也不肯动（路十一46；cf. 太二三4）。我在以上教导过他们对向神父认罪的教导是极其害人的教导[305]。他们其它的法规没有那么残暴；然而就连那些看来最能忍受的都仍旧压制人的良心。何况这些法规败坏信徒对神的敬拜，并夺去惟一拥有颁布律法之权威的神的权威。

这是我们现在所要讨论的，即教会是否能借着她的法规捆绑人的良心。我们在此所讨论的并不是教会行政，乃是人应当怎样照神亲自所设立的准则正当的敬拜祂，并且我们如何保持我们对神属灵的自由。

我们已经习惯将一切人在圣经之外所颁布关于敬拜神的谕令称为「人的传统」。[e(a)]我们在此所攻击的是这些，而不是攻击那些用来保守教会惩诫、诚实、或和睦等有益的教会圣洁行政。我们的目的是要勒住这无止尽和野蛮的专制制度，因为这权威是[a]那些希望被称为教会的牧师却反而是在教会里最恐怖的凶手所抢夺的。他们说自己所颁布的法规是「属灵的」，是关乎人的灵魂，并甚至宣告这些法规对得永生是必须的[306]。然而他们这样做等于是侵犯了基督的国度（就如我上面所说的那样[307]）他们这样做是将神所赐给信徒自由的良心压制，甚至毁坏。不过现在所讨论的并不是他们强迫人遵守自己的法规，因他们教导人在遵守他们的法规当中寻求罪得赦、公义，以及救恩本身，他们甚至说整个基督教信仰以及敬虔本身都在乎遵守他们的法规。我在此的重点是在基督所释放人的良心的事上教会不可压制他们。并且除非他们在这些事上有自由的良心，就如我们以上的教导那样[308]，否则他们无法在神里面得安息。他们若想保持他们从前一次在基督里所获得的恩典，就必须承认释放他们的基督是独一无二的君王，并必须受唯一赐人自由的准则，那圣洁福音之真导的管理。他们不可受人任何的捆绑。

2.天主教会的行政奴役人的良心

[304] Cf. IV. viii. 1, note 2.

[305] III. iv. 17 f.

[306] Clichtove, *Antilutherus* (1525) I. x, fo. 22a; *Compendium veritatum,* ch. vi; cf. IV. ix. 14, note 22.

[307] Above, this section.

[308] III. xix. 7-9.

[a]这些政治家居然幻想他们的行政是叫人得自由的，是容易的以及轻省的担子（太十一30）[309]然而谁不晓得这全然是他们的谎言呢？他们并不认为他们的法规压制人，因他们早就弃绝了对神的敬畏，并大意的和主动的不理会自己的法规和神的律法。然而那些真正从心里在乎救恩的人，只要仍被缠住在这些陷阱里完全不可将自己视为是自由的。保罗非常细心的处理这问题，他甚至不敢在任何的一件事情上约束信徒，（林前七35）。并且他有极好的理由！他显然明白若教会在主赏赐人自由的事情上压迫他们，这对人的良心将造成极大的伤害。然而这些人所颁布的难以计数，有害的法规，因他们专制的要求人遵守他们是为了得永生[310]，并且说人若不遵守他们必定受永恒的苦难。并且其中有好几条是几乎不可能遵守的，但若将它们全部的都增加起来，这么多的法规无人能遵守。那么既然天主教加给人这样大的重担，人怎能避免感到迷惑，并被这么大的痛苦和恐惧所折磨呢？

因此，我在这里的目的是要攻击那些捆绑人心，并压制人的法规，就如这些法规对蒙救恩是必须的。

3.良心的性质

[d]大多数的人对这问题感到尴尬，因为他们对于辨别人的外貌和良心之范围的技术是不够的。而且保罗之所以吩咐我们当顺服在上有权柄的，然而增加了多半的人的问题，因为保罗吩咐我们顺服上面的人，不只因为刑罚，也是因为良心的缘故（罗十三1 ff.）[311]。我们以此推论人的良心也受政府所颁布的律法约束。然而若这一切是真的，我们在前一章[312]中所说的一切并且我现在所要说关于属灵的行政将会落空。

为了解决这难题，我们首先应当明白何为良心。并且我们的定义必须来自这单字的原意。当人们以心志和思想明白事情的时候，他们被说成「知道」，并且「知识」来自这一词[313]。同样，当人们感受到自己伏在审判之下，并且这审判的见证不容许人隐藏自己的罪，反而将他们牵到神的神的审判台前为有罪的人—这感觉叫做「良心」。良心占着神与人中间的位子，因它不容许人在自己的心里面抵挡他所知道的事，反而追赶他直到迫使人承认自己的罪。当保罗教导人是非的心做见证，并且他们的思念互相较量，或以为是，或以为非时，他就是这个意思（罗二15—16）。我们可以说这就如某种被摆在人心里，并装在瓶子里的知识。因此，这将人牵到神的审判台前的感觉，就如神所交付人的守卫，并且这守卫鉴察人一切最隐密的事，甚至没有一样是不会受到它的光照。就如那古老的箴言所说：良心是一千个见证人[314]。彼得以同样的意义将「在神面前有无愧的良心」[11a]（彼前三21）与心里平安当做同一件事，

---

[309] Clichtove, *Antilutherus* (1525) I. xv, fo. 31ab.

[310] Eck, *Enchiridion* (1533), ch. vii, fo. 40b.

[311] *"Conscientiae forum,"* Aquinas 常使用这一词，例 *Summa Theol.* II IIae. Lxxxix. 7, obj. 3; III. Suppl. xxii. 1, obj. 2 Cf. R. J. Deferrari and others, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas, s. v. "Forum conscientiae"*; cf. III. xix. 15, note 23. Calvin 在 IV. x. 3-5 (1550) 里有着热烈的讨论。这与 III. xix. 1 (1559); 4 (1536); 14-16 (various dates) 这一段有密切的相关。

[312] *"Proximo capite."* 是从 1543 和 1553 年版本中所延续而来，尚未修订的参考数据，当时关于「基督徒的自由」的章节 (此为 III. xix) 在「人的传统」一章之前，并且包括了现在章节里的数据。

[313] 「明白」 (conception) ，「心志」 (mind) ，「思想」 (understanding) ，「知道 」 (to know)和「知识 」 (knowledge) 的拉丁文分别是 *"notitia," "mens," "intelligentia," "scire,"* 和 *"scientia."*

[314] Quintillian, *Institutes of Oratory* V. xi. 41 (LCL Quintillian II. 294 f.). Cf. III. xix. 15, note

因这无愧的良心能叫人因确信基督的恩典，坦然无惧的来到神面前。并且当希伯来书的作者说：「我们就不在觉得有罪了」（来十2）时，它的意思是我们已经得释放和得蒙赦罪，以至于我们自己的罪不再能指控我们了。

4.良心的捆绑和自由

[d]因此，就如行为是与人有关的，照样良心则与神有关连，事实上无愧的良心不过是人心里的正直。保罗以这意义说「命令的总归就是爱，这爱是从清洁的心和无愧的良心，无伪的信心生出来的」（提前一5 p.）。他之后在同一章经文中表示无愧的良心与知识有多不同，因他说有人「在真道上如同船破坏了一般（都是因为他们）丢弃了良心」（提前一19）。他的这话表示无愧的良心是某种活生生的对敬拜神的渴慕，并且是某种对圣洁的行事为人的真诚的意图。

有时候无愧的良心是向着人。路加记载保罗见证他自己勉励，对神对人，常存无愧的良心（徒二四16）。然而保罗这样说是因为无愧良心的福分甚至影响到我们与他人的关系。然而正确的说，根据我以上的教导， 它只在乎神[315]。

根据这教导，神的律法被说成约束人的良心的，因为良心在人与人之间的关系，甚至在人对别人的考虑之外约束人。比如说：神不但教导我们当保守纯洁的心，并治死一切的私欲，也禁止我们一切不洁的言语以及外在的淫行。我们的良心伏在这律法之下，即便我们是惟一活在世界上的人。由此看来，过不节制生活的人最大的罪不是他在人面前的坏榜样，而是他的良心在神面前有罪。

在那些神未曾吩咐的事情上，我们则有另一考虑。因当这些事情绊倒别人时，我们不应该做这些事，但我们的良心还是自由的。保罗提到献给偶象的饮食就是这个意思：「若有人对你们说：『这是献过祭的物』，就要为那告诉你们的人，并为良心的缘故不吃。我说的良心不是你的，乃是他的」（林前十28—29 p.）。若一个信徒在这事上之前受过了这个警告，却仍然吃了，这是他的罪。然而，根据神的教导，不管他为了弟兄的缘故有多么需要放弃这饮食，他仍然保存着自由的良心。可见，这原则，既然他只约束人外在的行为，仍没有约束人的良心。

（良心与人和教皇的法规彼此的关系：神是惟一颁布律法的一位，5— 8）

5.人的法规对于良心有何意义？

23.

[11a] *“Interrogationem,”* 在 VG 为 *response* 与彼前 3:21 中的 evperw,thma 为同一个字。在对这一段的解释中 (CR LV. 269)，Calvin 解释为 *examen,* 又加上 “*Primum interrogation hic vice responsionis vel testimonii capitur*” （“interrogation”在这里被当作是“response”， 或 “testimony”） 。在 Vg 的版里是用 *“Interrogatio”;* KJV 使用 “answer”; RSV 作 “appeal to God for a clear conscience.” Cf. *A Greek-English Lexicon of the New Testament,* tr. from W. Bauer’s *Greek-German Lexicon* by W. F. Arndt and F. W. Gingrich, *s.v.* evperw,thma; *The Interpreter’s Bible* XII. 134. 的翻译是根据这个资料。

[315] 在这一段的首句。

[d]我们要再次谈到人的法规。若这些法规被颁布为了约束我们，就如遵守这些法规本身是必须的，我们能肯定的说这是不合乎神律法的约束。因我们良心不在乎人，反而惟独在乎神。这就是那普遍的区分于地上的范围和良心的范围的意思。当全世界被遮盖在最为浓厚无知的幽暗里，就连在那个时候人仍有这活心般的亮光，即每一个人都知道他的良心比全人类所有的判断更高。虽然事实受人言语上的接受，但他们之后在行为上弃绝了它，然而神就连的那个时候喜悦人对自由良心的证据，好证明各个人的良心都在人的专制之外。

然而我们未曾解决保罗的话所加给我们的难题[316]。因我们若必须顺服在上有权柄的，不但因为刑罚，也是因为良心（罗十三5），这似乎看来教导我们的良心也同样伏在统治者的权柄之下。那么，这若是真的，教会的法规也是如此。

我的答复是：我们在此必须首先对属(genus)与种(species)做区分。因为虽然人的良心不在乎别人所颁布的法律，然而我们仍被神一般的吩咐所约束，因祂自己吩附我们当顺服在官员的权柄之下。并且保罗在这里的教导就是这个意思：政府的官员，既因是神所预定的，必须受我们的尊荣（罗十三1）。同时，保罗并没有教导人所颁布的法律在乎人内在的良心，因为保罗到处都教导我们对神的敬拜以及过敬虔生活的那属灵的准则都在人任何的谕令之上[317]。

另外值得我们一提的是（这也依靠上面的教导）：人的法律，不管是政府的官员或教会所颁布的，虽然我们必须遵守这些法律（我说的是不与圣经相违背的法律），然而这些法律仍不能约束人的良心。因为我们遵守法律的整个责任在乎这些法律一般的目的，却不乎法律所吩咐我们的各规条。

然而那些吩咐我们当以全新的方式敬拜神，并在神的律法之外约束人的法律居然不同。

6.教会没有权利设立独立的教会行政来约束人的良心

[a]现今在天主教里，那些「教会行政」就是这些全新敬拜神的方式，却是天主教迫使人接爱为真实的以及必须敬拜神的方式。而且，既然这些方式是无可计数的，这就证明他们有无可计数捕抓人和勾引人的陷阱。[e(c)]我们在上面谈到律法的时候稍微讨论过这个问题[318]。然而，既然这里是更恰当讨论这问题的地方，[c]我[e(c)]现在要尽量[c]试着下一个最为清楚的总结。并且既因我刚才详细的讨论过监督自称为拥有随自己的意思教导人的专制权利，我在这里不会重复的讨论这问题。我现在只要讨论到他们所自称为拥有颁布法规的权威。

因此，这些假监督说主指派他们颁布属灵的法规做这些新的法规压制我们的良心的借口，并且照样假装主把教会的行政交付他们。因此，他们宣称众信徒都必须遵守他们一切所吩咐他们的命令。他们甚至说任何违背他们吩咐

---

[316] Cf. 罗 13 及 sec.3 的开头。

[317] Cf. sec. 8, below.

[318] II. viii. 5.

的人就犯了双重不顺服的罪，因他既违背神又违背教会[319]。

当然他们若是神真的监督，我必定会将他们所应得的权威交给他们，虽然不是他们所要求的那么多，却至少足以他们保持教会的行政那样多的权威；然而，既然他们完全没有自己所要求人归给他们的权威，他们所要求人归给他们的连最少的权威都是抢夺的。

然而既因我们在上面也讨论过这问题[320]，让我们现在退让一步，假设真监督所拥有的权威都属于他们。但我仍然否定神指派他们颁布法规来吩咐众信徒过某种他们所规定的新的生活方式，或强迫神所交付他们的百姓遵守这些新的法规。我在这里的意思是，他们没有权威吩咐教会强制性的遵守他们在神的话语之外所颁布的法规。既然连主的使徒都没有这权威，并且主多次亲口否认他教会的牧师拥有这权威，因此，我很惊讶任何人在使徒的榜样以及神亲口的禁止之下，企图抢夺这权威甚至为这权威的缘故替自己争辩！

7.一切不正当的主权是对神国度的侵略

[c]主在祂的话语中包括了一切关乎敬虔的行事为人的事，以至于人完全无须加添任何的吩咐在上[321]。主这样做有两个原因。首先祂要我们将祂视为自己的主人和引领我们的主。若我们一切的行为都符合祂旨意的准则，祂就是我们的主人和带领我们的主，因为一切敬虔的行为都与这准则是密不可分的。其次，主要我们明白祂对我们最大的要求就是顺服。[a]为此，雅各说：「人若论断弟兄，就是批评律法，论断律法。你若论断律法，就不是遵行律法，乃是判断人的。设立律法和断人的，只有一位就是那能救人也能灭人的」（雅四11—12 p.）。[c]圣经告诉我们惟独神自己才拥有这特权—即，以祂话语的权威和律法统治我们。[a]祂也曾经藉以赛亚的口教导我们，虽然没有这里清楚：「耶和华是审判我们的；耶和华是给我们设律法的；耶和华是我们的王；祂必拯救我们」（赛三三22）。[c(a)]这两处经文都告诉我们生死的权柄都在乎管理人灵魂的那一位。雅各的教导很清楚。他也教导我们主不充许任何人抢夺这权柄。[a]因此，我们都应当承认神是我们灵魂的独一的统治者，并且惟有神自己才有拯救以及毁灭人的灵魂，就如以赛亚所说的话宣告主同时是我们的统治者、审判官、给我们设律法的，以及我们的救主（以赛亚三三22）。因此，当彼得劝勉牧者担任自己的职分时，勉励他们喂养自己的羊群，也不可辖制「所托付你们的」（彼前五2—3）；所托付他们的人是神的基业，既信徒。[c(a)]我们若认真的思考这件事，既神禁止我们将祂自己惟独拥有的权威归给人，我们就会明白那些企图在神的真道之外在教会里命令别人之人的人权力被夺取以后。

8.如何鉴定那些人的行政是神所充许的事

[c]总而言之，既然神是惟一颁布法规的那位，祂不充许人抢夺祂的尊荣。因此我们应当记住主为何宣称这是惟有祂自己所拥有的权柄的两个理由，第一个是主要我们确信祂自己的旨意是一切必行和圣洁的完美的准则，因此，我们一旦认识神就拥有如何过美好生命的完美的知识。第二个原因是惟有主自己（当我们寻求如何正当的敬拜神时）才有在我们灵魂上的权柄，我们应当顺服祂，并且当等候祂的旨意。

---

[319] Eck, *Enchiridion* (1533), ch. vii, fo. 40b.

[320] IV. v. 5-11.

[321] Cf. IV. ix. 14, note 22.

在我们留意这两个理由之后，我们就能够很容易的辨别哪些人的行政违背主的话语[322]。这些行政都伪称属于正当敬拜神的方式，也伪称人对他们的顺服是必须的。所以，我们要记住我们若要有一个完全，不失败的考验，我们必须以这准则衡量一切人所颁布的法规。

保罗在他写给哥罗西信徒的书信中用前面的原因，因他当时在与那时企图与某些新的重担（西二8）压迫教会的人作战。在加拉太书信中保罗在类似的情况下，采用第二个原因（加五1—12）。保罗在哥罗西书信中辩论我们不可向人寻求真敬拜神的教义，因主在祂自己的话语当中确实的给我们这完全的教导。为了证明这一点，他在第一章中记载福音包涵一切使人在基督里得以完全的智慧（西一28）。他在第二章的前面教导所积蓄的一切智能知识，都在基督里面藏着（西二2）。保罗以此推论信徒应当谨慎免得被人的理学和虚空的妄言所引诱离弃基督（西二8）。然而在第二章快结束时，祂以更大的自信咒诅一切来自人的信仰[323]，即人一切为自己所捏造或因别人的传扬所接受的敬拜，并且人一切任意妄为所颁布关于敬拜神的律例（西二16—23）。因此我们将一切人所捏造敬拜神的方式都视为不敬虔。

保罗在加拉太书信中十分清楚的教导惟独神自己所当统治的人的良心不可被人的陷阱所缠住（加五1—12）。我们提到这些经文就够了。

（教会的行政若答应任何在敬拜神上新的仪式，就证明自己是专制、肤浅以及违背圣经的行政，9—18）

9.天主教的行政，根据以上的原则，都应当被我们拒绝

[c]但我们若举例就能更清楚的教导这个事，我们现在将这教义运用在自己的时代上必定对我们有益处。我们主张教皇和他的手下所用来压制教会的「行政」是不敬虔和对教会有害处的；但我们的使党却将它视为圣洁和有益的。这些行政有两种：有一些是在乎仪式；又有一些是在乎教会的惩罚。那么难道我们有极好的理由攻击这两种行政吗？我们是拥有极好的理由且是更好的理由！

首先，难道捏造这些行政的人不是很明确的教导这些行政就是人敬拜神最妥当的方式吗？他们所采用的仪式其目的难道不就是要用来敬拜神吗？而且这不只是那些愚昧，未曾受教育的百姓所搞的错误，这也是那些在教会里做教师之人的错误。[e]我未曾开始探讨他们所企图用来破坏一切敬虔行为的亵渎。然而除非他们迫使人对神的敬拜符合他们自己的迷信，否则他们不会将稍微违背他们的任何传统视为极大的罪恶。那么我们既然不能忍受保罗所教导是不能忍受事（即人靠自己的意思决定何为神所喜悦的敬拜）难道这是我们自己的罪吗？特别是因为天主教徒吩咐人照世上的小学敬拜神，因为保罗见证这是敌对基督的行为（西二20）。并且他们厉害的强迫人的良心遵守他们一切的吩咐是众所周知的事。当我们反对他们时，这是顺从保罗的教导，因他严厉的禁止信徒的良心做他人的奴隶（加

[322] Cf. sec. 6, above. 关于教会行政 (secs. 8, 9, 14), cf. Clichtove, *Antilutherus* (1525) I. xiii; I. xxix, fo. 21b-22b, 60b-62b; Eck, *Enchiridion* (1535), ch. xii, fo. 406 ff.; *Catholic Encyclopedia,* art. “Constitutions Ecclesiastical.” 注意 Calvin 教会行政定罪的例外, sec. 29 and 30, below.

[323] “evqeloqrhskei,aj”

五1）。

10.天主教会行政否定神的律法

[a]此外，当这邪恶的行政开始被众百姓视为纯正的基督教信仰时，这恶行总是导致另一个可憎恶的罪恶，而且基督因这罪恶曾经斥责过法利赛人。即，他们因着自己的遗传犯神的诫命（太十五3）。我并不想采用自己的言语攻击这些颁布教会法规的人[324]；他们若能在基督的指控之外以任何方法为自己澄清，我就会向他们认输了。然而他们怎能为自己辩护呢？因他们将会在年岁末因忽略了向神甫认罪，而比整年度不断地做恶视为更大的罪。将他们在吃一了点肉的时候，比天天污秽的犯淫乱看做更严重的罪。将奉献给某一种所谓的圣人的日子动手认真的做工比用身体的各肢体犯更为可怕的罪视为更邪恶的事。也将一位神甫合乎圣经的结婚比他犯千万次的奸淫罪视为更大的罪。将忽略自己所答应参加的朝圣比违背一辈子的保证视为更大的罪。将忽略浪费自己的钱在某些可怕，没有意义和毫无益处捧场教会的事上视为比在穷人迫切的需要中拒绝帮助他们更不可原谅的罪。将擦身走过偶像而忽略跪拜它视为比恶待全人类更大的罪。将忽略在某些固定的时间在很长一段时间中含糊不清的说一些毫无意义的话视为比在心里合乎圣经的向神祷告更可怕的罪。难道这不就是因着自己的遗传犯神的诫命吗（太十五3）？他们虽然冷漠和形式化的遵守神的诫命，却坚持人天天认真的遵他们的法规到完美的地步，就如这些法规包涵一切敬虔的行为。他们虽然将违背神的律法视为小罪，却将一切稍微违背自己的法规的人审判坐牢、被放逐、火烧或刀剑的死刑[325]。他们虽然不会严厉的对付藐视神的人，却将自己的仇敌虐待到死为止；他们也教导在自己的专制之下一切愚昧的人当冷静的接受人破坏神的整个律法，却要厉害的处罚一切稍微违背他们所认为是教会的法规。在神所视为次要的事上藐视，论断和弃绝人是很大的罪恶。但他们却将保罗在加拉太书信中（加四9）所描术这为虚弱、无用的小学视为比神天上的圣言更为宝贵。他们判犯奸淫的人无罪，却论断在饮食上违背他们法规的人；他们充许神甫与妓女同房，却不充许他娶妻子。这就是他们讨好人而离弃神，这虚妄顺服的可怕结果。

*11.天主教的行政是毫无意义和无用的**

[c]在这些行政里另外还有我们所不赞成的两个大错误。首先，他们吩咐人参加一些无用，甚至愚昧的仪式，其次，他们用众多的这种仪式压迫敬虔之人的良心，并且迫使他们以某种忽略新约圣经的猷太教方式[326]，抓住对基督预表的影子却忽略基督。

我知道我把这些仪式描述为愚昧和无用，是不会被仅有属世智慧的人所接受的，因为他们喜爱这些仪式到一个程度认为这些若被夺去，教会将变成残缺不全的。然而保罗自己的意思反而是：「这些规条使人大有智慧之名，用私意崇拜，自表谦卑，」以至于似乎看来严厉到能治死人的私欲（西二23 p.）。我们应当不断的留意这对我们极为有帮助的劝勉！保罗教导我们人的传统因披着伪装的智慧欺骗我们。那么他们的欺骗来自那里呢？来自人的假冒伪

---

[324] *"Nomthetas."* Calvin 将这个希腊字译为 "lawmakers"：Cf. 雅 5:12。既然以下所提到的惩罚与前面写给国王的序言第十页 f. 中所叙述的相似，所以这里可能是指掌权者所颁怖的迫害谕令，

[325] Cf. Prefatory Address to the King, *loc. cit.:* 特别是「血腥的判决」，「成千的火」，「平安地回到故乡」等句子。

[326] Cf. II. viii. 33 f.; IV. xix. 26; Erasmus, *Enchiridion,* Fifth Rule (LCC XIV. 340, note 2).

善。人的机智认得这是出自于他自己的意思，并因此迎接他，却拒绝某种真正有价值，不合乎自己的私欲的另一种仪式。

此外，这些行政应带给人所当负的轭，表面上教导他们自卑。最后，这些仪式既因似乎看来是约束人肉体上的情欲，并对神甫禁欲彷佛是出于自神的智慧。但保罗是怎么说的呢？难道他把这些面具脱下来，免得简单的人因这诡计受欺哄了吗？既然为了反驳他们，保罗认为指出这一切是人所捏造的就够了。他对这一切的事略而不谈（西二22），就如他认为他们的教导不会成问题。其实保罗知道在教会里一切不合乎圣经的敬拜都受神的咒诅，并且他越吸引肉体的私欲，信徒越怀疑他；他知道那外在谦卑的伪装与真谦卑截然不同，甚至众信徒能做区分是轻而易举的事；最后，他知道那初级的辩别力与身体的运动一样不应当受信徒的重视。并且保罗也希望同样吸引无知的人去跟从人传统的事物，将被信徒视为反驳他们的证据。

12.他们的奥秘是可笑的事

[c]直到如今，不只愚昧的人，甚至因任何世俗的智慧感到自高自大的人都认为仪式上的华丽很有吸引力。事实上，假冒伪善的人和简单的妇女都认为没有比这华丽更美或更好的事。然而通过那些更为详细的监察，并且根据敬虔的准则更为准确的衡量这样多的仪式的价值。首先，我们明白它们都是虚无的，因为它们毫无用处；其次，它们是诡计，因为以虚空的华丽欺哄旁观者的眼目。我说的是天主教里让那些大奥秘的仪式存在的大人物；然而我们自己的经验告诉我们这些是极大的笑柄[327]。并且这些仪式的创始人堕落到以这样愚笨的行为欺哄自己和他人实不足为怪！因他们一方面模仿外邦人的傻事，一方面，就如猴子，轻率的模仿在摩西律法之下的仪式，虽然这些事情和我们与动物的献祭一样毫无关联。显然，既使这是我们惟一的证据，没有任何有理智的人会看重这样混乱的行为。并且这些仪式本身明确的教导我们大多数的仪式惟一的用处不过是叫人麻痹而不是教导他们。照样，这些新的法规，不但没有保持人的规律，反而毁坏之，并且虽然受假冒伪善之人的重视，然而对于更为详细思考他们的人却被视为纪律的幻想。

13.天主教会的行政，借着他们无可计数，毫无意义的仪式，把犹太人的律法主义加诸人的良心

[c]从另外的角度来看，难道有谁看不出来这些众多的传统已经增加到已经成为整个基督教会的重担呢？这就证明天主教在他们这样多的仪式当中以某种犹太教的律法主义折磨敬虔之人的心。奥古斯丁语带埋怨的陈述基督教会在他的时代也忽略了神的律例。教会充满迷信，甚至在行仪式的时候，若人的赤脚踫到地上，他所受的斥责比酗酒的人更厉害。他埋怨教会，虽然神出于祂的怜悯喜悦教会得以自由，居然被压迫到连犹太人的光景算起来还算是更可忍受的[328]。若那敬虔的人活到我们这时代，他会更加的抱怨现在的捆绑！因为现在的捆绑

比那时的至少多十倍，并且这时代所强调的繁文缛节比那时代多至少严格一百倍。这些不敬虔颁布法规的人一旦在教会里拥有任何权威，就不断的吩咐和禁止人，直到他们过于妥当的要求众信徒达到了极限为止。保罗的这话也奇妙的面对这问题：「你们若是与基督同死，…为什么仍像在世俗中活着，服从那不可拿，不可尝，不可摸等」

---

[327] Calvin 和其他改革宗的人士分享他年轻时参加非改革宗聚会时，所感到理想幻灭的经验。

[328] Augustine, *Letters* lv. 19. 35 (MPL 33. 321; tr. FC 12. 290 f.). 所谓的仪式是指守八天的宗教节：VG 的翻译为 “the octave of his baptism.”

类的规条呢？（西二20—21 p.）。虽然a]ptesqai这一词的意思有时是吃又有时是摸，然而在这里毫无疑问是前者的意思。因此，保罗在这里很奇妙的描述假使徒的手段。他们的教导从一开始是迷信。他们不但禁止人吃，甚至不充许他嚼；当他接受这命令，他们就禁止他尝。之后，他们甚至禁止他用手指头摸。

*14.仪式的目的是要彰显基督，并不是要遮盖祂**

ᶜ我们今日责怪这行政上的专制是对的，因为天主教以无数的教令以及极端的执行可怕的折磨悲惨的人良心。我在别处讨论过关于纪律的法规[329]，更何况是那些企图重新将基督埋葬的仪式，好迫使我们回到犹太教礼仪里面去的仪式呢？奥古斯丁说，「我们的主基督以很少，却很有意义和容易施行的圣礼使自己的百姓合而为一。」然而教会已远远的离开这单纯的形态[330]。现在的教会被缠住在各种各样的仪式之内。

其实我知道一些诡诈的人替这恶行打抱不平。他们说我们当中有许多像当时没有受过教育的以色列人；并且这么多的仪式就是为了他们的缘故所安排的，并且更为成熟的信徒，虽然不需要这些仪式，却仍不应该忽略之，因为他们知道这对软弱的弟兄很有帮助。我的答复是，我并非不晓得我们所欠软弱的弟兄的债；然而我反而认为以众多的仪式淹没他们对他们实在没有任何的帮助。神以不同的方式带我们与古时的信徒并不是徒然的。祂喜悦待他们如孩子而采用象征和比喻，却用比较直接的方式教导我们。就如保罗所说孩童乃在师傅和管家的手下，照样犹太人当时在律法的管辖之下（加四1—3）。然而现今我们如成人，已经从这辖制里被释放出来，不再需要这幼稚的方式了。主早就预先知道祂将来的教会里会有怎样的人，并且他们需要怎样的管理方式。祂这样就将我们与犹太人区分开来。所以，我们若想帮未曾受教育的人，重新回到基督所废掉的犹太教里是很愚昧的方式。基督自己也将古时的和现代信徒的这对比亲口的辩别出来。祂对那撒玛利亚妇人说「时候将到，如今就是了，那真正拜父的，要用心灵和诚实拜祂」（约四23）。其实，信徒本来就这样敬拜神。然而新的崇拜者与旧的崇拜者惟一的差别是在摩西的引领之下，犹太人属灵的敬拜是用象征和许多的仪式；既然这些现今已废掉了，我们就更单纯的敬拜神。因此，我们若将这两者混为一谈，这就等于破坏基督所设立的敬拜方式。

你或许会问，难道我们不能用仪式来帮助无知的人明白真理吗？这我并不反对。因我认为这对他们有极好的帮助。我所主张的不过是我们所采用的方式应当彰显基督，而不是遮盖祂[331]。因此，神给我们一些简单的仪式好向我们彰显降临的基督。祂则给犹太人更多的仪式好向他们彰显未曾降临的基督。祂未曾降临并不表示神没有将祂的力量赐给信徒，而是说祂被彰显的方式不同。因此，为了保持这彰显的方式，仪式的数量一定不可以多，施行的方式要单纯，要有尊敬基督的方式彰显祂并且这一切必须是单纯的。难道我们要说神没有给我们这样安排吗？这反而是极为明确的事实。

*15.腐败的仪式被视为赎罪祭**

ᶜ我在此略而谈人心所充满有害处的观念：即这些仪式是平息神震怒的献祭，他们除掉人的罪，并使人得蒙公义

---

[329] IV. xii. 22-27.

[330] Cf. I. ix. 3, note 3; IV. xiv. 20, note 47.

[331] Cf. I. ix. 3, note 3; IV. xiv. 20, note 47.

和救恩。他们坚持善良的行为不会被人的谬论所败坏，因为人也能在遵守神直接的命令时做错。然而没有比将人所捏造的行为视为配得永生更有害的事。神所吩咐的行为之所以受神的奖赏，是因为我们的审判官接受这些行为顺服的证据。因此，这些行为之所以蒙悦纳并不是因为他们与生俱来的价值而是因为神看重我们对祂的顺服。我在此所说的是神所要求人在行为上的完全，虽然人没有完全的行出来。因我们在律法上的行为，之所以蒙恩典是完全出自于神白白的恩赐，因我们的顺服既软弱又不完全。然而既然我们在此所谈的不是在基督之外行为的价值，我们就无须继续讨论。我再一次的重复现在的重点：我们的行为之所以蒙神悦纳，完全在乎我们的顺服，因这是神惟独所喜悦的，就如先知所说的那样：「凡祭平安祭的事我并没有提说，也没有吩咐他们。我只吩附他们这一件说：『你们当听从我的话』」（耶七22—23 p.）。神在别处提到祂所不悦纳的行为：「你们花钱买那不足为食物的」（赛五五2 p.）。以及：「他们敬畏，我不过是领受人的吩咐」（超赛二九13；太十五9）。因此我们的敌人既因教导那些愚昧的人他们在这些表面的行为上有自己所能献给神的义行，并且这公义能使他们在神的审判台前站立得住，完全无可推诿。

此外，他们所行出来就如在剧场上的器具或魔术般的念咒，没有人能搞懂的仪式难道不值得被斥责吗？我们至少能确信除非仪式能引领人到基督那里，否则他们都是败坏和极为有害的。然而天主教会的仪式与教导完全分开了，并因此成为毫无意义的象征。

最后（既然人的肚腹是很奸诈的骗子），许多的仪式似乎看来是一些贪心的神父所捏造的陷阱为了偷窃人的钱。然而他们的仪式是不管是怎样开始的，他们现在以人的贪心败坏到我们若想除掉这一切亵渎神的行为就必须从新更改这些仪式。

16.信徒共同之洞察力的一般性运用

[c]我虽然看来似乎不再教导有关教会行政的某种永恒的教义原则，因为我一切所说的都是在乎我们的这个时代，然而我并没有说这些不能成为其它众世代的益处。因当人开始企图迷信的敬拜神时，他们为了敬拜神所设立的法规都将堕落到这地步，因神以这咒诅并不是只警告一个时代而已，而是警告众时代，即祂要将弄瞎一切以人的教义敬拜祂之人的心眼（赛二九13—14）。这盲目使得那些藐视神众多的警告并故意将自己缠住在这些致命的陷阱里的人，接受各种各样荒唐的谬论。然而假设你只在现在的光景之外不过想知道教会和一切敬虔的人所应当弃绝众时代人的传统如何[332]。我们上面的教导[333]有着很清楚的定义：即这些法规都在神话语的教导之外，也都是人所捏造的，不管是吩咐人如何敬拜神或吩咐一些细节为了压迫人的良心，就如同他们在设定一些如何蒙救恩的法规那样。他们若将其它的错误加添在其中一个或这两个谬论上—而因此使得那原先清楚的福音变得很模糊，并且这些新的法规不但没有造就信徒，反而无用，虚无的行为，而不是真敬虔的行为，他们出自于人污秽的贪心，复杂到无人能遵守，他们是以羞耻的迷信所污秽—这一切就能帮助我们明白这些行政充满众多的邪恶。

---

[332] Cf Comm. Acts 8:21; *On the Necessity of Reforming the Church, passim* (CR VI. 453-530; tr. Calvin, *Tracts* I. 140-183; LCC XXII. 184-216).

[333] Sec. 1, above.

17.天主教的行政不能被视为教会的行政

[a]我知道他们的答案是这些传统不是自己所捏造的，而是来自神。[c(a)]他们说教会受圣灵的引领，免得偏离正路；并且圣灵的权威在乎这些传统。他们之后甚至说自己的传统是圣灵向人的启示并且任何藐视它们的人就在敌对神。为了教导他们并没有在高贵的权威之外有任何的行为，他们企图劝我们相信他们大多数的传统都来自使徒。他们主张圣经在一处经文中充分的教导使徒在其祂事上的习惯如何。这经文是在使徒聚会的时候向众外邦人宣告这聚会的决定是他们要（禁戒偶象的污秽和奸淫，并勒死的牲畜和血）（徒十五20，29）[334]。

我们别处已经解释过他们假冒伪善的滥用教会的称号为了自己的荣耀[335]。[a]至于现在的光景，假设我们能夺去一切的面具和伪装，并因此能在乎我们所应当最关心的事并对我们而言是最主要的事，即惟独在乎基督所喜悦的教会如何好让我们能顺服在这准则之下。我们若这样做就能清楚的明白那越过神话语的范围并以捏造新的法规放荡的污秽自己的制度决不是神的教会。因为那从前一次交付教会的准则难道不是永恒的吗？「凡我所吩咐的，你们都要谨守遵行，不可加添，也不可删减」（申十二32）。以及另 一处经文：「祂的言语，你不可加添，恐怕祂责备你，你就显为说谎言的」（箴三十6 p.）。他们不能否认这是针对教会说的。难道这不就是表示他们的悖逆，因他们夸耀的说，但神这样禁止我们之后，他们擅敢将自己的事物加添在神的教导之上吗？我们千万不可赞同他们虚妄的行为，因这样的行为大大的污辱神的教会！我们也当明白人一旦以这过分的轻率—就是这种无法顺服在神的命令之下，却疯狂的去从自己的捏造的轻率—称为「教会」，这是错误的称号。神禁止教会在祂的话语上（特别关于我们对祂的敬拜以及如何蒙救恩的事上）加添或删去什么，这句话并不复杂，也不是很模糊的陈述。

[b]然而他们主张这指的不过是神的律法，在律法之后接下来有预言和福音的时代。这我并不否认；我也深信先知的预言和福音本身是服从神的律法，不是在上面加添或删去什么。这样，主不充许我们在摩西的书卷上加添或删去什么—虽然律法的时代因他众多的仪式是较模糊不清的时代—一直到主能借着祂先知即仆人并最后借着祂的独生子赏赐我们更为清楚的教义。难道这不表示主更禁止我们在律法、先知、诗篇以及福音的启示之上加添什么吗？[a]主在古时候宣告对他而言最可憎恶的事就是人以自己所捏造的仪式敬拜祂。并且祂如今没有改变主意。这是先知所说的，并我们所应当经常提醒自己的话：「我将你们列祖从埃及地领出来的那日，凡祭平安祭的事我并没有提说，也没有吩咐他们。我只吩咐他们这一件说：「你们当听从我的话，我就做你们的神，你们也做我的子民。你们行我所吩咐的一切道」（耶七22—23）以及：「我切切告戒他们说：「你们当听从我的话」（耶十一7 p.）。另外还有其类似的经文，但这是最为清楚的：「耶和华喜悦凡祭和平安祭，岂如喜悦人听从他的话呢？听命胜于献祭，顺从胜于公牛的脂油。悖逆的罪与行邪术的罪相等；顽梗的罪与拜虚神和偶象的罪相同」（撒上十五：22—23 p.）。因此，既然无人能反对教会的权威所支持的这方面的人一切的捏造都是无可推诿的亵渎，这就充分的证明这些仪式都不属于神的教会。

18.天主教会行政并没有来自使徒，甚至也没有来自「使徒的传统」+

---

[334] Clichtove, *Antilutherus* (1525) I. x, fo. 22b. 许多作家因为徒 15 的记载，在会议中要求自己的权力，e.g., John Major in LCC XIV. 178 f.

[335] IV. ii. 4.

[a]因此我不顾一切的斥责这传统的专制，虽然他是高傲的自称为「教会」。因我们并不弃绝教会（虽然我们的敌人为了诽谤我们这样不公正的指控我们）；我们反而给他顺服的称赞，并且没有比这更大的称赞[336]。然而那些使教会违背主的人（虽然他们假装教会已经超过神吩咐我们的）才大大的伤害教会。我略而不谈他们虽然啰嗦的夸耀教会的权威，却同时向人隐藏主对她的吩咐以及教会所应当献给他的顺服是何等无耻和亵渎的行为。但我们若（因这是妥当的）想要同意教会，最主要的是要明白以及记住主对我们和众教会吩咐，好让我们能全心全意的顺服祂。因我们若在万事上顺服主，我们的行为毫无疑问必定与教会完全一致。

[a]然而我们若说这些传统（就是正压迫教会的传统）直接来自使徒，这完全是谎言。因为使徒的整个教义其目的是：并不是要以新的仪式压迫人的良心，或以自己的捏造污秽神纯洁的敬拜。此外，若教会的历史和最古时的记录可靠，使徒对于天主教徒所归于他们的教导完全无知。

他们也不可胡说使徒大多数的命定，虽然没有记录下来，却变成教会的风俗习惯，因这些事情是在基督仍活在世上的时候教会所不能明白，但在基督升天后，则是圣灵向他们启示的（约六 12—13）[337]。[c]我们已经在别处解释这经文的含义[338]。[a]我们在这里这样说就够了—当他们将一些犹太人和外邦人古时候的仪式，愚昧的手势以及笨拙，不学无术神甫的技术[339]的施行的仪式视为就连使徒所不明白的很玄的奥秘时，他们只不过在叫自己受人的嘲笑。事实上，儿童和小丑之所以很会模仿这些手势，他们说不定是最适合举行这些仪式的人！[c]即使没有教会的历史，任何理智的人都能因他们所知道的事实推论这样多和复杂的仪式并不是教会忽然开始遵守的，而是她所逐渐接受的仪式。在使徒的了时代之后有一些更为圣洁的监督颁布了一些关于惩治以及惩诫的法规，然而之后接续他们的人不但不够理智，也是太好奇和贪心。他们一个接一个的颁布一些比从前的监督所颁布更为愚昧的新的法规。并且免得他们的捏造（就是他们生怕自己的继承人称赞的捏造）之后受教会的弃绝，他们很严厉的迫使教会的顺从。我们如今大部分的仪式都来自这邪恶的热心[340]，虽然他们宣称一切都是使徒所传下来的。历史的记录都支持我们所说的。

（天主教众多妄称「使徒般的」仪式，信徒对弱者的责任，19—22）

*19.使徒时代之后误用的仪式越来越多**

[c]因我们不打算啰嗦的将这一切的传统例举下来，我们只要举一个例子就够了。在使徒的时代他们很单纯的施行圣餐。他们的继承人加添了东西在上面，好让信徒更尊敬这圣礼。然而这些敬虔之人的继承人则是愚昧的假冒伪善者。他们加添了神甫现今在弥撒中所穿的礼服、祭坛的装饰品、首饰，以及其它毫无用处的东西。然而我们的敌人反对说，古时的信徒确信普世教会所共认的仪式是直接从使徒传下来的。他们引用奥古斯丁的话支持自己的立场。

---

[336] IV. I. 3-6; *Reply to Sadoleto,* 从这个非基督徒的文章中可以证明改革宗的牧师「认为教会是高贵的」(CR V 412; tr. LCC XXII. 252).

[337] Clichtove, *Antilutherus* (1525) I. iv; I. vi, fo. 5 (with citation of Pseudo-Dionysius against Luther); I. x, fo. 9, 12b, 21b.

[338] IV. viii. 8, 13, 14.

[339] *"Nec nare sciunt, nec literas";* Plato, *Laws* III. 689 D.

[340] "kakoxhli,a."

但我自己在此要引用奥古斯丁的话。「我们深信普世教会所施行的仪式要不是使徒自己设立的，要不然就是普世会议的设立而且这些会议的权威对教会大有益处。比如我们有仪式为了庆祝主的受难、复活、升天、圣灵的降监，以及其它普世教会所庆祝的事件。」[341]既然奥古斯丁所例举的例子这么少，可见他指的是一些伟人所设立的仪式，即那些单纯、稀少、和严谨保守教会顺序的仪式。这与天主教之领袖的立场截然不同。他们坚持众信徒将他们的每一个小仪式视为直接来自使徒！

*20.对奥古斯丁的解释**

[c]为了避免令你感到厌倦，我只要举一个例子。若任何人问他们自己的圣水来自那里，他们必定立刻回答：「从使徒」。就如教会的历史没有记录这是罗马的某一个监督所设立的仪式[342]。并且，若这监督请教众使徒们，他们绝不会充许他以这古怪，极为不恰当的象征污秽洗礼！事实上，我个人认为圣水的仪式没有历史的记录那么古老。奥古斯丁告诉我们在他的时代某些教会拒绝效法基督的榜样而设立洗脚的仪式[343]，免得这仪式与洗礼混为一谈。这似乎表示当时没有任何水式的仪式与洗礼相似。无论如何，我拒绝相信我们能以天天的仪式重复自己的洗礼。这绝对不是使徒所传下来的仪式。我也略而不谈奥古斯丁在别处承认其它在教会里的事来自使徒。无论如何，既然奥古斯丁不过在猜测，我们毫无根据因他所说的话作怎样的判决。最后，假设我们承认他所说的一切真的是使徒所传下来的。设立某种信徒能以自由的良心施行或不施行的仪式是一回事，然而设定一条法规为了束缚人的良心则是另一回事。但如今，不管这些仪式的创始人是谁，既然这些仪式的滥用显然正在误导人，我们若弃绝这些仪式这不算对创始人的羞辱。因他们本来就没有被设立为不可更改的。

21.关于使徒行传十五章二十节的谕令

[c(a)]而且他们为了找借口宣称自己在效法使徒的榜样也对他们毫无帮助。[a]他们说使徒和古时教会的长老设立的在基督的吩咐之外的教令。这教令禁戒献与偶象的肉，勒死的牲畜和血（徒十五20）。既然主充许他们设立这样的教令，那么我们凭什么说他不充许他们的继承人在需要的时候设立其它的教令呢？但愿我们的敌人在这个事情和在其它的事上效法使徒的榜样[344]！因我确信—也能毫无疑问的证明—使徒在这里没有设立任何新的谕令。因为当彼得在这大会中宣告将轭放在门徒的颈项上在试探神时（徒十五10），他若之后居然决定将轭放在他们的颈项上，就明显的与自己的立场互相矛盾。但若使徒凭着自己的权威禁戒外邦人血、勒死的牲畜，以及献给偶像的肉，这就在将轭放在他们的颈项上。然而我们如何解释他们似乎仍然禁止外邦人这些事呢？只要我们明白这谕令的涵义，解决这问题并不困难。使徒在此主要的意思是外邦人必须拥有信仰上的自由，也不可被强迫遵守犹太人的律法（徒十五19、24、28）。第二十和二十九节并不是例外。这不是使徒们所设立的一条新的教令，而是神自己永恒里所命定的一条

---

[341] Augustine, *Letters* liv. 1.1 (MPL 33. 200; tr. FC 12. 252 f.). Cf. Vincent of Lérins, *Commonitorium* ii. 3 (tr. LCC IX. 38).

[342] Platyna, 跟随着 Forged Decretal and Gratian 的脚步，将之归给 Alexander I (109-116) (English edition [1685], p. 16). Cf. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianae,* p. 99 (First Letter of Alexander, ch. ix); Gratian, *Decretum* III. ii. 20 (Friedberg I. 1358; MPL 187. 1739).

[343] Augustine, *Letters* lv. 18. 33 (MPL 33. 320; tr. FC 12. 289).

[344] Cf. IV. x. 17, note 31.

谕令，即不可违背爱，这是夺去他在前一节经文中所宣告外邦人拥有的自由，他反而在劝勉外邦人自我节制，免得因滥用自己的自由得罪弟兄。第二点就是使徒们希望外邦人能享有某种单纯的自由，并同时不得罪弟兄。然而使徒的谕令其实是具体的：他们根据当时的情况妥当的教导和指定那些事情可能会得罪弟兄，使得外邦人对这些事情保持距离。但他们绝对没有加添任何的命定在神永恒的律法之上，因为这律法本身禁止我们得罪弟兄。

*22.对软弱弟兄的责任**

[a]使徒在此似乎在教导我们在刚开拓不久的教会中，神忠心的牧师们应当吩咐所有的会友直到软弱的信徒进一步的成长为止，他们不应当在礼拜五公开吃肉，在圣日公开工作，等等。因为虽然这一切是无关紧要的事，但若主的仆人因做这些事情得罪自己的弟兄们，他们这样做在犯罪。因此有时候信徒的好榜样能大大的得罪软弱的弟兄。由此可见，只有故意诽谤人的人才会在此说使徒正在设立新的命定，因为他们显然不过在避免主亲自所弃绝的纷争发生在教会里。因此使徒们不能这样子被指控因他们不过在遵守主所给我们不可得罪弟兄的吩咐。就如他们说：「主吩咐你们不可伤害软弱的弟兄；你不可吃献给偶像的肉，被勒死的牲畜，和血，免得罪得软弱的弟兄。我们因此以主的真道吩咐你们不可在吃的方面得罪弟兄，保罗就是最好的证人。使徒就是这个意思。他根据教会会议的决定写了这句话：「论到禁偶像之物，…我们知道偶像在世上算不得什么，…有人到如今因拜惯了偶像，就以为所吃的是祭偶像之物。他们的良心既然软弱，也就污秽了…只是你们要谨慎，恐怕你们这自由竟成了软弱人的绊脚石」（林前八1，7，9）。只要我们好好的思考这些事情，就不致于因这些利用保罗支持自己的专制的人所说的话受骗上当，就如使徒的这命定开始夺去教会的自由。

然而，免得他们企图逃避而不接受我所给他们异议的答复，请他们说一说使徒们凭什么违背这命定。似乎看来是因为在那个时个时候使徒认为他们所禁止的事已经没有可发生的危险，并且他们知道主要的不是律法本身，而是律法的目的。那么，既然使徒是为了爱的缘故设立这谕令的，这谕令定一切具体的吩咐都完全在乎爱。当他承认违背这律法不过在违背爱时，难道他们不就是在承认这不是众使徒们所捏造的观念加添在神的律法之上，而是他们在将神所早已给我们设立的律法运用在自己的时代中吗？

（圣经和基督自己都禁止我们在敬拜中用自己的传统和捏造，23—26）

*23.教会的权威不可违背圣经的启示**

[c(a)]虽然他们的法规不公正也成为我们极大的害处，[a]然而他们仍宣称众信徒们都应当毫不例外的遵守他们。因他们说这里的问题不是信徒可能遵守谬论的问题，问题则是手下应当遵守领袖的吩咐，甚至最严厉的吩咐。

然而他们在此必须面对主清楚的真道，因为主的话语救我们脱离这样的束缚，并赏赐我们祂自己的宝血所给我们买来的自由（林前七23），[c]因主的话语多次的记载基督的血赐给我们这自由。[a]他们虽然恶劣的假装他们的意思不过是信徒在身体上有时必须忍受某种程度的苦难，他们反而企图夺去基督的宝血所赐给我们良心上的自由并且如奴隶受他们所加在我们身上的折磨。

然而我们不在谈这一点，虽然不是无关紧要的事。难道企图夺去基督自己的国度不是很严重的罪吗？但当我们以人所捏造的法规敬拜神时，这就是夺去基督的国度，因主喜悦在自己的敬拜上做独一无二颁布律法的审判官。免

得有人以为这不是主所极为看重的事，我们就应当参考他自己的话语。「因为这百姓…敬畏我，不过是领受人的吩咐。所以，我在这百姓中要行奇妙的事，就是奇妙又奇妙的事。他们智慧人的智慧必然消灭，聪明人的聪明必然隐藏」（赛二九13—14 p.）。以及：「他们将人的吩咐当做道理教导人，所以拜我也是枉然」（太十五9）。[e]事实上，当以色列人以各种偶像崇拜败坏自己时，神将这一切都归在这混杂不洁的事上：他们违背了神的诫命，并为自己捏造了新的。圣经记载亚述王迁移人来，安置在撒玛利亚的城邑，但他们才住在那里的时候，因不敬畏耶和华，耶和华叫狮子进入他们中间，咬死了他们。虽然他们没有在仪式上得罪神，但他们虚空的华丽并没有蒙神悦纳；然而神对他们的伸冤仍是因他们在主的话语之外捏造了自己敬拜神的方式。之后，圣经记载他们因这严厉的处罚感到惧怕而开始遵行律法所吩咐的仪式；然而因他们对真神的敬拜仍未曾纯洁，圣经重复的记载他们又惧怕耶和华，又没有惧怕祂（王下十七24—25，32—33，41）。我们以此推论神所要求我们给祂的敬畏，一部分不过是照祂自己的吩咐敬拜祂，并拒绝将任何自己的捏造混合在内。神经常称赞敬虔的君王因他们完全照神的诫命顺服祂，不偏左也不偏右（王下二二1—2；cf. 王上十五11；二二43；王下十二2；十四3；十五3；十五34；十八3）。此外：有时人在自己所捏造的敬拜中没有公开的显示他心里的亵渎，但这仍是圣灵所严厉咒诅的事，因他从头到尾都是离弃神的诫命。亚哈斯王从撒玛利亚来的祭坛规模样式（王下十六10），表面上看来是圣殿更华丽的装饰，尤其是因亚哈斯的意图是要在这祭坛上献祭给神，而且他以为这是比旧的祭坛更光荣的献祭。但圣经告诉我们圣灵将这悖逆的行为视为可憎恶的事：完全是因为在敬拜神当中，人的捏造是极大的腐败（王下十六10—18）[345]。并且神越清楚的向我们启示自己的旨意，我们放荡的捏造任何自己的敬拜方式越无可推诿。因此，玛拿西在耶路撒冷所重新建立的祭坛，这罪因耶和华曾说：「我必立我的民主在耶路撒冷」（王下二一3 一2），就被视为更严重；因他这样做是公开的弃绝神的权威。

*24.不正当的敬拜是神所视为可憎恶的事**

[a]神之所以威胁人严厉的惩罚一切照人的吩咐敬拜祂的人（赛二九13—14）并且宣告照人的律例拜他是枉然的（太十五9）令许多人感到惊讶。然而只要他们好好的思考在信仰上（即在天上的智慧上）专靠神的吩咐的重要性，他们就必定同时明白主反而有极好的理由将这样的仪式视为可憎恶的，因这些仪式是根据人的悖逆献给神。在敬拜神当中遵守这些不正当的仪式的人，虽然他们的遵守似乎看来是谦卑，但他们在神的眼目中并不谦卑，因他们吩咐别人当遵守他们自己所遵守的仪式。这就是为何保罗迫切的警告我们不可被人的传统所欺哄（西二4 ff.），或被称为evqeloqrhskei,a那就是被神的教导之外人所捏造的「用私意」的崇拜（西二22—23）所欺哄。我们自己和其它所有的人的智慧必须成为愚拙本身，好让我们将一切的智慧归给神是真的。那些根据人的私意遵守一些卑贱的仪式，[e]并将似乎无意的将某种假冒伪善的顺服献给神（虽然其实是献给人）的人，[a]在神的真道之外。这事到如今已经进行了几百年，并且在那些看重人的权威过于看重神的权威的地方仍然在进行（cf. 罗一25）。在那里宗教（我们若能仍旧称之为宗教）被越来越多毫无意义的迷信给污秽，甚至比任何的异教更多的迷信。因为人心难道不只是会捏造一切属血气和滑稽的事：就如他们自己一样吗？

25.驳斥天主教之反驳

[e]这些迷信的支持者同样说塞缪尔在拉玛献祭，并且虽然他的献祭在神的律法之外，但他却仍蒙神悦纳（撒上七

345 Cf. I. v. 13.

17）。在此反驳他们并不困难：塞缪尔并没有在惟一真实的祭坛之外建筑另一个祭坛，而是因主的约柜未曾固定下来，塞缪尔在他自己的住宅区献祭，因这是最方便的地方。既然神严厉的禁止以色列人在祂的吩咐之上加添或删去什么，那圣洁的先知绝对不是在捏造自己的敬拜方式（申四2）。至于玛挪亚，他的事是与众不同的情况（士十三19）。他以私人的身分献祭给神，而且这不是神所不悦的，不是根据他自己心里轻率的冲动，而是根据从天上来的启示。但基甸，而且玛挪亚并不会比他更伟大的经验，很奇妙的证明神何等入恨必死的人为了敬拜自己所捏造的方式。因为基甸所制造的以弗得不但成为他自己和他全家的网罗，它甚至成为全以色列人的网罗（士八27）。简言之，人一切所捏造为了敬拜神的事物，只不过污染真敬虔。

26.基督对法利赛人之酵的警告

[a]那么，他们问：由此可见，基督为何喜悦众圣徒忍受法利赛人所放在他们颈项上的重担呢[346]？事实上，为何基督在别处警告人要谨慎，防备法利赛人和撒都该人的酵（太二三3；十六6）？福音书的作者马太告诉我们「酵」的意思是人所用来与神纯洁的真道混为一谈的任何教义（太十六12）。难道主喜悦我们逃避他们的整个教义不是显而易见的事吗？这经文也清楚的告诉我们上面的经文教导主不喜悦他百姓的良心受法利赛人之传统的搅扰。而且主的话并没有我们的敌人所说的涵义。因主在刚开始严厉的斥责法利赛人的传统时，首先纯粹的教导他们的听众，他们虽然在法利赛人身上找不到任何当效法的榜样；却仍不应该因此，当法利赛人担任摩西的职分时，停止遵守他们的教导。因他们的职分是解释神自己的律法。[c]所以主在这里的意思不过是要警告神的百姓不可被他们教释的坏榜样给误导而开始恨恶教义。然而因为有些人不被理智所顺服，却希望听某种有权威的人的教导，我在此要引用奥古斯丁的话：「主的羊群有看守—有时是儿子，有时是雇工。儿子的看守是真牧人。然而我想说的是雇工也是必须的。在教会里许多人为了世俗的利益，传基督；并且有人藉他们的口听到基督的声音；主的羊所跟从的不是雇工本身，他们反而借着雇工跟从牧人（cf. 约十11—13）。这经文也教导我们雇工是主自己所指出来的。他说文士和法利赛人但任摩西的职分。你要跟从他们所说的，并不是他们所做的，（太二三2—3）。主也借着教导我们：'当借着雇工听牧人的声音。'因他们之所以担任摩西的职分，就教导神的律法；因此，神借着他们教导自己的羊。但他们若企图教导自己的法规，你不要听，也不可行。」[347] 这是奥古斯丁所说的话。

（教会的行政以及敬拜中正确的顺序：敬虔、爱、以及自由的良心，27—32）

27.教会行政的必要性

[a]许多没有受过神学教育的人，当他们听到信徒的良心若被人的传统所辖制这是邪恶的事时，并且在这情况下人对神的敬拜是枉然的，许多人倾向于否定一切有形的教会的法规。这是对付这错误恰当的时候。信徒在这事上很容易弄错，因为辩别第一种和第二种法规不是一件很容易的事。我在此打算明确的解释这事，甚至之后没有人不能将两者辩别出来。

---

[346] Clichtove, *Antilutherus* I. xi, fo. 23b.

[347] Augustine, *John's Gospel* xlvi, 5, 6 (MPL 35. 1730; tr. NPNF VIII. 257 f.). 结语是 1553 年加入的。

首先我们当考虑这一点。显然为了保持社会上的治安，某种组织是必须的[348]。事实上，在一切人与人之间的交易上，[e(a)]为了端正，甚至人道本身，我们都有某种正式的组织。[a]教会也应当特别留意这一点，因为教会若有很有顺序的行政就能保守合而为一，并且若没有这合一，教会就不是教会了。因此，我们若希望保持教会的平安和安全，我们必须留意保罗的吩咐，即「凡事都要规规距距的按着次序行」（林前十四40）。

然而既因人与人之间的风俗习惯、想法、判决和个性有强烈的对比，除非有指定的法规，否则任何的组织不够稳固；并且若没有某种固定的形态，他们就无法成就什么。由此可见，我们不但不反对任何的组织所不可少的规定，我们甚至说若教会没有任何的法规，他们自然而然会拆毁、分散和变成残缺。此外，除非教会借着一些叫人联合的法规设立某种顺序和礼节，否则他就不能遵守保罗的命令，即「凡事都要规规距距的按着次序行」。然而在教会遵守这些法规时，她必特别避免一件事情的发生。这些法规不能被视为与蒙救恩必要的事而这样辖制人的良心；我们也不许将这些法规与我们对神的敬拜混为一谈，并将遵守它们视为敬虔的行为。

28.拥有正确教会行政的问题

[a]因此，我们有一个极好、可靠的方法能辨别神所喜悦的教会[c(a)]行政，和祂所不喜悦的行政（因神所不喜悦的行政抹去信仰和辖制人的良心）[349]。这方法就是当记住行政的目的是双方面的。首先，在信徒圣洁的聚会中要规规距距的按着秩序行；其次是人类的社会也必须以某种仁道和节制合而为一。因为当人知道某种法律被设立是为了社会的治安时，他就不可能迷信遵守这法律与敬拜神有任何直接的关系。而且，当人明白这法律是为了整个社会的缘故而颁布的，他就不可能相信对蒙救恩遵守这法律是必须的。天主教教导遵守自己的传统与蒙救恩是有密不可分的关系，并且令众信徒的良心感到惧怕。因颁布这些法规的目的是要我们在教会里彼此相爱。

[c]但我们若更清楚的解释保罗在此所说的规距和按着次序，这对我们将有很大的益处（林前十四40）。

规距的目的，一方面是当我们施行某些激励我们更敬畏圣洁的事物时，这些仪式就能激发我们变得更敬虔；另一方面，规距的目的是要我们在教会的事上变得更含蓄和严谨，因为在任何可尊荣的事上这两个特征是妥当的。按着次序行主要的目的是要牧师们能够明白上好行政正确的规则，以及受统治的百姓能够同时习惯于顺服神以及习惯何谓正确的惩诫。其次按着次序行的教会是平静的教会。

29.正确的规距和假冒伪善的华丽彼此的对比

[c]因此，我们不能接受神所要求的规距与虚荣的乐趣是同一回事。天主教会在仪式所采用的戏剧般的装饰就是这种虚荣[350]。他们的仪式不过表示无用的高雅以及虚空的奢侈。然而对我们而言神所要求的规距是与祂圣洁的奥秘完全相称的敬畏，好使我们更热爱神，或这规距至少能恰当的装饰我们的一切仪式。并且这规距并非无效，反而应当教导信徒我们在圣洁的仪式上应该何等的保持含蓄、敬虔和敬畏的心。那么，我们的仪式若是圣洁的仪式，就应当

---

[348] Cf. IV. xx. 2.

[349] IV. x. 1, above.

[350] 这一节清楚地表明了 Calvin 对公开聚会的基本要求：简单，合宜，庄严。

直接的引领我们到基督面前。

同样，那些虚空的华丽没有任何正当的顺序在内，反而只表示某种肤浅的光荣。神所喜悦的顺序是除掉一切的迷惑、野蛮、顽梗、争吵以及纷争。

[c(a)]保罗教导我们关于第一方面的次序：他禁止我们在领圣餐时喝醉酒（林前十一21—22），并教导教会的妇女到外面去时必须蒙头（林前十一5）。关于第一方面的次序，另外还有其它的比方：祷告时当屈膝和脱帽子；当以尊敬的心态而不是随随便便的举行主的圣礼；在埋葬死人时要表现端正；以及其它类似的行为[351]。

[a]第二方面的次序对于公祷、证道、以及圣礼有固定的时间。信徒安静的听道，固定聚会的地方；众人一起唱诗，固定领圣餐的日子，保罗禁止女人在教会里讲道（林前十四34）、等等。也包括在内。[c]第二方面的次序也特别包括一切保持教会惩诫的事，比如用问答式教学、责备、除教、禁食，等等。

因此之后我们一切所接受为圣洁和有益处的教会行政[352]都能包括在这两种之下：第一种完全在乎教会的仪式；第二种则在乎教会的惩诫和平安。

30.教会行政的捆绑以及自由

[c]我们必须谨慎，免得一方面假监督用这教导对他们颁布邪恶和专制的法规找借口。另一方面我们也要避免人因对上面的教导过于谨慎并因害怕上面恶行的发生，忽略设立教会的法规。所以，我应该在这里宣告我惟一所赞同的教会行政是建立在神的权威之上，有圣经根据，以及因此完全属神。

假设我们若在祷告中跪在地上。问题是这是否是人的传统？而任何信徒都能在圣经的根据之下弃绝这传统。我说这既是人的传统，又是属神习惯。这是属神的，因为是合乎保罗所吩咐我们在教会里所当保持的规距（林前十四40）。但他同样也是人的传统，因它是在神一般的原则之下，人所吩咐特殊的行为。

这一个例子能帮助我们明白信徒应该对教会行政的法规保持怎样的心态。我的意思是主在祂圣洁的话语里忠心和明确的教导祂所要求我们之义行的总纲，并且包括我们对祂的敬拜各方面的要求，以及一切关于救恩的启示；所以，我们在这一切的事上应当惟独听从主的声音。然而既因主不喜悦在教会的惩诫和仪式上详细的教导我们怎样行（因主预先知道这完全依靠各时代特殊的情况），并因此没有给我们设立某种对万代最为妥当的形态，我们必须在祂所给我们一般的原则之下寻求主的旨意，因为教会在次序和规距上一切的需要都要合乎这一般的原则。最后，因祂在此没有给我们详细的吩附，并因这些事对于救恩不是必须的，而且为了教会的造就这些法规应当合乎各时代以

---

[351] Cf. III. xx. 16, note 27. 在 *Sermons on Jacob and Esau* ix 中，Calvin 说：「的确，我们祷告时，上帝不会被任何仪式所娱乐［s’amusera］但是当我们跪下来的时候，我们脱下头上的帽子，双手伸向天堂」(CR LIX. 140 f.).

[352] Cf. sec. 8, above, note 19.

及各国的风俗习惯，我们应该为了教会的益处按时候调整甚至消传统的法规，并且重新设立新的法规。其实，我也承认我不应当毫无理由突然或轻率的更改自己的法规。关于那一些法规将伤害或那一些将造就教会，我们对教会的爱能使我们做最恰当的判决，并且我们若容这爱引领我们，一切都将平安无事[353]。

31.捆绑和自由与教会行政彼此的关联

[c]那么信徒负责保持无愧的良心遵守一切教会根居据以上的原则所颁布的法规。信徒当避免一切的迷信，却以敬虔的心乐意顺服这些；他不可藐视教会的法规，也不可忽略他们。何况以傲慢和顽梗的心公开的违背他们！

然而天主教既因过于谨慎的遵守自己的法规，难道他们能仍保持良心的自由吗？当我们明白这一切不是固定，永久的法规，而是为了人的软弱外在的支撑时，我们的答案将会非常的明显。虽然我们不都需要这些法规，却都使用它们，因我们在教会里必须培养主所吩咐我们的彼此相爱。我们以上所举的例子完全支持这观点[354]。[a]难道信仰在乎妇女是否蒙头，以至于她若不蒙头就不准出门吗？保罗对妇女关于沈静的吩咐，难道圣洁到没有在任何情况之下的例外吗？难道有关于屈膝或对尸体的埋葬任何不可玷污的仪式吗？决不是的。若妇女急迫的帮助自己的邻舍并因此来不及蒙头，她若出门而不蒙头，这绝对不算犯罪。并且在某些情况下，妇女说话比沈静是更为恰当的。男人若因生病的关系无法屈膝，他就能站起来祷告。最后若没有最后的受医，或没有旁边的救护者，在恰当的时间之内埋葬死人远比等到尸体开始腐烂之后才埋葬他好得多。无论如何，在这些事上，当地的风俗，人道或一般的礼节能帮助我们做正确的决定。在这些事上，人若因忽略或健忘不正当的行事，这不算为他的罪，然而若是出于自己的藐视，这悖逆的行为应当受斥责。与此相似，日子、时间、教堂的结构，或在怎样的情况下唱那些诗歌，这一切都是无关紧要的事·然而我们若想保持教会的和睦，我们必须有固定的日子和时间，并且适合容纳众会友的一个建筑物。因若在教会的行政上众会友都被容许随意而行，这样的迷惑必定导致众多的纷争！因我们若漠不关心的容大家照自己的意思行，我们不可能要求所有人的人做同样的选择。然而若任何人仍然有任何强烈的报怨并在这事上自以为聪明，他就当好好的思考如何在神面前替自己的心态打抱不平。我们应当满意保罗的这劝勉：「若有人想要辩驳，我们却没有这样的规距，神的众教会也是没有的」（林前十一16）。

32.仪式最好既少又造就信徒

[a]此外，我们必须不顾一切的避免教会接受任何的谬论不管是败坏或抹去仪式对教会极好的益处。只要一切的仪式都有明显的用途，并且我们若尽量限制仪式的数字，我们就必定达到这目的。忠心牧师的教导也能避免一切邪恶的观念。以上的教导将使我们在这一切的事上保持自己的自由；然而教会的众信徒也必须同时在某种程度上，为了规距的缘故[355]或对众弟兄的爱[356]，限制自己的自由。其次我们也应当在一切的仪式上避免一切的迷信，并不可在遵

---

[353] 虽然由于传统的神圣的缘故，Calvin 认同跪着祷告的姿势，但他仍将此(及其他类似的事) 留给教会(*ecclesiae utilitas*)作决议。类似的次要的事情有妇女在教会中蒙头的问题，在 sec.31 中认为只要顾及习俗，人性和庄重即可。F. Wendel 认为 Calvin 从不要求「要完全模仿初代教会」(Wendel, *Calvin,* pp. 229 f.)

[354] Sec. 29, above.

[355] “*Quod diximus to. pre,pon* Cf. secs. 28, 29, above.

[356] 这段结尾的话中，Calvin 特别地强调 *aedificatio ecclesiae* 的重要，并告诫教会之间不可因外在的规范

守仪式上过于严厉的要求弟兄，也不可认为仪式越多，我们对神的敬拜越准确；一个教会也不可因在仪式上的任何不同藐视另一个教会。最后，既因我们在这世上没有设立任何永久的法规，就应当将仪式一切的用处和目的视为对教会的造就。若教会需要，神不但允许我们改变自己的仪式，我们甚至也可以废掉任何已经变成传统的仪式。我们的这时代充分的证明根据各种情况的需要废掉一些从前在其它的情况下对教会很有帮助的仪式是妥当的。从前的教会无知和盲目到信徒以错误的观念以及极大的热忱保守自己的仪式。因此，除非教会除去一些在古时候以极好的理由以及对教会存有帮助所设立的仪式，否则教会无法去掉她的许多可怕的迷信。

[e]第十一章

教会权威的范围以及天主教对此权威的滥用

（教会的权威以及惩诫：钥匙的权柄和政府的官员，1—5）

1.教会权威根据钥匙的权柄

[c]接下来我们要考虑教会权威的第三部分。当教会有极好的顺序时，这是教会的权威基要部分，即统治的范围[357]。但教会整个统治的范围完全在乎道德。就如没有任何的都市或城镇能够缺乏官员或政府，照样神的教会 [e]（根据以上的教导以及现在的重复）[c]也需要属灵的管理。然而这管理与国家的政府有极大的不同。这管理没有拦阻政府，并对这不算威胁，反而大大帮助他，并使他前进。因此，教会统治的范围，简言之是神给教会保守他属灵之管理的权柄。

因这缘故，教会从一开始就有法庭，并且这法庭之所以被设立是为了道德上的惩诫，为了鉴察人的罪，并且为了施行钥匙的权柄[358]。保罗在他写给哥林多信徒的书信中讨论到这统治的职分（林前十二28）。他同样在罗马书信中也说：「治理的，就当殷勤」（罗十二8 p.）。这决不是针对政府的官员说的（因当时没有任何的官员是基督徒），反而是针对那些与牧师一同担任教会属灵统治的职分的人说的。保罗在他写给提摩太的书信中也对两种不同的长老做区分：劳苦传道教导人的与那些虽然不讲道，却善于管理教会的长老（提前五17）。后者毫无疑问是指那些负责

而有优越感。我们认为这或许是他为了要增进路德宗和改革宗之间的关系而作的。Cf. W. Nijenhuis, *Calvinus Oecumenicus,* pp. 131-194。根据 Synod of Charenton(1631) 路德宗的人可以被允许在法国改革宗教会领圣餐; J. Aymon, *Tous les Synodes nationaux des églises réformées de France* II. 501; McNeill, *Unitive Protestantism,* p. 269; Hepe RD, p. 669.

[357] 要特别注意教会权威的重要性，这是教会特征的第三部份 *postestas* diakritkh,, 应用在惩诫上。Cf. IV. viii. 1, note 2; J. Bannerman, *The Church of Christ* I. 227 f.; Niesel, *The Theology of Calvin,* pp. 197 ff.; Wendel, *Calvin*, pp. 46 ff., 65, 226-234; J. Courvoisier, “La Sense de la discipline sous la Genève de Calvin” in *Hommage à Karl Barth.*

[358] Cf. III. iv. 14, 15; IV. vi. 4, note 8. 钥匙的权柄被改教家视为是圣经的权威，在改教时期是一个受人重视的议题。Calvin 解决了这个议题，Bishop John Fisher 在他的 *Confutatio,* p.244 中也表赞同 *“Petro claves committuntur coelorum.”* Cf. Faber, *Opus adversus nova quaedam…dogmata Martini Lutheri* (Leipzig, 1528) G gg1-GG 2 and *passim;* A. Pighius, *Hierarchiae ecclesiasticae assertion* (Cologne, 1536), fo.94 E-95 D.

教会的道德以及钥匙之权柄的监督说的。

因我们所说的权柄完全依靠基督在马太福音第十八章中所交给教会的钥匙。他在那里吩咐那些完全不理会私人的斥责的人当奉众教会的名斥责他们；但他们若继续在悖逆的行为中，基督教导他们应当被除教（太十八15—18）。那么这些劝勉和斥责必须跟着在对起因的检察之后；所以，教会需要某种做判决的法庭以及办这事正式的顺序。所以，我们若不想废掉主所给我们关于钥匙的应许，也不想要除掉除教，严谨的警告，以及其它类似的特权，我们就必须将这权柄交给教会。[e]读者们应当留意我们在此所谈的不是教会所拥有关于一般性教义的权威，就如在马太福音二十一章以及约翰福音二十章里所记载的那样，而是说犹太人会堂的权柄应当交给基督的羊群。一直到基督说这话为止，管理教会的权柄都在犹太人的手中。然而基督将这权柄交给教会，那纯洁的组织，并同时将严厉处法人的权柄交给她。这是极为合理的事，因若不是这样，一个受人的厌恶和藐视的教会的判决将被一切轻率和愚昧的人所弃绝。

为了避免读者们因基督所说的这有双重意义的话感到困扰，我们若在此解释这事，这会对诸位很有帮助。[c(a)]圣经上有两处提到捆绑和释放的经文。一处是马太福音十六章。基督在这经文中，在应许将天国之钥匙交给彼得之后，他立刻接着说几彼得在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡他在地上所释放的在天上也要释放（太十六19）。基督的这话与他在约翰福音二十章中这话的涵义一模一样。基督在那里即将差派门徒去传教。在基督向他们吹一口气之后（约二十22），他说这话以后「你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了；你们留下谁的罪，谁的罪就留下了」（约二十23）。[a]我要说出来一句对这经言文不狡猾不勉强，没有强解的解释反而自然顺口，明确的解释[359]。这关于赦罪和留下人之罪的吩咐并且主所交付彼得关于捆绑和释放的应许惟独指的是传真道的事工，因当主将这事工交付使徒时，他同时也给他们装备但捆绑以及释放的职分最后因为福音的总纲难道不就是我们一切生来做罪人和死亡之奴仆的人，之后借着那在基督耶稣里的救赎得以释放和自由吗？（cf. 罗三24）并且一切不接待和不承认基督为自己的释放者以及救赎的人，将被定罪和审判做永恒的捆绑吗（cf. 犹6）？当主将这福音交付使徒要传遍天下时（cf. 太二八19），基督以这话尊荣祂所交付他们的事工并因此证明是出自于祂自己—并且祂这样做不但是奇妙的让使徒本身刚强，也同样使一切接受他们信息的人刚强。使徒之所以几乎在无限的劳力、担忧、 困苦、以及危险，甚至到最后以自己的血做印证，他们就必须对他们所传的信息拥有不断的和完美的确信。并且为了确信这确据不是虚空的，反而是充满权柄和力量，他们必须确信在这样的担扰、困苦，以及危险中这是神自己的事工，他们也必须知道在全世界抵挡和攻击他们时，神却仍在他们身边、他们也必须相信虽然那交付他们这教义的基督是他们的肉眼在地上所看不见的，却深知基督正在天上认可祂所交付他们教义。另一方面，他们给自己的听众做他们不可怀疑的见证福音的教义并不是使徒的信息而是神自己的信息也是必须的[360]。福音并不是地上之人的声音，乃是在天上之神的声音。因为这一切—赦罪、永生的应许、蒙救恩的好消息—不可能是人所给的。因此，基督见证在传福音的事工上，使徒的责负不过是服事神，是神自己决定藉他们的口做祂的工具说话以及宣告自己的应许。所以，基督也见证使徒们所传扬的赦罪是神真实的应许；他们所宣告的灭亡，也是神确实的审判。并且这见证是给万代、坚定不疑的见证，好

---

[359] 这是 Calvin 对于正确解经其中的一向说明。Cf. Comm. Gal. 4:22: 「最自然及明显的意义…我们应该坚决地遵守」; II. v. 19, note 39; III. iv. 4, note 8.

[360] Cf. IV. viii. 8, note 7; IV. viii. 9, note 9: 圣经神圣的来源与教义的源头是一致的。

让万人能够确信福音的真道，不管是什么人传扬的，是神自己的判决，也是在祂至高的审判台所颁布的，记录在生命册上，并在天上受坚定的批准。其结论是在那些经文中钥匙的权柄就是福音的传扬，并且对人而言这事工不是他们的权柄，乃是他们的事奉。因基督并没有将自己的权柄交付给人，乃是交给他的话语，而且传扬这话语是人的事奉。

*2.捆绑以及释放的权柄**

[c]另一外经文（太十八章）是关于捆绑和释放的权柄。[a]基督在那里说：「弟兄若是…不听教会，就看他如外邦人和税吏一样。我实在告诉你们，凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑； 凡是在地上所释放的，在天上也要释放」（太十八17—18 p.）。[c]这经文的涵义与前面的经文，（太十六19）。并不完全一样。[a]然而我们不可将两者分辩到怀疑两处经文的意思相同。相似的地方是两者都是一般的原则；两者都教导捆绑和释放的权柄在于神的真道，它们都包括一样的吩咐；也包涵同样的应许。然而他们差别是：前面的经文特别指的是传福音之人的正道；后者则指的是神所交付教会除教的权柄。教会捆绑他所除教的人—这并不是说教会将他扔到永恒的灭亡和绝亡里去，其捆绑反而在乎咒诅这人的生活方式和道德，并且警告他若不悔改他必定受灭亡。教会所享有与自己所交通的人就是教会所释放的，因这交通使这人在基督所赐给教会的合而为一里有分。因此，免得任何人顽梗的藐视教会的判断，或将众信徒定他的罪视为不值一提，主见证信徒的这判断就是他自己亲口宣告的审判，并且教会在地上的判决，在天上受认可。因他们拥有神的真道定恶人的罪；他们也借着这真道接纳悔改的人到神的恩典里。教会不可能做错或违背神自己的意思，因他们的判决惟独来自神的律法，并且这律法并不是某种摇摆不定、地上的看法，乃是神圣洁的旨意和天上的圣言。

我相信我对这两处经文的解释是简洁、明确和准确。但这些疯人（因被自己的激动所迷惑） 毫无分辩的企图建立向神父认罪、除教、教会的权柄、颁布法规的权柄，以及赦罪卷在这两处经文的教导之上。事实上，他们引用前者为了设立罗马为主要教区[361]。然而这只不过能证明他们随意叫自己的钥匙配合任何的锁和门，甚至我们能相信他们一辈子做锁匠！

3.国家以及教会权柄的范围

[c]有人幻想这一切的权柄不过是暂时的，并只有维持到政府的官员开始信靠我们的信仰[362]。这是他们的谬论。他们无法分辩教会和政府的权柄有极大的不同。教会没有刀剑惩罚人或强迫他们；教会不能叫人坐牢，也没有其它政府官员所拥有惩罚的权柄。既使教会拥有这权柄，基督却没有吩咐他这样做。教会反而希望罪人自愿的宣布自己的

---

[361] Aquinas, *Summa Theol.* III, Suppl. xxi. 2; xxv. 2; J. Faber, *Malleus in Haeresim Lutheranorum* (Cologne, 1524), fo. 80b f.

[362] 明显地暗示了 Zwingli 和 Bullinger 的意见，他们都同意基督教的政府应极介入教会行政。Cf. W. Köhler, *Das Zūrcher Ehegericht und seine Auswirkung;* R. Staehelin, *Huldreich Zwingli, sein Leben und Wirken* II. 144, 在 Zwingli 的影响下，会议同意政府可以将人除教。R. Ley, *Kirchenzucht bei Zwingli,* 指出 Zwingli 使政府进行惩诫合理化, pp. 99-105. Bullinger 坚决地认为政府官员应监督宗教，他并禁止一些人参与宗教仪式：*Decades* II. vii (The Parker Society, Bullinger I. 323 ff., 329).

悔改，并自愿性的自我管教。这两个涵义截然不同。教会没有官员所拥有的权柄；神也没有把教会的权柄交付于官员。我举例之后我们就能更白明这一点。假设一个人喝醉酒。在一个有次序的都市里他要坐牢。假设他是淫乱的人。他会面对相同的处罚，若不是更大的处法。他这样就能满足法律、官员，以及外在的公正。但他也许在心里面没有悔改，反而埋怨这处罚。难道教会要在此告一个段落吗？教会若接受这人领圣餐，这对基督和祂圣洁的教会都是极大的伤害。最理智的处理方式是那以坏榜样得罪教会的人必须以他认真的悔改宣言来除掉他对教会所造成的伤害。

然而有另外那种看法的人的辩论是虚空的。他们说基督将这权柄交给教会，因为当时没有可担任这职任的官员。然而官员经常却忽略他的这职分，事实上，他或许自己一个人应当受处罚，就如狄奥多西皇帝[363]那样。圣经的整个事工也是如此。但我们的敌人却主张牧师要替政府来斥责人的大罪；他们不要骂人、指控人，和责备人了。因我们现今有基督教的官员，并且他们负责以法律和刀剑处理这些问题。并且既然政府的官员要以刀剑和监牢洁净教会里面的罪，那么传道的人只负责帮助官员减少犯罪之人的数字。牧师和官员应当有互补，而不是互相敌对的关系。

*4.教会和基督教会的官员**

ᶜ然而，我们若认真的留意基督的这话（太十八章），我们就能清楚的看见祂在教会里所设立的是永久，而不是暂时的次序。因牧师将那些不听从他劝诫的人向政府的官员告状是极为不妥当的。但若政府的官员开始担任牧师的职分，这事情必定发生的话。那么基督的应许呢？难道我们要以为这应许只维持一年或顶多几年吗？「我实在告诉你们，凡你们在地上所捆绑的…」（太十八18）？此外，基督在这里没有设立什么新的制度，祂的教导反而与祂的百姓在古代教会的形态完全一致。祂的这话表示教会从一开始拥有的属灵的权柄是教会所不可少的。并且这也是教会在各时代的立场。因当皇帝和官员开始接受基督的时候，这属灵的权柄并没有被废去，乃是受观察免得干涉政府的权柄或免得两者混为一谈。这也是对的！因若官员是敬虔的人，他就不会希望将自己摆在神儿女们权柄之外。并且这权柄主要的意思就是要众信徒，官员包括在内（顺服教会根据神话语的判断）—何况这官员完全不理会教会的判断！安波罗修说， 「皇帝被称为教会之子[364]，难道教会有比这更大的尊荣吗？」因为好的皇帝是在教会里面，而不是在教会之上。「因此那些企图除掉教会的这权柄为了尊荣官员的人，不但以强解经文的方式错谬的解释基督的教导，他们同样也在大大的斥责从使徒时代到如今一切敬虔的监督，并说他们毫无根据强夺了政府官员的尊荣和职分」。

5.教会的权柄是属灵的权柄

ᶜ但我们若同时从另一方面记住在古时候教会的权柄有怎样的用途，并且之后教会开始逐渐滥用这权柄，好让我们能确信哪些教会的传统是该接受的，并那些是该拒绝将成为我们极大的帮助，帮助我们推翻敌基督的国度并重新设立那真基督的国度。

首先，这就是教会权柄的目的：要抵挡威胁教会大罪，并除掉任何被兴起的丑闻。在教会使用这权柄当中，我

---

[363] Cf. sec. 4, below, and IV. xii. 7.

[364] Ambrose, *Sermon Against Auxentius… on Yielding the Milan Basilica* xxxvi (MPL 16. 1018; tr. NPNF 2 ser. X. 436); cf. IV. xii. 7.

们应当注意两件事情：这属灵的权柄必须与政府的刀剑一刀两断的分开；其次，施行这权柄并不是一个人的事，而是合乎神真道的整个教会的责任[365]。当教会仍纯洁的时候她遵守了这两个原则（林前五4—5）。

在古时候神圣洁的监督没有以罚钱、监牢，或其它属于政府处罚人的方式，反而恰当的惟独采用主的真道。因为教会最为严重的惩罚就是她在急迫的需要之下所该执行的除教。这不是用卑鄙，乃是满足神话语的权柄。简言之，古时教会的权柄不过是保罗所教导关于牧师属灵的权柄活生生的比方。他说，「我们争战的兵器…乃是在神面前有能力，可以攻破坚固的营垒，将各样的计谋，各样拦阻人认识神的那些自高之事，一概攻破了；又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督」（林后十4—6 p.）。既然这一切是借着传扬基督的教义而发生，所以为了避免这教义成为人的笑柄，一切自称为是信徒一家人的一分子的人都当将自己伏在这话语的权柄底下。然而除非牧师有权利私下的劝诫人或更为严厉的斥责他们，以及不准许一切因自己的不道德行为叫圣餐受玷污的人领圣餐，否则教会就没有这权柄。[e]因此，虽然保罗在另一处经文教导教会没有审判教外人的权柄（林前五12），但他却教导一切属于教会的人都伏在教会的斥责和管教之下，他同时也暗示当时众信徒毫不例外的都伏在某些处罚的方式之下。

（其权柄的滥用出自于监督毫无根据的抢夺权利，6—10）

6.古时教会施行审判并不是一个人的责任

[c]根据我们上面所说[366]，这权柄并不是一个人所能随意施行的，反而在众监督的手中，并且这团体对教会就如立法院对国家一样。居普良，当他提到当代施行教会权柄的人时，他通常指监督的时候是指着众监督。但他在另一处中也表示众信徒也加入监督的讨论。因他这样说：「自从我一开始做监督起，我下决心不要做任何的决定在众监督的劝勉和百姓的赞同之外，」[367]然而教会一般的制度是众长老负责施行教会的权柄，并且我上面指出[368]有两种长老。一种负责教导；另外一种则负责教会的惩诫。这制度逐渐的恶化到现在的光景为止；以至于到了安波罗修的时代教会的权柄完全是牧师所施行的。他以下面的话埋怨这情况：「旧约的会堂以及新约时代的教会都有长老，并且教会没有在众长老的劝诫之外采取任何行动。我并不晓得这习惯是因怎样的忽略而被取消，除非是因着懒惰，或因有学问的人企图在众信徒面前高傲的自以为聪明。」[369]虽然当时教会仍有可容忍的顺序但这敬虔的圣徒表现他对这腐败

---

[365] Calvin 认为政府应由一些人组成而不是一个人独裁，这在之前已提及 IV. iii. 15. Cf. IV. iv. 10, 11 and esp. IV. xx. 8.

[366] Cf. note 9, above「长老议会」*(consessus Seniorum)*就是长老会议(consistory or session)，执行惩诫的团体。

[367]Cyprian, *Letters* xvi. 2; xvii. 2; xiv. 4 (CSEL 3. ii. 518, 522, 512; tr. ANF [letters ix, v, and xi, respectively] V. 290, 283, 292). 在前几封信中，Cyprian 用了这个句子「借着监督和牧师的按手。」

[368] 管理的长老和教导的长老中间的分别，在 IV. iv. 1; IV. xi. 1. 中讨论过。参 *Ecclesiastical Ordinances* (1541) (CR X. i. 18, 22; tr. LCC XXII. 60, 63) 这个主题在韦斯敏斯特会议 (Westminister Assembly) 中曾辩论过，Erastians 和独立派反对长老派 (1644)，会议中所采用的长老治会的形式 (The Form of Presbyterial Church-Government) 认可除了讲道的牧师外，有「其他教会的管理者…通常被称为长老。」关于公理派的治理长老的背景及发展，见 H. M. Dexter, *The Congregationalism of the Last Three Hundred Years*, pp. 238, 260 ff., 276, 314, 398 f., 424 ff.

[369] *Ambrosiaster Commentary on I Timothy* 5:1 (MPL 17. 475 f.)

的义怒！他若能看见现今所剩下毫无形态，与原先的大建筑物截然不同的这壳，他会感到非常的遗憾！首先，监督违背了一切的法规和公义而为自己抢夺基督从一开始所交付教会的权柄。就如立法院被取消而所有的权威都全部都交给执政官。监督的地位虽然比一般平信徒更高，然而监督大会的权威比任何的一位监督的权威高。一个人抢夺众监督所当有的权威是极其邪恶的罪。他这样做给现今的专制开门，抢夺了教会所本有的权柄，并压制和分散了基督的灵所设立众监督的制度。

*7.权柄和惩诫逐渐的恶化**

[c]然而（既然一个罪经常导致更多的罪）监督，既因不献他们所交付的这权柄，就将之交付给其它的人。结果，一些「法庭法官」[370]被设立为了施行这职分。我现在不说他们是怎样的人；只说他们与世俗的法官没有两样。而且，虽然他们的判决只在乎属世的事，他们仍称之为「属灵的权柄。」他们即使没有犯更大的罪，他们悖逆的称这好争吵的法庭为「教会的法庭」呢？

但他们仍警告人，甚至有时将人除教。他们显然在玩弄神。若某一个穷人欠钱，他被传唤。他若出席就被判有罪。他若在被判刑之后不还债，教会就警告他；在第二次的警告后，教会就开始采取行动关于除教；若在这个时候他若仍不还债他就被警告并过没有多久就被除教。请问，这与基督所设立的教会，与古时的风俗，或与教会所应当忙的事难道有任何关连吗？

然而他们的这些法庭同样也除罚人的罪。其实，他们不但宽容淫乱、放荡、醉酒，以及其它类似的罪，甚至借着默许的方式制造这些罪—不但在平信徒身上，也在神父身上。他们仍传唤几个人上法庭，要不是为了避免被视为因诡诈而不尽本分，要不然就是为了贪污被传唤之人的钱。我略而不提与这些法庭有关的略夺、抢劫、勒索，以及亵渎的事。我在此也不提多半被指派担任这职分之人的人格。我只要说虽然天主教徒以他们的这属灵权柄为傲，但我们却能毫无反驳的证明这一切都敌对基督所设立的教会，并与古时教会的对比就如黑暗与光明一样强烈。

8.监督属世的权威与这职分相违背

[a]虽然我们在此没有提到我们所能讨论的一切，并且我们采用了简洁的方式讨论以上的事，但若我仍相信我们的立场得胜了，甚至无人有任何根据怀疑教皇和他高贵的随员所夸耀的权威不过是与神的真道反对以及不公正的对待祂百姓亵渎的专制。事实上，包括在我所说的「属灵的权威」底下是他们大胆的捏造新的教义为的是要引领这些可怜的教徒离弃神纯洁的话语、他们所用来欺哄百姓[e]的邪恶的传统，[a]以及他们借着副监督和行政人原人所施行假冒伪善的权柄。因我们若充许基督的国被建立在我们中间，[c(a)]这整个专制就必定立刻被击垮并被毁坏。

此外，我们现在的话题的范围不包括他们同样所自称拥有判死刑的权威[371]，[a]因为这权威与人的良心无关[372]。但

---

[370] *"Officiales."* 「法庭法官」更常用的词是「代理主教」 (vicar-general)是自 12 世纪开始，由主教所派参与管区的惩诫。见 *Catholic Encyclopedia*, art. "Vicar-General."

[371] 在 sec. 5, above. 已经谈过 *"ius gladii"* 判死刑的权柄，以及教会惩诫的属灵权柄之间的分别。判死刑的权柄被 Innocent III 及其后的教皇宣称过。见 Innocent III, *Regestae* VII. 212 (MPL 215. 527); Innocent

他们在这方面仍是一模一样的人，即与他们希望人称呼他们有牧师的人格完全相反。

我现在指的不是某些个人的罪恶，而是一切担任这职分之人的共同罪恶，即他们误以为这职分除非富裕和拥有一些高傲的称号否则就是残缺的。我们若在这世上寻求基督自己的意思，当祂说，「外邦人有君王为主治理他们，…只是在你们中间，不可这样」（太二十25—26；路二二25—26 p.）时，[c(a)]祂毫无疑问就在禁止一切传扬祂真道的人统治社会以及有任何世俗的权威。基督的意思不但是牧师的职分与君王的截然不同，祂的意思也是指这两个范围的差别大到不能都归在一个人身上。

摩西之所以担任这两个不同的职分是出于当时神的与众不同的安排；不但如此，神暂时给他们这样的安排，直到他们可以有更有顺序的制度。当神给他们安排这更好的制度时，神将国家的权威交给摩西；他同时辞职他祭司的职分，并将之交给他的哥哥（出十八13—26）。这也是极为妥当；因为一个人能够担任这两个职分是不可能的事。

并且教会在众时代都接受这安排。并且当教会仍有这合乎神旨意的形态时，没有任何的监督企图抢夺政府的权威。事实上，在安波罗修的时代一个很受欢迎的箴言是：「皇帝对祭司职分的贪心胜过神甫对君王职分的贪心。」众百姓毫无疑的接受安波罗修接下来所说的话：「皇宫属于皇帝；教堂则属于神甫。」[373]

*9.监督开始担任君王的职分**

[c]教会设法叫祭司职分的称号、尊荣，以及财富都毫无负担的归在监督身上。但之后，免得他们太空闲，政府的权柄被交给他们，换句话说这权柄是他们所抢夺的。那么他们能用怎样的借口因这无耻的行为为自己辩护呢？[a]难道监督的职分包括判罪以及都市和国家的行政，甚至管理与自己的职分完全不同的事情吗？因为教会的范围包括许多的事工，甚至他们若既专心又不断的忙着这事，并没有任何的搅扰和干涉，他们几乎来不及完成一切的工。

[c(a)]然而他们悖逆严重到他们毫不犹豫的自夸基督的国在这情况下才能兴旺，[a]并这例外的职分没有过分的耽误他们的时间。但若君王的职分对祭司的职分是这样伟大的装饰，他们就有极好的根据与基督自己争辩因他以下所说的话破坏他们的这尊荣。因若他们立场是对的，难道有比这更不能接受的话吗：「外邦人有君王为主治理他们，…只是在你们中间，不可这样」（太二十25—26；可十42—44；路二二25—26 p.）？[c]但基督所吩咐自己的仆人接受的命令也是祂自己所接受的。祂说，「谁立我做你们断事的官，给你们分家业呢？」（路十二14）。可见祂完全拒绝审判的职分但若这职分与祂自己的职分没有冲突，祂决不会这样做。难道仆人要认为连主人自己的都接受的职分对他们而言反而太勉强了吗？

IV, *“Potestas gladii apud ecclesiam est implicate”*; Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums,* 5th edition, p. 198; Boniface VIII, “The temporal sword is in the power of Peter”: *Unam sanctam* (1302) (Mirbt, *op. cit.,* p. 210; tr. O. J. Thatcher and E. McNeal, *Source Book for Medieval History,* p. 315).

[372] Cf. sec. 5, above; IV. xx. 10.

[373] Ambrose, *Letters* xx. 23, 19 (MPL 16. 1001, 999).

[a]但愿他们用教会的历史证明这立场与他们随便说说一样简单!使徒们认为撇下神的道去管理饭食是极为不合适的事（徒六2）。他们虽然不愿意接受这教导，却仍不能不接受做好监督以及做好君王并不是一个人所能担任的两个职分。因为既然使徒根据神所大大赏赐他们的恩赐能管理比一切在他们之后的人更大以及更困难的事，然而承认自己同时无法当得起讲道和管理饭食这两个责任—这些小人，虽然与使徒相比算不了什么，难道他们能做的比使徒多百倍吗？就连尝试担任这两种不同的职分是最无耻和骄傲的事！但他们仍居然这样做—并且他们的不成功是显而易见的事！因他们弃绝自己的职分为了接受新的职分是无法避免的。

10.监督是怎样开始有这世俗的权柄呢？

[c]无疑虽然天主教权柄从一刚始很小，却逐渐的变得越来越大[374]。因他们所夸的第一步不可能这么大。他们以狡猾和奸诈的方式隐密的叫自己的权柄变得越来越大甚至他们最后所获得的大权柄是延伸到无人能预测的。在其它的时候，他们趁自己的机会他们以暴力以及恐吓的方式从君王的手中越来越夺去权柄。在其它的时候，当他们遇到更天真的君王时，他们在这些君王愚昧的慷慨之下占他们的便宜。

在过去的时候若敬虔的人遭遇到任何的困难，他们将自己的问题交给监督为了避免打官司，因他们当时毫不怀疑监督的人格。古时的监督虽然有反感（就如奥古斯丁所说[375]），却经常这样帮助百姓。但对他们而言这是不得已的，免得双方必须很不愉快的上法庭解决自己的问题。虽然在刚开始的时候是百姓请求他们的帮助—与政府的法庭完全不同的气氛—但如今是他们所坚持人给他们的权柄。

过了一段时间，当都市和国家遭遇到各种不同的困难时，因相信监督是忠心的人他就投靠他们的保护。但这些监督很狡猾的将自己从帮助者变为暴君。

但不可否认的是他们的这权柄一大部分是借着暴力的方式得来的。[c(a)]自愿的将权柄交给监督的君王有各种不同的动机。但，虽然他们这慨慷表面来自某种程度的敬虔，这愚昧的慷慨并没有成为教会的帮助，因这样做败坏了教会本来的职分。事实上，他们完全废掉了这职分！为了自己的利益滥用君王之慷慨的监督，因这榜样本身，充分的证明这并不是圣经的监督。[c]因他们若有丝毫使徒的精神，就必定引用保罗的话这样宣告：「我们争战的兵器本不是属血气的，乃是在神面前有能力」（林后十4）。但出于自己盲目的贪心，这些监督毁坏了自己、自己的继承人、以及整个教会。

（天主教徒过分和虚假的宣称以及他对世俗权柄的推翻，11—16）

11.天主教对全世界统治的来源

---

[374] 从历史的角度来看，可参考 J. P. Whitney, *Reformation Essays* V, “The Growth of Papal Jurisdiction Before Nocholas I,” pp. 130-168, 及 W. Hobhouse, *The Church and the World in Idea and History,* lecture 5, “The Pope and the Empire,” pp. 167-215. Cf. Luther, *Why the Books of the Pope and His Followers Were Burned (Werke* WA VII. 161-182; tr. B. Woolf, *Reformation Writings of Martin Luther,* pp. 76-88).

[375] Augustine, *Psalms*, Ps. 118. xxiv (MPL 37. 1570; tr. LF [Ps. 119:115] *Psalms* V. 418).

[c(a)]最后教皇，因不满意某些地区，先占领国家，并之后统治了整个罗马帝国。并且为了以任何的借口留住他所抢夺的这权柄他有时夸耀是神自己交给他的，又有时假装是康斯坦丁所给的御赐教产谕(Donation of Constantine) ，等等。我同意伯纳德的答复：「虽然我们承认他以另一个根据宣称自己拥有这权柄，但这决不是使徒的权利。因彼得不能传下来他自己所没有的东西；他反而传给他的继承人他所拥有的，即对教会的管理。」「但既然我们的主和神宣告他并不是两个之间断事的官（路十二14），若主的仆人和门徒没有在万人之上的权柄，他并不应该对自己的地位感到不满意。」但伯纳得所指的是国家的法律，因他接着说：「你的权柄在乎人的罪，而不在乎他的财产，因神交给你天国的钥匙是因你的罪而不是因你的财产。对你来说那一个是更大尊荣：赦罪还是分财产？这两种尊荣是无法相比的。这些卑贱和属世的事都有自己的审判官和地上的君王。你为何侵略别人的边界呢？」以及：「神给你更高的地位」（他在针对教皇恩仁(Eugenius)说话）。「为什么呢？我深信并不是要统治人。因此，不管我们有我看重自己，我们仍要记住神所交给我们的是事工， 并不是王权。先知的事工需要一个锄，并不需要一根令牌。」以及：「显然，主没有将主权交给使徒。所以，你若是主就能当使徒；或若是使徒，就有主权。」他立刻接着说：「这就是做使徒的心态：主禁止我们有主权；却吩咐我们服事。」[376]虽然这人所说的话清楚到谁都知道这是真理本身，事实上，虽然这事情在这人的教导之外仍是十分清楚，但罗马教皇仍然在亚勒尔教会会议(Council of Arles)时无耻的命定这两种职分都是神所交付他的[377]。

12.康斯坦丁的礼物即虚假又荒谬

[c]至于康斯坦丁所给的御赐教产谕，对那时代的历史只有一般了解的人不需要人顺服他们这是极其夸张及荒谬的事。但我们能在历史之外参考贵格利对这事情的见证，因他在这事上是恰当和可靠的见证人。贵格利每当提及皇帝时，就称他为「至高的主」却称自己是皇帝「不配的仆人。」他在别处也说：「但愿我们的主因自己属世的权柄不要太快的不重视神甫，反而要因深入的思考，为了这些仆人之主人的缘故，在统治他们的时候，给予他们他们所应得的尊敬。」可见贵格利在顺服上希望被视为一位老百姓。因他的这句话指的不过是他自己。他的别处说：「我求告至高的神以长寿祝福我们敬虔的皇帝并出于自己的怜悯，在你的带领之下关怀我们。」[378]我之所以引用这些话并不是因我打算详细的讨论康斯坦丁堡所给的御赐教产谕，而是要我的读者们能明白当天主教徒企图宣称自己的教皇拥有地上的权柄时：这只不过是他们幼稚的谎言。

[e]由此可见，奥古斯提努•史特克斯(Augustinus Steuchus)的无耻就显得更污秽。因他敢毫无果效的将自己的劳力和言语出卖给他的教皇。瓦拉(valla)曾经充分的反驳过那神话—而且对于像他那么有学问、机智的人而言，这并不困难。「然而既然他对教会的事不熟」，他没有采用他一切所能用的证据。史特克斯而以一些恶心的话插嘴进来企

---

[376] Bernard, *On Consideration* I. vi. 7; II. vi. 9-11 (MPL 182. 736, 747 f.; tr. G. Lewis, *Bernard on Consideration* pp. 24, 45 ff.).

[377] Cf. sec. 8, above, note 15. 关于 Council of Arles（认为是 1234 年）的资料是错的。Cf. OS V. 207, note 5.

[378] Gregory I, *Letters* I. 5; IV. 20; III. 61; V. 36, 39 (MGH *Epistolae* I. 6, 254, 221, 318, 329; MPL 77. 449, 689 [III. 65], 662, 766 [V. 40], 750 [V. 21]; tr. NPNF 2 ser. XII. ii. 75 f., 150 f., 141, 176, 173.).

图胜过这明确的真理。并他就如某种滑稽的人一样没有顺服力的替自己的主人辩护。因此支持的人必须是教皇所买通的！而且那些被贿赂争吵的人与优各比努(Eugubinus)一样值得最后一无所得[379]！

*13.亨利四世与希尔德布蓝得(Hildebrand)彼此的关系**

ᶜ然而若有人想问这虚假的帝国是什么时候开始兴起的，还不到五百年前教皇仍伏在君王的权柄之下并且所有的教皇必须经过皇帝的许可，他们才能担任这职分。皇帝亨利四世[380]，因为摇摆不定、是轻率的人、没有智慧，任意妄为以及生活混乱的人，交给贵格利七更改这制度的机会。因当亨利拥有全德国一切的教区在他的权柄之下：并决定把一部分出卖掉，并容另一部分被抢夺时，曾经被亨利所激怒的希尔德布蓝得，趁他的机会以某种有说服力的借口为自己辩护。因他被许多人看待是做好事的人，就受到许多人极大的帮助。并且另一方面亨利，因他傲慢统治的方式受到多半其它君王的厌恶。最后希尔德布蓝得（称自己为贵格利七），既然是一位污秽、邪恶的人，一不小心将自己的恶意显露出来。因这缘故许多参加他离的人离弃了他。但他仍旧成就了这个事：他的继承人不但成功的并毫不指控的摔掉了皇帝在他们身上的轭[381]。此外，接下来有许多并不困难征服的皇帝（像亨利而不像朱利亚斯西泽(Julius Caesar)，因当他们迫切的需要惩罚这些贪心的教皇时，却对万事显得大意和懦弱而坐在自己的家里。可见万事都预备好为了康斯坦丁送给教会的礼物。教皇将这礼物视为康斯坦丁将全西方帝国的权柄交付给他。

*14.大贵格利咒诅了教皇对土地的挪用**

ᶜ自从那个时候以来教皇持继不断的，有时用欺哄，有时用背叛，甚至有时候用武器的方式侵略别人的地。大约一百三十年前，他们开始统治本来自由的整个都市，一直到获得他们现今所拥的权柄；并且最近两百年他们因设法

---

[379] The Donation of Constantine *(Donatio,* 或 *Constitutum, Constantini)* 明显的是教宗 Paul I (757-767)在位时，由宗教法庭伪造的。文中以 Constantine the Great 馈赠礼物给 Silvester I 为名，使这位教皇合法管治一大块地区 (Judea, Greece, Asia, Thrace, Africa 和 Italy)这份文件确实给 Donation of Pippin (754) 伪造历史的权威，藉此将一大片横跨意大利及包含 22 个城市的土地，从 Lombards 的手中夺走，归到教皇的权下。文中处处可见伪造的痕迹，参 Reginald Pecock 和 Nicolas of Cusa 及 Lorenzo Valla (1440)在他们的著作中所提出的。见 C. B. Coleman, *The Treatise of Lorenzo Valla on the Donation of Constantine* (text and translation), pp. 5-7, 10-19. Valla 嘲笑这份文件所使用的「下流」文字，这些后来才有的词汇证明这并非当世代的文件。Ulrich von Hutten 的 Valla 作品的版本 (1520) 是根据 Luther 逐字挑错的作品。*Einer aus den hohen Artikeln des päpstlichen Glaubens, genannt Donatio Constantini* (*Werke* WA L. 69-89). Calvin 的朋友 Sleidan 根据 Valla 的踪迹，着有 *De quatuor summis imperiis* (1559), p. 147; tr. *A. Brief Chronycle of the Principall Empires, Babylon, Persia, Grecia, and Rome* (London, 1563), fo. 45 (cf. IV. vii. 17, note 38; OS V. 120, note 4), Robert Barnes 也是如此，他着有 *Vitae Romanorum pontificum* (Wittenberg, 1536). 也有为 *the Donation* 辩护的，如 Cochlaeus, *De Petro et Roma*… (1525), fo. C 2a-3a, N 4a, 及 Augustinus Steuchus Eugubinus, *Contra Laurentium Vallam in falsa donatione Constantini* (Lyon, 1547). Cf. IV. vii. 27, note 57; W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages,* pp. 62-65, 74-86.

[380] Henry IV, 1056-1106 在位。

[381] Calvin 对 Hildebrand 的看法非常多样，从 Platyna 的赞美及给 Barnes 的书信中可以看出 *op. cit.,* P 8a-S 3b, and of Sleidan, *The Four Empires* (Latin, p. 262; English, fo. 79b ff.).

保持自己的权柄或增加之[e]（在开始统治都市以前这企图已经开始了）搅扰了基督教[c]几乎毁坏了它。

许多年前，在贵格利的统治之下，管教会财产的人挪用了自己视为该属于教会的土地，并根据那时国库的习惯，做出来一些所有权桩好证明这地属于教会。贵格利当时开了监督的大会，并严厉的斥责了这亵渎的习惯。贵格利问监督应该不应该咒诅那些为了挪用一块土地做出来虚假的所有权状的神甫或监督。众监督都宣告，「要咒诅他」[382]。若神甫为了挪用一块土地做出虚假的所有权桩—那么最近两百年之间教皇作战、流血、杀害军队、在城市里略夺或毁坏城市、大屠杀国家的人民，以及毁坏整个国度—完全为了抢夺别的地—难道有更利害的咒诅能惩罚他们吗？他们显然最不寻求的是基督的荣耀。因天主教若乐意放开一切世俗的权柄，这对神的荣耀、正统的教义，或教会的安全决不是威胁。但他们却盲目的被对柄的贪心所驱使。因他们认为（就如先知所说）除非他们严严的辖制人，否则自己的地位不安全（结三四4）。

*15.天主教的神父在国权之外**

[c]天主教不但宣称自己的权柄，甚至也宣称自己在国家的权柄之外。因他们视为在政府的法官面前做见证，对他们而言是很羞辱的事。并且他们看待教会的自由和尊荣在乎他在一般的法庭和法律的权柄之外。

然而古时的监督虽然一样严厉的坚持教会的权柄，并没有看待在政府的权柄之下是教会的羞辱。而且敬虔的皇帝毫不抗议的在需要的时候传唤牧师到他们的审判台前。康斯坦丁这样写信给尼哥米甸(Nicomedians)：「若任何的监督不妥当的闹事，他的傲慢要被神仆人正式的权柄所勒住，既我自己的权柄。」瓦伦提尼安(Valentinian)也说：「善良的监督并不攻击皇帝的权柄。反而想要遵守神我们大君王的诫命，并顺服我们的法律。」[383]那个时候所有的监督毫无争议的接受这立场。

当然教会的问题都在监督权柄之下。比如，若任何的牧师被指控违背教会的法规，只要他没有犯法，他就没有被传唤上政府的法庭；在这事上惟有监督有在他身上的权柄。与此相似若教会在讨论某各信条或其它在教会的范围之内的事，这完全在教会的权柄之下。这就是安波罗修写给尼哥米甸这封信的意思：「你极为被尊敬的父亲不但用言语说，甚至也颁布 法律在与信仰有关系的事上，做判决的人应当有教会的职分和权柄。」以及：「我们若参考圣经或古时的记录，谁能否认在与信仰有关的案件上—我重复的说，在与信仰有关的案件上监督应该对教会做判决而不是皇帝对监督做判决」*，同样：「皇帝啊，只在监督或百姓充许我上你的法庭，我就乐意的顺服，但他们却说与信仰有关的案件应当在教堂里并在众百姓面前做判决。」[384] 安波罗修主张属灵的案件，即与信仰有关的案件，不应当在政府的法庭里受判决，因这法庭完全管世俗的事。他在这事上坚定不移的受众人称赞。然而既使某种案件在他的范围之内若需要用暴力的方式处罚人，他将这案件交给政府。他说：「我不会拒绝担任神所交付我的职分；但若被迫使，我不知道怎样用暴力的方式，因我们的武器是祷告以及眼泪」，我们应当注意这敬虔之人的节制和智

[382] Gregory I, *Letters* V. 57a (MGH *Epistolae* I. 364).

[383] Theodoret, *Ecclesiastical History* I. xx; IV. viii (ed. T. Gaisford, pp. 91, 310; MPG [I. xix] 82. 962-966, 1139 f.; GCS 19. 69; tr. NPNF [I. xix] 2 ser. III. 56, 113).

[384] Ambrose, *Letters* xxi. 2, 4, 17 (MPL 16. 1003 f., 1006; tr. NPNF 2 ser. X. 422 ff.).

慧，以及他极大的知识。贾斯婷娜(Justina)，皇帝的母亲，因她不能说服安波罗修相信亚利乌的教导，企图把他开除。并且他若被传唤到王宫里去，皇帝的母亲必定成功。因此，他否认这样的案件在皇帝的范围之内。当时的情形以及这事情性质都迫使他有这样的立场。他宁可死也不要把坏榜样传给他的后裔。然而若教会受暴力的威胁，她决定不要用暴力的方式抵挡。因他说用武器保护信仰以及为教会的权利辩护不在监督的范围之内。但他在其它的事上乐意接受皇帝的命令。他说：「若皇帝要我们报税，我们并不拒绝教会因自己的土地应当报税。他若需要挪用土地，他有这样的权柄；我们都不抗议。」[385]贵格利也以同样的意思说：「我并非不晓得我们的皇帝先生拒绝管任何与神甫有关的案件免得他被迫处理人的罪的问题。」[386]在一般的事上他并不主张神甫在皇帝在范围之外；只是他说有一些案件专门在教会的范围之内。

*16.监督伏在世俗法庭的权柄之下**

[c]因此，根据这例外，敬虔的人只想要拦阻不属灵的皇帝以专制的暴力以及放荡的行为干涉教会的领袖担任自己的职分。但他们并没有不赞成君王以自己的权威在某些情况下管理教会的事，只要他们的目的是要保守教会的顺序，而不是搅扰他；只要他们支持教会的惩罚，而不是毁坏之。因既然教会没有强迫人的权柄，也不应该寻求这权柄（世俗的事）；但属灵的君王仍负责以法令、勒令，以及自己的判决支持基督教信仰。根据这习惯，当皇帝莫理斯(Maurice)吩咐某些监督要交代一些从自己的国家被野蛮人赶出去的监督时，贵格利同意这吩咐，甚至他自己也劝他们顺服。当贵格利本身被同一位皇帝教训要与约，翰康坦丁堡的监督和好时，他以某一个理由为自己的立场辩护。但他却没有主张他在世俗的法庭的范围之外，反而答应皇帝顺服他到他良心所充许他的程度。他同时也说莫理斯这样吩咐监督与敬虔之君王所当的有行为相称[387]。

[e]第十二章

教会的惩诫：主要的用处在于斥责和除教

（讨论钥匙在惩诫上的权柄：惩诫的目的和过程，1—7）

1.教会惩诫的必要性以及性质

[c]我们等到这时候要开时讨论教会的惩诫。然而我们仍必须简洁的讨论之，好让我们能够谈完一切的主题。惩诫主要靠钥匙的权柄[388]以及教会属灵的权柄。为了让我们更明白这主题，我们要把教会分成两个部分：牧师以及信徒。我所说的「牧师」是那些负责教会公开的服事[389]。我首先要讨论一般的惩诫，就是众信徒所当顺服的惩诫；之后我

---

[385] Ambrose, *Sermon Against Auxentius on Surrendering the Basilicas,* chs. I, ii, iii, xxxiii (MPL 16. 1007 f., 1017; tr. NPNF 2 ser. X. 430, 435).

[386] Gregory I, *Letters* IV. 20 (MGH *Epistolae* I. 254; MPL 77. 689; tr. NPNF 2 ser. XII. 2).

[387] Gregory I, *Letters* I. 43; V. 37, 39, 45 (MGH *Epistolae* I. 69, 320 ff., 327, 344; MPL 77. 689, 503, 744 ff., 749, 719 f. [V. 19]; tr. [in part] NPNF 2 ser. XII. 2. 150 f., 169).

[388] Cf. IV. xi. 1, note 2; IV. xi. 5-6. 钥匙的权柄指的是惩诫和除教，是教会权威的一部份。

[389] *"Clericos."* Cf. IV. iv. 9: 「我希望他们有一个更适合的名字。」

们要讨论牧师的惩诫，因他们除了一般的惩诫之外，另外还有自己的惩诫[390]。

然而既因某些人，因对惩诫的恨恶，当听到这名称时，立刻感到害怕。但他们却要明白这一点：既然没有任何的社会，事实上没有任何甚至仅有少数几个小孩的小家庭能够在惩诫之外保持次序，那么教会加倍的需要惩诫，因为次序对教会是必须的。因此，就如传基督这救人灵魂的教义，是教会的灵魂，照样惩诫是教会的肌肉，使得各肢体因担任自己的职分叫整个身体合而为一。由此可见， 一切企图除掉教会的惩诫的人或拦阻教会执行惩诫—不管这是故意或无意做的—的确就在参与教会的拆毁工作。因若教会容让个人随自己的意思行，将会如何呢？但我们若在正道上没有加上私祷、斥责，以及其它类似支持教义并运用他在一切信徒身上的事，这必定发生。因此，惩诫就如缰绳，能勒住一切抵挡基督的教义的人；或就如刺，能刺激无动于衷的人；又有时就如父亲的杖[391]，要以温和以及温柔，这属灵的心态，管教那些更为厉害跌倒的人。因此，当我们感觉到因教会的无动于衷以及因教会没有采取行动约束自己的百姓而因此渐渐的受毁坏时，我们就必须设法解决这问题。那么，惩诫是基督惟一所吩咐我们的方式，也是敬虔的人从一开始都使用的方法。

2.教会惩诫的阶段

ᶜ惩诫最基本的根基是私祷；即，若任何人没有主动的尽本分，或悖逆的行事为人，或他若有任何羞耻的行为，或他若做过任何当斥责的事—他应当接受别人对他的指责；并且当需要的时候，各信徒都应当指责自己的弟兄。但这特别属于牧师和长老的职分，因他们不但负责向百姓讲道，但当他们一般的教训不足以使会友成圣，他们负责在每一个家庭里指责和劝勉众信徒。保罗说他在各人家里教导信徒就是这个教导（徒二十20），他也陈述「他们中间无论任何人死亡，罪不在我身上」（徒二十26），因他「昼夜不住的流泪、劝诫他们各人」（徒二十31）。因当牧师不但向众信徒解释他们所欠基督的债如何，但他甚至也有权利和方法能坚持那些或因悖逆或因对他的证道漠不关心的人时，教义就有它所应有的力量和权威。

若任何人顽梗的拒绝这样的指责或因继续在自己的罪中表示他对此指责的藐视，当他第二次在众人面前受指责之后，基督吩咐他被传唤到教会法庭的面前，即到众长老的面前[392]，并在那里更为厉害的，并更公开的受指责，好让他（若他敬畏教会）顺服。他若在这指责之后没有屈服，反而继续在自己的罪中，基督吩咐教会将这藐视教会的人从他们当中驱出（太十八15—17）。

3.隐密以及公开的罪

ᶜ然而因基督在此所指的不过是隐密的罪，我们必须在此做区分：某些罪是隐密的；某些罪则是公开的[393]。关于

---

[390] Cf. sec. 22, below.

[391] 「肌肉」 (cf. IV. xx. 14)、「缰绳」、「父亲的杖」都是象征性的描述。在惩诫时教会是一个群体，个人要被限制，并且需要「在怜悯中责罚。」Cf. K. Barth, *The Doctrine of the Word of God,* tr. Thomson, p. 78.

[392] 惩诫的步骤是有圣经根据的，教会按照长老会议决议而作。Cf. IV. xi. 6; p. 1217, note 10.

[393] Cf. sec. 6, below.

前者， 基督对各信徒说：「你就去，趁着他和你在一处的时候，指出他的错来」（太十八15）。保罗对提摩太这样教导关于公开的罪：「当在众人面前责备他，叫其余的人也可以惧怕」（提前五20）。因基督在上面说过，「倘若你的弟兄得罪你」（太十八15）。「得罪你」，这词组（除非你愿意不合理的争吵）的意思只不过是「只有得罪你，其它的人不晓得。」然而保罗对于提摩太关于当公开指责那些公开犯罪之人的吩咐，他在彼得面前运用在自己身上。因当彼得犯罪而几乎叫整个教会落在公开的丑闻之下时，保罗并没有私下的责备他，反而将他带到教会面前（加二14）。

那么这就是责备人正当的方式：我们应当照基督所给我们的方法处理隐密的罪；然而关于公开的罪，若这罪是在众人面前所犯的，这人要立刻受整个教会的斥责。

4.轻微和严重的罪

[c]另一个区分是：某些罪是人所犯错的事；有的罪则是可耻的行为[394]。为了处理后者，除了责备之外，我们还要采用更严厉的方式：保罗不但用言语责备哥林多那犯乱伦罪的人，他一旦听到这样严重的罪，就立刻将他除教（林前五3 ff.）。[b]可见，教会属灵的权柄，因根据主的话语惩罚人的罪，就是支持教会的健康、顺序、以及合而为一的最好方法。因此，教会之所以从她的交通当中排斥犯奸淫的人、淫乱者、小偷、[c(b)]强盗、纷争的人、做假见证的人，以及其它犯类似严重的罪的人，以及悖逆的人（当他们被责备关于自己的小罪时藐视神和祂的判决），这是完全合理的事，[b]教会也不过在执行主所交付她属灵的权柄。那么免得有人藐视教会的这种判决或将众信徒对人的除教视为无关紧要的事，主亲自宣告这不过是他自己的判决，并且他们在地上所做的也在天上受认可。因为教会使用主的真道责备恶人；他们也根据这真道接受悔改的人到主的恩典里（太十六19；十八18；约二十23）。那些以为教会能在这使人合一的惩诫之外能够站稳很长久时间，是错误的；除非我们以为自己能省略主所预先知道对我们而言是必须的事。事实上，当我们发现惩诫有多方面的好处，我们将更清楚的明白它的必要性！

5.教会惩诫的目的

[c]教会执行责备和除教有三种不同的目的。[a]第一个目的是教会拒绝将一切或污秽、过可羞耻之生活的人称为基督徒，因这是污辱神的事，就如祂圣洁的教会（cf. 弗五25—26）不过是恶人和受咒诅之人做阴谋的团体。[b]既然教会本身是基督的身体（西一24），她若被这样污秽、朽烂的肢体所败坏，她的元首基督必定蒙羞。因此，免得这样的人使教会圣洁的名蒙羞，那些因自己的恶行污辱教会的人必须从这家庭里被排斥在外。[c]我们照样也当保守圣餐的次序，免得因随便允许任何人领圣餐，就容让人藉这圣礼亵渎了神[395]。因主将施行这圣礼交付祂的牧师，若牧师允许他所知道不配领圣餐的人领主的圣餐，这牧师就在亵渎神，就如他将主的身体丢给狗吃那样。所以，屈梭多模严

---

[394] 分别是*“Delicta,”* *“scelera,”* 和 *“flagitia,”*

[395] Calvin 切切的禁止不合适的人领圣餐，以免亵渎上帝，这是他所强调的教会惩诫的基本。Cf. Niesel, *The Theology of Calvin*, pp. 197 ff. 这里清楚地记在 Geneva Council, Janurary 13, 1537 的条文中，文中严肃地警告这种亵渎的行为：「为此，我们的救主在教会中设立惩诫和除教」(CR X. i. 7-9; LCC XXII. 50). Cf. Calvin’s *Letter to Somerset,* October 22, 1548: 「监督和副牧师的责任就是要留心贯彻［惩诫］到底，使主餐不会被生活腐败的人所污染」(CR XIII. 76; tr. Calvin, *Letters* II. 197).

厉的斥责一些神甫。他们因怕大人物的权柄，在施行圣餐时不敢禁止任何人参与。他说神要向他们讨这些人丧命的罪（结三18；三三8）你若怕某一个人，他会嘲笑你；但你若怕神，你就会受人的尊敬。我们不要怕他们代表权威的束棒、王权以及冠冕；因为有比他们更大的权柄。我真宁可舍命，容自己的血流出到死为止，也不要在这玷污上有分。」[396]因此，免得这圣洁的奥秘受玷污，我们必须智慧的施行圣餐。但这智慧必须来自教会的权柄。

[b(a)]教会惩诫的第二个目的是教会借着施行惩诫就能拦阻善人因常与恶人在一处，就受恶人的败坏，因这是很普遍的事。我们之所以倾向于偏离正路，我们就很容易因人的坏榜样被引诱离开神。当保罗吩咐哥林多教会除教那犯乱伦的人，他就在承认这倾向。保罗说：「一点面酵能使全团发起来」（林前五6）。保罗知道这人影响他们是很大的危险，所以他禁止整个教会与他有任何的交通。[c(b)]他说，「若有称为弟兄是行淫乱的，或贪婪的，或拜偶像的，或辱骂的，或醉酒的，或勒索的，[b]这样的人不可与他相交，就是与他吃饭都不可」（林前五11）。

[a]教会惩诫的第三个目的是惩诫所带给人的侮辱能叫他悔改。[b(a)]用更温和的方式对付他们或许会使他们变得更顽固，但当他们感觉到这杖所带给他们的痛苦时就能醒悟过来。保罗所说的这话就是这个意思：「若有人不听从我们这信上的话，要记下他，不和他交往，叫他自觉羞愧」（帖后三14 p.）。[b(a)]保罗在另一处经文中说他将那哥林多人交给撒旦：[a]「使他的灵魂在主耶稣基督的日子得救」（林前五5）；我对这经文的解释是保罗容这人暂时定罪好叫他到最后好获得永远的救恩。[c]他所说的「交给撒旦」，意思是魔鬼在教会之外，但基督在教会里[397]。[b]有的神学家们说这话指的是某种肉体的惩罚[398]，但我不同意这解释。

6.如何在各方面运用教会的惩诫

[c]既然我们已经解释惩诫的目的，我们现在就要讨论教会应当如何运用这教义。

首先，我们要提醒自己上面的区分：有些罪是公开犯的；其它的罪则是隐密的[399]。公开犯的罪不是一两个人所见证的，反而是公开犯的，并且得罪整个教会。我所说的隐密的罪，并不是别人完全不知道的罪，就像假冒伪善的罪那样（ 因为这些罪并没有落在教会的审断之下），而是在这两种罪之间的另一种罪。这种罪一方面不是没有人看到的，然而另一方面也不是受众人的见证。第一种罪不是要求我们采取基督所列举的步骤（太十八15—17）；当人公开的犯罪时，教会负责传唤罪人并照他的罪对付他。

当人隐密的犯罪时，根据基督的准则，除非罪人在心里变得顽梗，否则这罪不会在教会面前被提出来。若需在教会面前提出这罪，教会要根据犯罪和犯错的区分对付他。因在比较小的罪上我们无须厉害的对付罪人。人犯这样的罪只需要言语上的管教—并且要用温和以及父亲般的语气—免得罪人变的更刚硬或迷惑。我们反而希望他能醒

---

[396] Chrysostom, *Homilies on Metthew* lxxxii. 6 (MPG 58. 742; tr. NPNF X. 496).

[397] Augustine, *Sermons* ccxciv. 3. 3 (MPL 38. 1337); clxi. 3. 3 (MPL 38. 879; tr. LF *Sermons* II. 801 f.). Cf. Smits II. 49.

[398] Chrysostom, *Commentary on 1 Cor. 5:5,* hom. xv. 2 (MPG 61. 123).

[399] sec. 3 的开始，above.

悟，并对受管教感到欢喜而不是伤心。然而可耻的罪需要更为厉害的管教方式。仅仅用言语管教那因犯罪在教会面前做坏榜样而这样伤害教会的人是不够的；教会要暂时禁止他领圣餐，直到他证明自己悔改。因保罗不但用言语斥责那哥林多人，反而将他除教。并且责备哥林多信徒那么久（林前五1—7）。

古时教会（以及较好的教会）在保持这方式时，他们合乎圣经的行政继续兴旺。因当任何人犯某种搅扰整个教会罪时，他先暂时不许领圣餐，并且在神面前谦卑自己以及在教会面前证见自己的悔改。此外，犯罪的人也必须施行一些仪式好证明自己的悔改。当教会被他所见证的悔改满意之后，教会已按手重新接受他到主的恩典里。居普良称这接受为「和睦。」他也简洁的描述这仪式。他说，「他们负责在固定的时间之内行补赎礼；之后他们在教会面前公开的认罪并借着监督和众牧师按手在他身上重新获得与信徒交通的权利。」虽然监督和牧师拥有叫罪人与教会好的权柄，但居普良在别处告诉我们罪人也必须受众信徒的同意[400]。

7.古时教会毫无分辨的运用惩诫在一切犯罪的人身上+

c既然惩诫都运用在众人身上，君王和老百姓都不能免除。这是对的！因为惩诫是基督亲自设立的，并且所有的令牌和冠冕都伏在基督的权柄之下。当狄奥多西(Theodosius) 在帖撒罗尼迦犯大屠杀的罪时[401]，安波罗修就剥夺了他领圣餐的权利。狄奥多西将一切王权的象征放在一边，并在众信徒面前因他藉他人的欺哄所犯的罪流泪以及求告教会的原谅。因为大君王不应当将仆倒在基督，那万王之王面前恳求赦免视为羞辱。他们也不应当因受教会的审判感到不悦。既然他们在自己的宫庭里几乎所听到的是人对他们的奉承，他们就更需要藉牧师的口受主的指责。他们反而应当希望牧师不爱惜他们，使自己能够受神的爱惜。我在此不提执行这权柄的人，因这是我在以上教导过的[402]。我只要加上一点：保罗除教的方式是合乎圣经的，只要长老将这事报告给整个教会。这样不是众信徒做决定，他们反而做证人，免得这成为几个人专制的决定。事实上，这整个仪式，除了求告主名之外，应当表现众百姓极为严谨的心态，以基督与他们同在完全相称使众人毫不怀疑的确信基督亲自参加了自己的法庭。

（在惩诫上当保持节制，过于严厉的方式被斥责，8—13）

8.在教会惩诫上必须既严厉又温和

c我们不可忽略在惩诫上严厉必须配合「温柔的心」（加六1），因这才与教会的性质相称。保罗教导我们总要谨慎免得受惩诫的人被忧伤所淹没（林后二7）。因这样解决问题等于毁坏人。根据惩诫的目的，我们反而应当保持节制。因为除教的目的是要引领罪人悔改以及从教会里除掉一切做坏榜样的人，免得基督的名蒙羞或别人被引诱效法他们。我们若好好的思考这些事，判断当严厉到什么程度并不是一件难事。因此，当罪人在教会的面前见证自己的悔改，并且他尽量藉这见证除掉他的大罪，他做到此为止就好了。他若被劝诫做什么其它的事情，这就是过于严厉的程度。

---

[400] Cyprian, *Letters* lvii xvi. 2; xvii. 2; xiv. 4 (CSEL 3. ii. 650 ff., 518, 522, 512; tr. ANF [分别为 nos. liii, ix, xi, v] V. 337 f., 290, 292, 283). 在最后几段话中，Cyprian 说，「在我的任期中，我作的任何事必定都要有你们的会众的同意。」

[401] Cf. IV. xi. 3-4.

[402] IV. xi. 6.

我们不能接受古时教会的惩诫上过于严厉的方法因他们这样做完全离开了主的吩咐，并且这方法对整个教会非常的危险。因为当他们吩咐人行补赎礼并禁止他们领圣餐有时七年，有时四年，有时三年，甚至有时候一辈子[403]，之后的结果难道不就是假冒伪善或完全绝望吗？他们也不允许第二次跌倒的人有另一个悔改的机会，反而将他除教到死为止[404]。这方法很不合理，也没有使任何人得益处。任何有理智思考这事的人就知道这是没有智慧的方式。

然而，我再次宁愿斥责这方法也不要指控一切采用过这方法的人，因为我们确信许多人虽然不喜欢这方法，却勉强的采用它，因为他们当时没有办法更改之。事实上，连居普良都宣称不是他自己愿意那样严厉。他说，「我们在耐心上，理解上和人道都欢迎一切想借着悔改重新加入教会的人。我希望所有的人都能回到教会里面来；我也期望我们的众兵丁都能重新被呼召到基督的阵营里和天父的家里。我愿意赦免众罪；我容忍许多的过错；我拒绝因自己的热心详细的鉴察一切对神的过犯。我时常因过多的赦罪自己都犯错。我全心全意，立刻就接受一切借着悔改回到教会的交通里面的人只要他们认罪而行很简单的补赎礼。」[405]屈梭多模稍微严厉一点，却这样说：「既然神何等仁慈，为何他的牧师要非常的严厉呢？」[406]我们知道奥古斯丁对多纳徒派者显得非常的温柔在分门别之后他毫无犹豫，立刻接受一切悔改的人回到自己的教区里面来[407]！但既因教会所采用的方式不同，他就降服于教会当时的立场。

9.人在教会惩诫上的判断很有限

[c]整个教会都应该保持温柔的心对付跌倒的人也无须用过于严厉的方式处罚他们,反而要根据保罗的劝诫向他们显出坚定不移的爱心来（林后二8）。以此相似，每一个信徒都当节制自己对众弟兄显出这样的温柔。[b(a)]因此，将一切被除教的人从选民的名单上擦掉，或就如他们无法挽回感到绝望，这不是我们该做的事。我们将他们视为远离教会和基督合乎圣经—但这是在他们未曾悔改之前。他们的顽梗若看来超过受教导的精神，我们仍要将他交托给主自己的审断，并希望将来的情况比现在的好。我们也不应该因这顽梗停止为他们祷告。换言之，我们不可咒诅那落在神的手和在祂的审判中的人；我们反而要以神的真道判断各人的行为。我们这样做就站在神审判的立场上而不是坚持自己的立场。[a]我们不要宣称自己有比圣经所教导的在惩诫事上拥有更多的自由，除非我们愿意限制神的大能以及以祂的律法约束祂的怜悯。因为神，在祂喜悦的时候，将最坏的人变成最好的，将与祂疏远的人接到葡萄树里，并将局外人收养到教会里面来。并且主这样做是要拦阻人专靠自己的聪明并约束他们轻率的心—因为除非这轻率被限制，人倾向于相信他有比神所交给他们更大定人罪的权柄。

---

[403] Council of Ancyra (314) canons ix, xvi, xx, xxiii-xxv (Mansi II. 518-522; tr., with notes, NPNF 2 ser. XIV. 66 f., 70, 73-75). 有许多长时间或终身补赎的例子在 *Libri ponitentiales;* 见，例 McNeill and Gamer, *Medieval Handbooks of Penance,* pp. 280, 291, 302, 304, 339, 358.

[404] Tertullian, *On Modesty* xx (CCL II. 1324 f.; tr. ANCL XVIII. 114 f.). Tertullian 以一个孟他努派者自居，并引用希伯来书 6:4-6 来反对重新接纳严重犯罪的人。

[405] Cyprian, *Letters* lix. 16 (CSEL 3. ii. 686; tr. ANF V. 345).

[406] Chrysostom, homily *De non anathematizandis vivis atque defunctis* (MPG 48. 943 ff.).

[407] Augustine, *Letters* lxi. 2; cxxviii. 2; clxxxv. 6. 23; clxxxv. 10. 44 (MPL 33. 229,

*10.除教是要改正人的行为**

[c(a)]当基督应许祂的百姓：「凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑」（太十八18）时，[b]祂将捆绑的权威局限于教会对人的斥责。这捆绑并不是将被除教的人都扔到永恒的地狱里面去，反而是要他们因听到自己的生活和道德被定罪，并且要他们确信除非悔改，他们将受永远的灭亡。除教与咒诅不同，因为后者将人摆在神的赦免之外，定他的罪并判他受永无的灭亡；前者则是神对他的伸冤，并且是特意要改善他的行为。而且虽然除教也是对人的一种惩罚，这惩罚是要警告他关于将来的灭亡而因此重新的呼召他回到神的救恩里。若这除教达到目的，那么罪人就重新与教会和好并且重新开始与众弟兄交通。[c]此外，教会很少或根本不咒诅人。[b]因此，虽然教会的惩诫允许我们与被除教的人交通，但我们仍要用尽办法叫这人从新过善良的生活并重新回到教会的交通以及合一里面来。所以使徒保罗同样教导：「但不要以他为仇人，要劝他如弟兄」（帖后三15）。除非我们在私下以及公开的斥责上保持温柔，或许我们的惩诫将成为暴力。

11.在惩诫上故意过于严厉的待人不合乎圣经

[c]这温柔是在惩诫上保持节制的主要条件就如奥古斯丁对多纳徒派者的教导那样：若任何信徒发现教会的长老不够认真的对付人的罪，他们不应该因此立刻就离开教会；并且若牧师本身无法照自己的心意洁净教会一切的罪，他们不应当因此辞职他牧师的职分或与过于严厉的方式对付人。因为奥古斯丁所说的极为准确：「只要牧师以斥责纠正他所能纠正的罪，或不理会他所无法纠正的罪（只要这罪没有影响到教会的这和睦）—公平的责备人，坚定的忍受人—这是自由和神所喜悦的牧师。」他在另一处中告诉我们其原因：「关于教会的惩诫，一切属灵的方法和总数都必须与『保守圣灵所赐合而为一的心』」（弗四3）完全一致。保罗吩咐我们应当用「互相宽容」（弗四2）的方式保守这合而为一，并当我们没有保守之，惩罚的药剂就变得太过分，甚至开始伤害人，并因此不在是药剂了。」奥古斯丁又说：「 一切认真思考这事的人，不会一方面在保守合而为一时忽略惩诫，另一方面也不会采用过于严厉惩诫的方式破坏教会的合一。」他也承认牧师不但要不顾一切的除掉一切在教会里面的罪，他也主张众信徒也当这样行。奥古斯丁同样也教导忽略警告、斥责、以及纠正恶人的牧师，即使他没有偏待他们或与他们一同犯罪，在神面前仍有罪。并且他若能禁止犯大罪的人领圣餐，却拒绝这样行，那么罪已经不在别人身上，乃在他自己身上。只是奥古斯丁用主所吩咐我们用的智能「恐怕薅稗子，连麦子也拔出来」（太十三29）。他在此与居普良一同做出结论：「牧师当抱着仁慈的心纠正他所能纠正的；当以耐心容忍他所无法纠正，并以爱心对此感到叹息和伤心。」[408]

*12.过分的严厉对教会造成的搅扰：多纳派者以及重洗派者**

[c]然而奥古斯丁这样说是因多纳徒派者过于认真的缘故。当他们发现监督只用言语斥责大罪；却没有采用除教的方式对付人（因他们认为用这方式将一无所得），严厉的指控监督忽略教会的惩诫并因此离开了基督的教会，导致不敬虔的分门别派。今日从洗派者也是如此。除非教会在各方面有天使般的完美[409]，否则他们不承认这教会属于基督。他们以自己虚假的热忱破坏教会对信徒一切的造就。奥古斯丁说：「这样的人并不是因为恨恶别人的罪，乃是

---

[408] Augustine, *Against the Letter of Parmenianus* II. i. 3; III. i. 1; III. ii. 15; III. i. 2 (MPL 43. 51, 82, 94, 83); Cyprian, *Letters* lix, 16 (CSEL 3. ii. 686; tr. ANF [liv. 16] V. 345).

[409] Cf. IV. i. 13.

因爱自己好争议的心，因自己的自夸搅扰软弱的信徒，而因此想要说服众信徒跟从他们，或至少分裂教会。他们在傲慢中自高自大，在顽固中疯狂，在毁谤中诡诈，在纷争中狂暴，而因此以某种毫不动摇的严厉隐藏自己对真理的无知。为了纠正弟兄的罪，圣经所吩咐我们以节制和真诚的爱，为了保守合而为一（所当采取的行动，他们反而粗暴的用来分裂教会，并导致分门别派。）这样，「连撒旦也装做光明的天使」（林后十一14, cf. Vg.）当牧师该严厉的对付人时，他刺激牧师们毫不怜悯、极其残忍的对付他们，到最后不过破坏教会的合而为一。因为当基督徒之间的合一稳固时，撒旦一切害人的权势，以及祂可怕的陷阱被削弱了，并且他分裂人的企图都消失了[410]。

*13.奥古斯丁要求牧师在惩诫上有判断力**

[c]奥古斯丁特别这样劝牧师：若罪恶的瘟疫被传染到整个教会里，执行严厉的惩诫，这怜悯是必须的。他说，「因为劝人离开教会是虚荣、有害，以及亵渎神的，因这劝诫叫人成为不敬虔和骄傲；并且他对软弱之善人的伤害比对大胆之恶人的纠正更大。」[411]并且奥古斯丁在这里对他人的劝勉，他自己也忠心的遵守。他写信给奥雷利(Aurelius)，迦太基的监督，埋怨醉酒（圣经严厉咒诅的罪）在非洲变得很普遍，但并没有受到教会的惩诫。他建议召众监督开会好找出解决的办法。他接着说：「我个人认为这种罪不能用粗鲁、苛溥，或专制的方式对付；假若比命令好，劝勉比威胁更好。这是我们对付众多之罪人的方式。严厉的方式则要用在很少人身上。」[412]根据他下面的解释，他的意思并不是说监督要宽恕多人所犯的罪，或当他们无法更严谨的处罚人时，又闭口不言。他的意思反而是监督应当调合处罚的方式好叫人康复，而不是治死他。所以，他这样得出结论：「保罗所给我们的诫命要将恶人除教是不可忽略的，只要我们采用之时，能够避免破坏教会的和睦。不然，保罗不要我们采用这方式。我们也应当保持为原则：信徒在互相宽容之间，就当『竭力的保守圣灵所赐的合而为一的心』」（林前五3—7；弗四2—3）[413]。

（禁食的用处和目的，私人的和公开的：在禁食中当避免的问题，14—18）

14.公开和彼此的补赎礼

[c]在惩诫的范围之内的另一件事情不在钥匙的权柄之下。这就是牧师根据当时的需要，因当劝百姓禁食、严谨的求告神，或其它关于自卑、悔改，或信心的事—这些行为的时间，方法，以及形态没有在圣经上清楚的教导，反交给各教会的判断力。此外，惩诫的这部分，既然有益处自从使徒的时代起，在教会里非常的普遍。然而，连使徒们都不是这些事情的创办人，反而效法律法和先知书卷中的榜样。在旧约的时代，当以色列人遭遇灾难时，先知招聚百姓聚集在一处，在神面前禁食祷告（珥二15；徒十三2—3）。因此，使徒这样做对神的百姓而言不是一个新的习惯，使徒们也能深信这能使他们得益处。其它类似的仪式也与此相似；这些仪式是用来激励百姓尽本分，或保守他们在尽责和顺服之上。在旧约里有许多的例子，然而我们在此无须将他们指出来。总而言之：当信仰上的争议发生并要教会会议或教会的法庭解决这问题，当教会要选择新的牧师，当他们要谈到对教会很重要的问题时，或当教会感觉到神向他们发怒并即将审判他们的时候（ 比如瘟疫、战争、或饥荒）—这是圣洁的仪式，并使教会在各时代

---

[410] Augustine, *Against the Letter of Parmenianus* III. iii. 17-19; III. i. 1, 3 (MPL 43. 93-97, 81-83); cf. Cyprian, *Letters* lix (CSEL 3. ii. 686; tr. ANF V. 397-402).

[411] Augustine, *op. cit.,* III. ii. 14 (MPL 43. 93).

[412] Augustine, *Letters* xxii. 1. 4. 5 (MPL 33. 92; tr. FC 12. 54 f.).

[413] Augustine, *Against the Letter of Parmenianus* III. ii. 15, 16 (MPL 43. 94 f.).

得益处，即牧师劝众从百姓禁食祷告。若有人认为旧约这方面的见证与新约教会毫无关连，使徒同样的习惯足以反驳他们。至于祷告，我想没有任何人会怀疑这样的情况就是信徒该祷告的时候。那么我们就要稍微讨论禁食，因许多人既然不晓得禁食的重要性，将之视为无关紧要的事；又有人认为禁食是不必要的事，并完全拒绝它[414]。而且既然很少人明白这仪式，他很容易就能成为某种迷信。

15.禁食的目的

[c]圣洁以及合乎圣经的禁食有三种不同的目的。我们禁食为了削弱和克服自己的肉体好避免放荡，或使我们更能够预备祷告和默想，或者是当我们特意在神面前认罪时，我们用禁食见证自己的自卑。

第一个目的一般来说与公共的禁食无关，因为并不是所有的人的身体都有一样的体质，或一样健康；所以，这比较属于私人的禁食。

第二种目的与私人和公共的禁食都有关。因为整个教会以及各信徒都需要这样对祷告的预备。

第三种目的也是与共同和私人的禁食有关。因为神有时以战争、瘟疫，或另一种灾难击打某一个国家。在这种鞭打之下，众百姓都应当自责以及承认自己的罪。但若神击打某一个人或某一个家庭，那个人或他的整个家庭都当这样行。主要的是人的心态。当人心深深的受感动时，他几乎不可能有外在的表现。特别是当这表现成为整个教会的造就，这样众信徒因公开的认罪，就能一同称赞神的公义，并藉这样的榜样彼此的鼓励对方。

16.禁食和祷告

[c]由此可见，禁食既因是自卑的表现，常常是整个教会的仪式，而不是私人的行为，虽然私人的禁食也是必须的[415]。这样看来，当人们关于任何重要的事情一同求告神时，牧师吩咐他们禁食极为妥当。所以，当安提阿人按手在保罗和巴拿巴身上时，为了更迫切的将他们的事奉献与神，因他们的是重要的事奉，他们的祷告也随着禁食（徒十三3）。因此，当这两位之后在教会选立牧师时，习惯于禁食随着自己的祷告（徒十四23）。这种禁食惟一的目的是要叫自己的祷告更迫切和更自由。我们的确有这样的经验：当吃饱之后我们的心没有仰望神到严肃和认真的很长一段时向祂祷告。路加关于亚拿所说的话，及他禁食祈求，昼夜事奉神，也是这个意思（路二37）。路加的意思并不是敬拜神在乎禁食；他的意思则是这敬虔的妇女以这方式训练自己不断的祷告。尼赫迈亚在神面前求告神释放祂的百姓之迫切的禁食也是如此（尼一4）。[e]保罗以同样的意义允许信徒暂时分房，为了更能够自由的祷告。他建议禁食随着他们的祷告为了帮助他们求告神，也教导禁食本身在祷告之外毫无用处（林前七5）。当他在同一处经文

---

[414] 这里就是在说 Zwingli 的立场，同时也是路德的；cf. *Werke* WA *Tischreden* II. no. 1299; tr. LCC XVIII. 88; Zwingli, *Commentary on True and False Religion* (1525) (CR Zwingli III. 891 f.); *Liberty Respecting Food in Lent* (CR Zwingli I. 8-136; tr. S. M. Jackson, *Latin Works of Huldreich Zwingli* I. 71-112). Bucer 认同带着「悔改和祈祷」的禁食 (*Ein summarcher Begriff der Christlichen Lehre,* 1548 [*Résumé sommaire de la doctrine,* ed. F. Wendel], pp. 70 ff.).

[415] Sec. 15, above.

中教导夫妻互相的考虑对方时（林前七3），他显然指的不是天天的祷告，乃是某种特殊的祷告。

17.禁食和补赎礼

[c]此外，若瘟疫、饥荒，和战争临到任何地方和任何人身上—牧师也负责劝教会禁食，好借着求告神平息祂的忿怒。因当神将灾难带给人时，他在警告他的伸冤即将降临。因此，就如在古时被指控的人习惯于留长胡子、将头发弄乱，并穿黑色的衣裳自卑，好求告法官的怜悯—照样，当我们站在神的审判台前，我们若以卑贱的穿著求告神仁慈的待我们，这将荣耀归给神，造就祂的百姓，并使我们自己得益处。并且约珥的话告诉我们这是以色列人当时的习惯。因当他吩咐百姓吹号角，召人来开会，禁食，并许多其它的事（珥二15—16），他指的是他们当时的风俗习惯。他在前一处经文中报告神已经定了以色人因他们羞耻的行为受的审训，并宣告审判之日即将降临，并且神以传唤被指控的人替自己说情（cf. 珥二1）；然后神吩咐他们当禁食、哭泣、披麻蒙灰（珥二12），即要在神面前仆倒在地上好见证自己的自卑。当然，披麻蒙灰比较适合他们的时代；但当我们有需要的时候，集聚在一起，禁食和哭以及其类似的仪式也适合我们的时代[416]。即然这圣洁的仪式是要叫人自卑以及承认自己的罪，难道我们对禁食的需要与古时的人一样大吗？圣经不但记载那建立在神的真道之上以色列人的教会禁食（撒上七6；三一13；撒下一12），然而尼尼微人，虽然他们惟一的教导是乔纳的证道（拿三5），却禁食为了表现自己的悲哀。难道我们不也应该这样做吗？

你或许反对说这是外在的仪式，并与其它类似的仪式当基督降临时统统都被废掉了。不是。禁食对于信徒而言仍然是大有益处的并成为他们很有效的劝诫，激励他们免得当神击打他们时，信徒反而越来越激怒祂。此外，当基督替使徒因不禁食找借口时，他并没有说禁食已经废掉了，反而说禁食是在灾难的时候恰当的行为，也接着这样陈述：「日子将到，新郎要离开他们，那时候他们就要禁食」（太九15；路五34—35）[417]。

18.禁食的性质

然而为了澄清一切的污秽，我们就应当对禁食下定义。我深信禁食不止包括饮食上的约束以及自我节制。禁食在圣经上也有其它的涵义。敬虔的人在一生中都应当表现节省和谨守，甚至于他的整个生活似乎看来等于某种程度的禁食。然而除此之外另外还有一种暂时的禁食。这就是我们从自己的日常生活中或一天或在固定的时间之内夺去某种食物，并且决定将在食物比一般的时候更严厉的约束自己。这包括三件事情：时间、食物的质量，以及食物的总数。时间所指的是我们应当维持自己的禁食直到那叫我们禁食的事已经过去了。比如，或有人为了更迫切的祷告决定禁食。那么，他就应当在祷告的时间之内维持他的禁食。质量指的是我们应当避免一切毫华的食物并吃比较普通和乏味的东西。我们当避免以一切美味的饮食满足自己的胃口。总数指的是在这个时候我们在这个时候应当吃的比一般的时候少；为了身体的需要，而不是为了享受。

（禁食上的迷信，假冒伪善，以及将之视为某种功劳；19—21）

---

[416] 这一段清楚地说明，在面临巨大灾难时，可以合法地召聚大众禁食。Cf. Comm. Ps. 35:14; Comm. I Cor. 7:5. Calvin 找到旧约中的例子左证，但是他反对用字面来限制悔改的形式。

[417] 这一段也被支持四旬斋的人所引用 (Cabrol, *Dictionnaire,* art. *“Carême”*).

19.对禁食的误解

c我们总要警醒免得我们的禁食变成迷信，因为这在历史上成为教会很大的伤害。因为我们没有禁食却比热烈却迷信的禁食更有益处。除非牧师既忠心又有智能的教导教会，信徒将会不断的陷入迷信。

首先牧师当以约珥的话提醒他的教会，既「要撕裂心肠，不撕裂衣服」（珥二13）；换言之牧师当教导人神并不看重禁食本身。人要从心里感动，因自己的罪奥悔，自卑，以及因敬畏神而表现忧伤。事实上，禁食惟一的用处就是要帮助我们在这些事上长进。因为神所最憎恶的就是人以外在的行为和表现取代单纯的心。因此，以赛亚很厉害的斥责犹太人的假冒伪善。他们在心里怀着不敬虔和不洁净的思想却误以为禁食本身能讨神的喜悦。以赛亚说：这样禁食岂是耶和华所拣选？」（赛五八5—6），以及下面类似的话。因此，假冒伪善的禁食不但是毫无用处的劳力，他甚至是神所最厌恶的事。

另一种类似基督徒应当避免的罪，就是将禁食当做自己的功劳或某种敬拜神的方式。因既然禁食本身是无关紧要的事，并且它惟一的用处是帮助我们行神所要我们行的事。将禁食与神所给我们非遵守不可的吩咐混为一谈，是极为有害的迷信。这就是古时摩尼教徒的迷惑。奥古斯丁在他对他们的反驳中明确的教导禁食必须随着我上面所指出的事，并且若与这些事情分开，禁食就不蒙神喜悦[418]。

另外还有第三种对禁食的误解。它虽然没有以上的误解来得邪恶，（却仍然非常的危险；过于严厉和刻薄的要求人禁食，就如这是神所给我们重要的命令之一，并且毫不节制的称赞禁食，并因此误导人以为他们自己的禁食是某种高贵的行为。某些古时的神学家们在这事上并非完全无罪，因他们撒了某些迷信的种子，并在之后所发生的专制中有所参与。他们有时候对禁食有冷静、智慧的教导）但他们之后的教导过分的称赞禁食，并将之视为高贵的美德之一。

20.教会在历史上对禁食越来越变质

c当时到处都是对四旬斋的迷信。老百姓以为这仪式是某种对神高贵的侍奉，并且牧师们称赞之为某种圣洁效法基督的行为[419]。相反，基督的禁食不是给人做好榜样，乃是要在刚开始传福音的时候证明这不是来自人的教义，而是来自天堂是显而易见的事（太四2）。令人惊讶的是这幻想（虽然许多人以明确的辩论充分的反驳他）能够误导有判断力的人。因基督并没有经常禁食—若祂特意设立某种禁食的法规他必须这么做—圣经只记载基督一次的禁食，为了帮助他开始传福音的事工。他也没有用人的方法禁食。祂若希望人效法祂的榜样祂就不会这样行；基督的这榜样反而激厉万人赞扬祂，而不是激发他们热烈的效法祂的这榜样。最后，祂禁食的原因与摩西从主的手中领受

---

418 Augustine, *On the Morals of the Manichees* II. xiii. 27-28 (MPL 32. 1356 f.; tr. NPNF IV. 76); *Against Faustus the Manichee* xxx. 5 (MPL 42. 493 f.; tr. NPNF IV. 330).

419 I. e., 基督四十天禁食。Cf. Augustine, *Sermons* ccv, ccvi, ccvii, ccviii, ccix, ccx, ccxi (MPL 38. 1039-1058); Augustine, *Letters* lv. 15, 28 (MPL 33. 217 f.; tr. FC 12. 283 ff.); Jerome, *Commentary on Isaiah* xvi (on Isa. 58:3) (MPL 24. 564); *Against Jovinian* II. xvii (MPL 23. 311; tr. NPNF 2 ser. VI. 401 f.). Cf. Cadier, *Institution* IV. 233, note 4.

律法时的禁食的原因没有两样（出二四18；三四28）。神在摩西身上行了那神迹好证明律法的权威，祂若没有在基督身上行同样的神迹，否则福音将被视为不如律法。从那个时候开始，没有人想因效法摩西的榜样给众以色列百姓设立某种禁食的形式。并且没有任何圣洁的先知和族长效法摩西的这榜样，虽然他们热烈的遵行一切圣洁的仪式。对经记载伊莱贾禁食四十天（王上十九8），惟一的目的是要教导以色列人神兴起他为了重新设立祂的律法，因为当时以色列人几乎都已经完全离弃了神的律法。因此教会之后将禁食视为效法基督的榜样，不过出自于他们愚昧的热忱[420]，以及极端的迷信。

然而，根据卡希奥多勒斯(Cassiodorus)对苏格拉底的《历史》一书第九册告诉我们当时有完全不同禁食的方式。罗马人只禁食三个礼拜，但除了礼拜天和礼拜六之外他们的禁食是不间断的。依利里亚人(Illyrians)以及希腊人则禁食六个礼拜；又有人禁食七个礼拜；然而他们的禁食是间断性的。他们在禁食中的饮食也完全不同：有人只吃了面包和白开水；又有人加上蔬菜；有人吃了鱼和禽肉；也有人毫无分辨的吃东西[421]。奥古斯丁在他写给亚努阿里依斯(Januarius)的第二封信中也提到这差别[422]。

*21.禁食当中的暴饮暴食**

[c]之后禁食的情形越来越恶化。不但老百姓显示愚昧的热忱，监督既无能也受过训练何况他们的滥权并残忍的专制。教会颁布了一些如铁链捆绑人良心的法规。他们开始禁止人吃肉，就好像这是污秽人的饮食一样。迷信一个一个的堆上来，直到他们的谬论到了很可怕的地步。就像是不顾一切的犯罪，他们开始极其荒谬的伪装禁欲而嘲笑神。他们一方面因禁食享受人的称赞，另一方面则吃了高贵、美味的饮食，甚至到最后毫无限制的吃这些。他们在禁食的时候吃得最多、各种不同、甘甜的食物。在这么高贵和丰盛的一切，他们以为自己在服事神。我略而不提那些希望被看待最敬虔的人就是那些最大吃特吃的。综上所述：就他们而论，对神最敬虔的崇拜在乎禁止自己吃肉，并以各种各样甜密、味美的饮食取代肉。另一些，吃面包而稍微配上一点培根或肥肉对他们而言是最亵渎的行为，甚至几乎无法得赦免。这就是耶柔米所记录下来对神的嘲笑。他们禁止自己吃油，却到处寻找最美味的饮食；事实上，他们没有喝水，也因此伤害自己的身体。他们反而喝了最甜密和高贵的饮料。饮料不是倒在杯子里，乃是用蚌壳喝的[423]。当时这不过是少数的人的错误，但现今这是最富裕的人普遍的行为。总而言之，他们禁食惟一的目的就是要吃丰盛和更甜密的食物。但我拒绝在样明显的事上费时费力。我的重点不过是天主教徒在禁食和在其它所谓敬虔的行为上没有任何可夸的证确、真诚、或有顺序的行为。

（神甫独身是极为有害的发明，22-28）

22.神甫在纪律上越来越堕落

---

[420] “kakoxhli,a.”

[421] Socrates, *Ecclesiastical History* v. 22, in Cassidorus, *Tripartite History* IX. 38 (MPL 69. 1155; tr. NPNF 2 ser. II. 131).

[422] Augustine, *Letters* liv. 2. 2-4. 5 (MPL 33. 200 ff.; tr. FC 12. 253 ff.).

[423] Jerome, *Against Jovinian* II. v-xvii (MPL 23. 290 ff.; tr. NPNF 2 ser. VI. 391-402); *Letters* lii. 12 (CSEL 54. 435; tr. NPNF 2 ser. VI. 95). Cf. IV. xiii. 9.

[c]第二种自我规律特别在乎神父。古时的法规记录当时的监督是这样限制自己和其它的监督的。这些限制包括：不可打猎、赌博，或鬼混。神甫不可与高利贷业有关或做生意；神甫不可参加淫荡的舞会—还有其类似的法规。他们加上了处罚好避免神甫随便违背这些法规。因这缘故每一个监督都负责管理在他下面一切的神甫。他负责照法规统治他们，并坚持他们担任自己的职分。他们每一年特别的会议专门劝诫一切在担任职分上有所忽略的人，并且若有人犯罪他必照他的罪受处罚。监督每一年也开会—在刚开始的时候一年两次—在这些会中他们被鉴察是否在担任自己的职分[424]。若监督神甫太刻薄和暴力，神甫就能上诉，既使只有他一个人与监督有冲突。最严厉的惩罚是犯罪的人被辞退并在一段时间之内不许领圣餐。因这是永久的制度。他们每一次开会都定下一次开会的时间[425]。然而根据古时的记录，开全世界的会议惟独在皇帝的权柄之下[426]。

只要监督和神父对自己这样严厉，他们对百姓的要求没有对自己的要求严。他们甚至对自己比对百姓严厉得多。他们认为牧师应当对百姓更为温柔和开放，也认为监督和神父也应当受更严厉的惩罚也不可纵容自己。

我们无须解释这原先的情形如何堕落的，现今反而更放纵和淫荡的情形是想不到的，甚至全世界都在抗议他们放纵的行为。[e]我承认，免得他们被看待完全离弃了古时教会的样式，他们以某些虚空的仪式欺哄单纯的人，但这些仪式与古时仪式的距离就像人出于智慧和计划行事与猩猩出于模仿人行事的距离一样远。季诺在他的一本书里描述波斯人从他们的祖先古时的法律上严重的堕落。他们在古时行事为人非常的严厉，但之后变得很淫乱和放荡，但他们为了隐藏这羞辱，却仍保守古时的仪式。他们虽然在塞鲁斯(Cyrus)世代保持节制到拧鼻子都算不礼貌。波斯人的后裔保守这些为信仰上的习惯，他们甚至不许人将鼻子里的痰擤出来，虽然暴饮暴食是他们很普遍的现象。照样，根据古时的法规，他们吃饭时，不可用碗喝汤，但他们却能喝醉酒，甚至喝到别人需要扶着他们离开的地步，他们本来一天只能吃一餐。他们的后裔也保守这命令却从中午到半夜一直吃东西。波斯人有很长久的习惯，也是他们的法律，即他们在路上行走时不可吃东西；然而为了避免疲倦他们开始只行走两个小时[427]。当天主教徒夸耀自己的法规好证明自己和敬虔的教父没有两样，我们不可能用任何比上面的例子更恰当描述他们的假冒伪善。

23.神甫独身与圣经的教导矛盾

[e]在某一件事上天主教非常的严厉和坚持—他们不许神甫结婚[428]。但我们无须讨论他们当中没有受惩罚的淫乱有多严重；何况他们因依靠他们污秽的神甫独身就不顾一切的犯所有的罪。这禁止明确的证明他们一切的传统对教会就如瘟疫一样。因为神甫独身不但夺去了教会善良的牧师，这种规定也带给教会众多的罪恶，并叫许多人陷入到绝望的深渊里。[c]禁止神甫结婚的确来自某种对神的真道和一切道德的亵渎的专制。首先，禁止主所没有禁止的事是人

[424] *Apostolic Canons* xlii-xliv, xxv, xxvi, xxxvi (text and translation in Fulton, *Index canonum,* pp. 94 f., 86 f., 90 f.).

[425] Second Council of Toledo (527) canon v; Third Council of Toledo (589) canon xviii (Mansi VIII. 787; IX. 997).

[426] Cf. IV. vii. 8, note 19.

[427] Xenophon, *Cyropaedeia* VIII. Viii. 8 (LCL edition II. 442 ff.).

[428] Cf. IV. iv. 10, note 27; IV. ix. 14; IV. xiii. 3, 8.

不充许做的事情。其次，主在他的话语里十分清楚的教导结婚免得人的这自由被夺去。我略而不谈保罗在许多经文中吩咐监督做一个妇人的丈夫（提前三2；多一6）。[c(a)]但他靠圣灵的感动教导在末后的时代不敬虔的人要禁止嫁娶更有顺服力，保罗不但指控他们假冒伪善，他甚至称他们为鬼魔（提前四1，3）。当时禁止嫁娶是预言，是圣灵的圣言，祂也因此喜悦从教会的一开始警告人关于将来的危险！

然而他们以为因自己强解的将这话运用在孟他努(Montanus)、他提安派(Tatianists)、禁戒派(Encratites)以及其它古时异端者的身上就能逃避现实。天主教徒说只有这些异端者才禁止人结婚； 他们宣称自己没有禁止结婚，只不过不充许神父和监督结婚，因为对他们而言结婚是极为不妥当的事[429]。就如这预言，虽然首先在那些异端者的身上得以应验，却以天主教徒毫无关连；[c]或就如这幼稚的争辩配得人的留意：即否认自己禁止结婚因他们没有禁止所有的人结婚！这逻辑就如说一个暴君宣称他所颁布的法律是公正的，因为这法律只压制在那都市里一部分的人！

*24.婚姻是神所吩咐的也有属灵的意义**

[c]他们反对说应该有某种记号能将神父和百姓分别出来。就如主没有亲自教导过牧师应当在哪方面分别为圣！他们这样指控保罗使教会残缺不全和混乱，因当他描述何为完全的监督时，结婚是他所要求的特征之一。我知道他们的解释（提前三2；多一6）是圣经禁止结婚两次的人当牧师[430]。我也知道这不是新的解释，但它却与上下文有明显的冲突[431]。因为保罗立刻吩咐监督和执事当有怎样的妻子（提前三11）。保罗记载结婚是监督的美德之一；天主教徒反而教导监督结婚破坏教会的顺序。他们甚至以为这一般的指责还不够，他们的法规将结婚视为牧师肉体上的污秽不洁[432]。但愿每一个人都好好的思考这些法规来自哪里！基督将结婚视为人的光荣，祂甚至用结婚描述祂与教会圣洁的联合（弗五23—24，32）难道有更好称赞婚姻的方式吗？将那代表基督属灵的恩典视为污秽或有玷污，难道有比这更无耻的罪恶吗！

25.对他们争辩的反驳

[c(b)]虽然他们对结婚的禁止与神的话有明显的冲突，但他们却利用圣经支持自己的立场。在旧约里，当利未人献祭时，他们被禁止那时候与自己的妻子同房好避免因自己的不洁使神圣洁之物受玷污（cf. 撒上二一5 ff.）。他们得出结论说，既然今日神父天天施行圣洁的仪式，并且这些仪式比旧约的仪式更为卓越，那么结过婚的人施行这些仪式极为不妥当·就如在旧约里祭司的职分与在新约传福音的职分没有两样！旧约里的祭司预表基督[433]，那位藉自己完全的圣洁做神与人之间的中保并叫我们与父和好（提前二5）。虽然罪人无法在各方面预表基督圣洁的模样，但为了显示出基督的圣洁，神吩咐他们在接近至圣所时当格外的洁净自己。因他们在那时正式的代表基督，因他们在

---

[429] Cf. Comm. I Tim. 4:3 (LCC XXIII. 345). 基本上是重复这一段 (1543); Clichtove, *Antilutherus* I. xxi, fo. 43a-46a.

[430] Gratian, *Decretum* I. xxvi (MPL 187. 149 ff.; Friedberg I. 95 ff.).

[431] Augustine, *On the Good of Marriage* xviii. 21 (MPL 40. 387; tr. NPNF III. 408). RSV, 1 Tim. 3:2; Titus 1:6: “married only once.”

[432] *Letter of Pope Siricius to Himerius* i. 7 (MPL 13. 1138 ff.; tr. Ayer, *Source Book,* pp. 415 f.).

[433] *“avvnti, tupoi”* Cf. II. xi. 3.

帐幕的面前代表天上的审判台（代表使人和睦着好叫百姓与神和好。既然新约教会的牧师没有施行这仪式，那么将他们与旧约的祭司互相比较毫无意义。所以，使徒毫不例外勇敢的宣告人人都当尊重婚姻，但神必要审判苟和行淫的人（来十三4）。[c]而且众使徒的榜样都证明婚姻对最为圣洁的职分毫无玷污[434]。因为保罗见证使徒不但没有离婚，甚至出远门时妻子常在他们身边（林前九5）。

26.古时教会和神甫独身

[c]那么，他们将这独身的装饰传扬是神甫不可少的要求是令人惊讶无耻。并且他们这样做大大的侮辱古时的教会。因为古时的教会不但对神有奇妙的认识，但他们的圣洁更为奇妙。[c]他们若不理会使徒（他们有时公开的藐视他们），[b]他们就更无法面对一切古时的教父，因他们不但容许监督结婚[435]，甚至推动婚姻，难道教父污秽了神圣洁的事物，因从这角度来看他们无法正当的施行主的圣礼？其实，在尼希亚会议时有一些监督建议要求神甫独身。因在开会时总是有几个幼稚的人提出一些新的意见好吸引人对他们的称赞。然而最后的教令是什么呢？教会接受了(Paphnutius)的建议。他宣称人与自己的妻子同住才是纯洁[436]。因此，婚姻仍然保持圣洁；牧师们没有感到羞耻，也没有将之视为污秽自己的职分。

27.神甫独身的这观念，过了很长一段时间之后，才开始发展*

[c]过了这时代这后人迷信的开始看重独身。接下来他们经常以及毫不节制的称赞童贞，甚至相信几乎没有任何美德与童贞相比。他们虽然没有宣告婚姻的不洁而禁止它，然而婚姻的尊严大大的削弱，并它的圣洁被抹去到牧师若没有禁止自己结婚被看做不够认真的追求完美。他们首先颁布刚好要做神甫的人结婚的法规；后来，教会只准许独身或与自己的妻子已决定不再同房的人做神甫。我承认这些法规因似乎看来尊荣神甫的职分，当时几乎受众信徒的欢迎。但我的敌人若企图用教会的历史攻击我，我头一个答复是在使徒的时代以及过了好几百年之后监督都有结婚的自由（提前三2）。使徒本身，以及之后大有权威的牧师都毫不犹豫的运用这结婚的自由。我们应当宁可最看重古时教会的榜样，也不要将他们当时所称赞的习惯视为不合乎圣经或羞耻的事。其次，那过于热爱童贞的时代就开始排斥结婚所以禁止神甫结婚并不是因为他们将独身视为神甫不可少的条件，乃是因他们宁可有独身做神甫也不要结过婚的人。最后，他们没有要求独身到强迫那些无法接受独身之要求的人。他们虽然严厉的处罚淫乱，却只要求结婚的神甫辞去自己的职分[437]。

*28.对独身的滥用**

---

[434] 本段写成时，Calvin 的妻子还在世。

[435] Tertullian, *Exhortation to Chastity* vii (CCL Tertullianus II. 1024 ff.; tr. ANF IV. 54).

[436] Paphnutius 是一位著名的主张禁欲的主教，反对 Council of Nicaea (325)中所提出独身的规定，他认为婚姻是高尚的，合法的同居是贞洁的，相反的话则是有害的。他的意见广为流行：Socrates, *Ecclesiastical History* i. 11; Sozomen, *Ecclesiastical History* i. 23; Cassiodorus, *Historia Tripartita* II. 14 (MPL 69. 933; tr. NPNF 2 ser. II. 18, 256).

[437] 许多中古世纪的参考资料，可参 OS V. 236 f. Calvin 也注意到许多守独身的司铎的反对意见，如 Pighius, De Castro, 和 Latomus. Cf. IV. iv. 10, note 27, and the passages in Cabrol, Lea, Leclercq, and Coulton there cited.

[c]因此，当这新专制的辩护者企图用教会的历史支持自己的立场时，我们同时要坚持他们在他们神甫身上效法古时教会的纯洁；要求他们除掉一切犯奸淫和淫乱的人；要求他们不许他们所禁止尊重婚姻以及不污秽床的人毫无处罚的放纵一些的情欲；甚至要求他们重新设立神所给我们安排抵挡一切婚姻惟一的方式；并且要求他们救教会脱离那所污秽他这样长久时间极为羞耻的邪恶。当他们接受这一切之后，我们就要再次的劝他们不可将这只靠他对教会益处之自由的事物视为是不得已遵守的命令。

然而我们这样说并不是因为我在任何方面支持这些如铁链般的用神甫独身捆绑教会之牧师的法规；我的目的不过是要说服比较有智慧的信徒明白我们的敌人何等悖逆的企图以教会的历史污秽牧师结婚的权利。

[c(b)]就一切所流传到如今教父的作品而论[b]只有耶柔米一个人[438]，邪恶的攻击婚姻的尊荣。我们要满足于惟独引用屈梭多模对神甫结婚的支持：因为他既然同时也尊敬童贞，他就最不能被看做为对独身是有陈见的。他这样说：「第一种纯洁是真诚的童贞；第二种是忠实的婚姻。因此，第二种童贞就是对婚姻纯洁的爱。」[439]

[e]第十三章

许愿；并且轻率许愿的人叫自己悲惨的落在陷阱里

（誓愿的性质，并最普遍关于誓愿的错误，1—7）

1.教会的败坏以及许多的危险

[e]虽然基督以祂无限量宝贵的宝血买赎教会的自由，但祂却仍被某种残忍的专制所压制，并且被众多的传统几乎给淹没，是非常悲惨的事。然而各人邪恶的疯狂证明神允充许撒旦和牠的手下这样可怕的攻击教会是共认的。而且这些人因忽略基督的权柄，而当担假教师所带给他们的重担，对他们而言好像是不够悲惨的事；因为每一个人都为自己寻求更多的重担并为自己挖出深渊来，就更可怕的堕落。这就是因为他们因捏造许多誓愿在他们已有的铁链上更加的约束自己。我们已经解释过某些所谓的「牧师」因任意妄为的管理教会而陷害许多可悲的人，并败坏了教会对神的崇拜。因此，我们若在此指出另一种类似的恶行，为了证明诗人，根据他们堕落的本性，用各种各样的方式抵挡一切应当能引领他们归向神的事是极为妥当。为了明白许愿所能带给人的悲惨，读者们就应当提醒自己以上所教导过的原则。

[c]首先，我们教导过一切能教训人敬虔和圣洁的行事为人都在神的律法里面[440]。除此之外，我们也教导主，为了

[438] Jerome, *Against Jovinian* I (MPL 23. 221-296; tr. NPNF 2 ser. VI. 346-386). Jerome 认为一个处女在上帝的眼中比妻子更好；但是他拒绝 Marcion, the Manichees, 和 Tatian 的看法。

[439] Pseudo-Chrysostom, *Homily on the Finding of the Cross,* 包括在 Erasmus 的版本里(Basel, 1530) II. 130，但之后的版本则无。

[440] III. viii. 4.

拦阻我们捏造新的善行向我们启示一切祂所喜悦的义行都在乎单纯的遵守祂的旨意[441]。若这是真的，我们就能推论一切虚假敬拜神的方式，就是我们所捏造为了使自己配得神的恩慈，完全不蒙神喜悦，不管自己有多感到满意。并且主在许多经文中不但公开的拒绝，甚至厌恶这些敬拜的方式。

因此我们应当怀疑一切神的话语没有清楚教导的誓愿。我们应当如何看待这些誓愿呢？基督徒这样许愿合乎真道吗？他们有约束力到怎样的程度呢？

因为人与人彼此的应允叫做「保证」，然而人与神之间的应允反而叫做「誓愿」。此外，我们向人保证做那些我们认为他们喜欢的事，或因自己的职责所欠他们做的事。因此，我们更谨慎的遵守我们一切向神所许的愿是理所当然的，因为我们应该在神面前更为严肃的行事为人。

在这方面人的迷信在众时代中非常的普遍，甚至人毫无思考、毫不分辩随随便便的突然向神许愿。外邦人既可怕，又愚昧的向自己的神许愿，并因此玩弄了他们。但愿基督徒没有模仿他们 这任意妄的行为！这是他们的确所不应该做的事。然而最近几百年没有比这更普遍的恶行：整个教会到处都因藐视神的话，以某种疯狂的热忱向神许任何自己在梦中所幻想的誓愿。我不会不公平的夸张，或详细的重新计算人何等严重并在多方面在这事上的得罪神。我这样说是要证明讨论誓愿并不是无关紧要的事。

2.我们向神许愿

[c]为了决定哪些誓愿是合乎圣经的，并哪些是神所不充许的，我们若要避免错误，就必须考虑这三件事情：「我们向谁许愿」；「许愿的人是谁」；「最后，我们许愿的目的是什么。」

第一个考虑是要我们明白许愿完全在乎我们和神彼此的关系，并且神看重我们对祂的顺服到宣告一切人所捏造的宗教行为[442]，不管有多受人的称赞，反而是神所咒诅的（西二23）。我们在神的吩咐之外一切所捏造的敬拜之所以受神的厌恶，这就证明惟有神的话语所吩咐的敬拜才蒙神喜悦。因此，我们不可任意妄为、毫不考虑神旨意向祂许愿。因保罗的教导，即凡不出于信心的都是罪（罗十四23）—既然这包括人一切的行为—特别在乎我们对神的思想。[e]但我们若在最小的事上跌倒（保罗在那里谈的不过是饮食）就是在神直接的教导之外的事，那么在最重要的事上，我们就应当更为谨慎！[c]事实上，我们应当将信仰上的责任视为最重要的事情。所以，在许愿上的第一个考虑是要在许愿前确定这不是轻率的誓愿。只要我们好好的思考，根据神的话语祂所喜悦和不喜悦的事，就能避免一切轻率的誓愿。

3.许愿的人

[c]在许愿时第二个考虑是：我们应该好好的测量自己的才能并提醒自己神所给我们的呼召，免得完全不理会神所

---

[441] III. viii. 5.

[442] “evqeloqphskei,aj” Cf. *“voluntarii omnes cultus”* 在下一句和 Second Helvetic Confession XVI. 5 (Schaff, *Creeds* III. 269; tr. p. 866).

给我们许愿的自由。因为轻率的人才会在自己的才能或呼召之外许愿。并且轻视神因喜悦叫人管理万物之恩赐之人十分的忘恩负义。我这样说的意思并不是神将任何事物摆在我们的手中，好让我们靠自己的能力向神许愿。因为奥兰志会议(Council of Orange)喻令人只能用来向神许愿神首先白白赐给他的事物。因为人献给神的都是神白白赐给他的恩赐[443]。但既然神出于自己的慈爱赏赐我们这些事物，却根据自己的公正则拒绝给我们其它的事物，我们就当顺服保罗的吩咐而考虑神所分给我们各人恩赐的大小（罗十二3；林前十二11）。

我在此的意思不过是每一个信徒都应当以神所分给他恩赐的大小决定如何向神许愿，免得超过自己的恩赐许愿而跌倒，[e]比如当那些凶手许愿直到将保罗杀死就不会再吃时（徒二三12），即使他们的计划不是邪恶的，他们误以为人的生死都在自己的手中，是无法令人忍受的轻率，这样耶弗他出于自己不耐烦的热忱许了那轻率的愿就因自己的愚昧受惩罚（士十一30—31）。于此可见神甫独身是最疯狂任意妄为的誓愿。[b]神甫[444]、修道士，以及修女因不理会自己的软弱，居然确信自己能独身到死为止。然而有什么圣言吩咐他们一辈子独身，或许这样的愿？他们看到圣经的教导：「那人独居不好」（创二8）。他们明白这原则—但愿他们没有感觉到—仍留在人心里的罪所带来的大痛苦！他们很仔细的不理会神给一般人的呼召，也不明白自我节制多半是神在特别的情况下所暂时赐给人的恩赐。

[a]在这样顽梗的行为之下他们不应该依靠神的帮助，反而要记住祂的这命令：「不可试探耶和华—你们的神」（申六16；太四7）。这就是试探神的行为：抵抗神所赏赐的情欲，并藐视祂的恩赐，就如这些恩赐只属于一部分的人。他们不但大胆的这样行，甚至也称婚姻为「污秽，」却大声的称赞独身。虽然神没有将婚姻视为与自己的威严有冲突（cf. 创二22），但他们居然这样行；神说人人都当尊重婚姻（来十三4）；并且基督，我们的主，之所以参加婚礼就将之分别为圣，并在这个婚礼行他的头一个神迹（约二2，6—11）大大的尊荣他！[b(a)]就如这些人自己的生命（他们所悖逆称为「天使般的」）没有充分的证明独生是一回事，童贞则是另一回事！[a]他们这样大大的得罪神的天使，因将天使与淫乱者、犯奸淫之人，以及犯更为邪恶之人互相比较[445]。我们也无须反驳他们，因他们被事实本身所反驳。因主习惯用极为可怕的方式惩罚这样的骄傲和因自信对祂恩赐的藐视。[b]并且我为了含蓄的缘故不多说关于他们所隐藏的罪，因连我们所知道的都比人所该说出来还要多。

[c]我们不应把任何拦阻自己担任神所赐给我们的职分当誓愿来许下。这是不可怀疑的事实。[e]就如一位丈夫在许愿离弃自己的妻子和女儿之后，他必定担任其它的职分；或一位适合当立法委员的人，在当选之后许愿做一般的公民。

[c]然而除非我们解释在这世上何为藐视自己的自由，或许有人不明白。意思是这样：神将做万物之主的权威交付

[443] Council of Orange (529) canon xi (Mansi VIII. 714), 基于 Augustine, *City of God* XVII. Iv. 7 (MPL 41. 530; tr. NPNF II. 342).

[444] *"Sacrifici."*

[445] Cf Bernard, *De conversione, ad clericos* xx. 36 (这一章在谴责神甫的淫荡和邪恶)「他们放弃了婚姻所提供的药方，反而将自己陷于一切的罪恶里。」[*in omne deinceps flagitium effluents*]" (MPL 182. 854 f.; cf. Beveridge, *Institutes* II. 475, note 2)

我们并叫这一切都伏在我们的权威之下，好让我们为自己的利益使用一切的受造物。因此我们若献上自己做这些受造物的奴仆，这些该帮助我们的事物，我们毫无理由希望我们这样做蒙神悦纳。我这样说因为有些人因将自己纠缠在一些仪式里希望吸引别人对他们的称赞，但神却有极好的理由允许我们不参加这一切。因此，我们若想避免这大危险，就必须记住神不允许我们离开祂在自己的教会里所给我们设立的制度[446]。

*4.誓愿按照意图的分类**

ᶜ关于许愿的第三个考虑是：你若希望神悦纳自己的誓愿，就当思考你许愿的动机。既然主在乎的是心态而不是外貌，同一件事情（在不同的动机之下）也许有时蒙神悦纳，又有时激怒祂。你若许愿不喝酒因这行为本身是善行，但这是你的迷信，但你若因另一个正当的动机不喝酒，无人能责备你。

据我所知道，许愿有四个不同的目的。为了教导的缘故我们可以说其中两个属于过去式，其它两个则属于未来式。

第一个过去式的誓愿是我们许愿为了表现因领受神祝福的感谢。第二种则是我们为了逃避神的忿怒在犯罪之后自我处罚。我们可以将前者称为谢恩；后者则称为悔改。

关于第一种誓愿的例子是雅各的许愿，若主平安的带领他回到自己的家乡就奉献给神十一（创二八20—22）。另一个例子是当旧约里的君王即将参加神所喜悦的战争时许愿，若神使他们得胜就将平安祭献给祂；或许愿若神救他们脱离可怕的困境将平安祭献与神。在诗篇中一切的誓愿都是这种的（诗二二25；六一8；五六12；一一六14，18）。这样的誓愿今日也能对我们有极大的帮助。在主救我们脱离某种灾难、严重的疾病，或任何其它的大困难之前，我们就可以向神许愿。因为敬虔的人将礼物献给神为了表现自己感恩免得被视为忘恩负义，与他的责任毫无冲突。

我们只要举一个例子来解释第二种过去式的誓愿。若有人因贪食的缘故落在某种罪中，为了管教自己的不节制，他就能许愿在一段时间之内不吃任何美味的食物。他的誓愿成为他更大的激励。我并不是给犯这样罪的人颁布一条普遍的法规，只不过在建议希望誓愿在这情况下有帮助的人许怎样的誓愿。因此，我深信这样的誓愿合乎圣经，只要是选择性的。

*5.未来式的誓愿**

ᶜ关于未来的誓愿，一方面叫我们更谨慎，另一方面刺激我们尽本分。一个人若发现自己厉害的倾向于一个罪，甚至于在某种忠信的事上他无法避免犯那个罪。他可能在一段时间对那引诱他犯罪的行为保持距离。比如，若一个人发现某种身体上的装饰或许会诱惑他犯罪，但仍旧因自己的私欲贪爱那事物，难道约束自己—即不耻于自己穿任何好看的衣服不是很好的主意吗？

---

[446] “Oeconomia.”

同样若有人因健忘或懒惰忽略读经祷告，难道许愿不能刺激他的记性以及夺去自己的懒惰吗？

我承认这两种健忘多半是不成熟的信徒所需要采用的。但这些誓愿能大大的帮助他。

因此这四种不同的誓愿是信徒被充许采用的，只要他的誓愿合乎神的旨意，与自己的呼召毫无冲突，并局限于神所量给我们的恩赐。

6.对于合乎圣经的誓愿一般的思考

c信徒在此推论如何看待誓愿并不是一件难事。众信徒都有一个共同的誓愿。我们在受洗时许这愿，并在学要理问答以及领圣餐认可这誓愿。因为圣礼就如主赏赐我们他怜悯的合约[447]，并因这怜悯使我们得永生；我们也因此许愿顺服主。但这誓愿的形态，或至少它的总括是：我们因拒绝撒，旦而献上自己做神的仆人并遵守祂圣洁的诫命，并且拒绝放纵自己邪恶的私欲（cf. 罗十三14）。我们不可怀疑这誓愿，即因受圣经的认可，甚至是神所要求祂一切的儿女们，是圣洁和极为有帮助的誓愿。并且在今生无人能满足神的律法所要求我们完全的顺服并不成为障碍。因为恩典之约也包括这意思在内[448]，即神赦免我们的罪并之所以赐给我们成圣的灵，我们所向他所许的愿包括蒙赦罪和神帮助的祈求。

为了辩别不同的誓愿时，我们必须记住以上的三个原则。然而你不要以为我所建议的那些圣洁的誓愿是人应该天天许愿的。我虽然不谈誓愿的时间或数字，但任何听从我建议的人只会许冷静和暂时的愿。你若常常许愿，誓愿的重复本身多少会夺去它的属灵度，并且会倾向于成为迷信。你若许没有尽头的愿，你会很痛苦的遵守这誓愿，或因它长久的时间，你总有一天将违背它。

7.邪恶的誓愿

c显然对誓愿的迷信搅扰了世界几百年之久。一个人许愿滴酒不沾，就如不喝酒本身是蒙神喜悦的敬拜[449]。另一个许愿禁食；又有人许愿在固定的日子不吃肉，并将不吃肉的日子视为比吃肉的日子更圣洁。另外还有一些更为幼稚的誓愿，却不是小孩子所许的愿。在某些时代有人认为朝圣证明自己极大的智慧，并有时走路或赤身露体的去旅行，希望因自己的劳力获得更大的功德。只要我们以上面的原则鉴察这些不可思议热心的行为，我们不但能看出内在的虚空和毫无意义，甚至发现这些誓愿充满邪恶。因，不管属肉体的人怎样判断，没有比虚假的敬拜更激怒神。此外，另外还有这些极为有害以及神所咒诅的意见：假冒伪善的人，在遵守自己的誓愿之后，深信他们的行为在神面前获得与众不同的公义；他们将敬虔看待完全在乎外在的行事；他们也看不起一切没有他们那么谨慎的遵守自己的誓愿的人。

（修道士的誓愿以及修道生活的堕落，8—10）

---

[447] *“Syngraphae.”*

[448] Cf. II. vi. 1, 3; II. x. 1; II. xi. 4; III. iv. 32; III. xvii. 6; III. xxi. 5-7.

[449] Cf. sec. 4, above.

8.古时教会的修道生活

[c]我们若例举一些许愿的形态不会有益处。但既然修道士的誓愿因为是教会所接受的，就受一般人更大的尊敬，我们必须简洁的讨论这些誓愿[450]。

首先，免得有人想要为修道生活辩护因它长久的历史，我们必须指出古时的修道生活与现在的截然不同。从前只有那些愿意训练自己过有规律、严厉、忍耐之生活的人才做修道士。因为根据历史家的记录，连斯巴达人(Spartans)的纪律远不如古时的修道士。他们在地上睡觉；喝白开水；吃的是面包、蔬菜和树根；他们最好的美味饮食是油以及鹰嘴豆。他们弃绝了一切的宴席和对自己的纵容。若不是可靠的人做见证，比如贵格利、巴西流，以及屈梭多模[451]；否则我所说的必定被认为是夸张。修道士过这样规律的生活是要预备自己做大事。因为修道院士算是当时的神学院，并且我们刚才所提到的人的见证之所以完全可靠是因为他们都是在修道院里受训之后才做监督。并且奥古斯丁也告诉我们在他的时代教会的牧师是在修道院里选出来的。因为他对卡普瑞亚(Capraria)海岛的修道士这样说话：「在主内的弟兄们，我们劝你们当保持自己的决心并坚韧到底；若某教会在任何的时候要求你的服事，你不要迫不急待的接受，或因自己的懒惰而拒绝她，反而要以谦卑的心顺服神。你也不可爱休闲生活胜过教会的需要。若教会在阵痛的时代没有良善的人服事她你的出生是不可能的事。」他说的是那叫信徒重生的服事。他以同样的意义写给奥乐利乌斯(Aurelius)：「若修道院的逃兵被选上参加牧师的军队，这既是修道院的羞辱以及对牧师职分极大的伤害。因为从修道院的毕业生中我们习惯只选上最为优秀的做牧师。不然，就如一般人说差劲的吹笛者做优秀的音乐家，照样他们要嘲笑我们说，差劲的修道士做优秀的牧师[452]。既然有时就连优秀的修道士很少做一位好牧师（他也许有自我节制却缺乏那必须的训练），那么我们若培养修道士的傲慢并因此污辱牧师的职分，这是极为遗憾的事。」奥古斯丁的这见证证明敬虔的人当时习惯于做修道士的规律生活好预备自己管理教会[453]，叫自己更适合担任这伟大的职分。这并不是说所有的修道士都达成了这目的或本来拥有这目标，因为多半是文盲的人；然而最为合适的人被选上。

---

[450] Erasmus 内心希望改教家能批评宗教性的许愿：见 “The Religious Pilgrimage” in his *Colloquies.* 在他著名的给 Lambert Grunnius (1515) 个人书信中 (Erasmus, *Epistolae* 447)，他说「我不会为修道士许愿的事而争吵…因为这种责任（或着说是奴役）无论在新约或旧约中都找不到根据」(tr. J. J. Mangan, *Life, Character, and Influence of Desiderius Erasmus* I. 23) 这封信充满了反对劝诱男孩许愿，同时作为脱离他在 Steyn 修道院的请求，其实他在不久前已经获准离开了(1942)。Luther 也攻击修道士许愿，在 *Method of Confessing* (1520) (*Werk* WA VI. 167 f.; tr. *Works of Martin Luther* I. 98-101)，*Topics* [*Themata*] *on Vows* (1521) (*Werke* WA VIII. 313-366)，及 *On Monastic Vows* (1521) (*Werke* WA VIII. 564-669). Cf. Zwingli, *Commentary On True and False Religion* xxii, “Vows” (CR Zwingli III. 260-267; tr. *Works,* ed. S. M. Jackson, III. 260-267). 为许愿辩护的，参 Clichtove, *Antilutherus* (1545), fo. 133a-215b; *Compendium veritatum ad fidem pertinentium* (Paris, 1529), ch. x, fo. 98a-52b.

[451] 这段所指的是：Gregory of Nazianzus, *Fourth Oration Against Julian* lxxi (MPG 35. 594); Pseudo-Basil, *Monastic Constitutions* xxv, xxx (MPG 31. 988 f., 994); Chrysostom, *Against Opponents of Monastic Life* II. 2 (MPG 47. 339 f.).

[452] *“Malus choraules bonus est symphoniacus.”* Erasmus, *Adagia* IV. ix. 38 [L. 2. 1153].

[453] Augustine, *Letters* xlviii. 2; lx. 1 (MPL 33. 188, 228; tr. FC 12. 232, 301).

*9.奥古斯丁对修道生活的描述**

[c]在奥古斯丁的作品中有两处描述古时的修道生活。他在《论天主教会的道德观》(*On the Morals of the Catholic Church*)这作品中，仿真在教徒的诽谤底下为修道士的职分辩护；他也在他的另一个作品《论修道士的职分 》(*On the Work of Monks*)中斥责某些堕落的修道士，因他们开始败坏这职分。我将引用他自己的话为了表示他对这职分的教导。修道士弃绝世俗的诱惑，并共同的过清白和圣洁生活。他们住在一起，过祷告、读经，并讨论神学的生活。他们没有自鸣得意，没有因悖逆而混乱，或充满嫉妒，无人拥有自己的财产；没有人烦扰其它的人。他们用手赚够他们生活的钱，却没有多到引诱他们离弃神。他们将自己所出产的货交给「司祭长」。这些司祭长非常谨慎的管理所有的一切，而在一位「神甫」面前交帐。这些神甫不但在道德上没有瑕疵，并且在神学上也非常的优秀，甚至在万事上与众不同。他们毫无高傲的辅导他们所称为「儿子」；他们以大权威吩咐自己的儿子，后者也甘心乐意的顺服。每天晚上各「儿子」仍在禁食中从自己的房间里出来听神甫的教导。每一位神甫至少负责教导三百个人（他说的多半是埃及和东方）。之后他们为身体的营养吃东西，只足够自己的健康；各儿子约束自己的胃口免得过分的吃这即单纯又乏味的饮食。他们这样不但弃绝肉和葡萄酒到能治死自己的情欲，到甚至也弃绝其它刺激胃口的饮食。然而其它的人因此无耻的在肉类之外放纵自己。一切超过自己的需要的饮食（并因他们努力的做工以及因他们单纯的口味）认真的分给穷人。他们不但没有留下多余的东西，反而在各方面送给别人。」他在另一处纪念他们规律的生活，（他在宁兰和其它的地方所看过而说）：「在这样的境况下，没有人被劝戒做他所认为困难是的事；没有人将别人所拒绝的东西压在他身上；也没有人因承认自己的软弱被别离弃。因他们记住圣经何等看重彼此相爱；他们也记住「在洁净的人，凡物都洁净」（多一15）。因此，他们也警醒，没有弃绝某些饮食因将之看待污秽，反而禁止私欲并保持对弟兄的爱。他们也记住，「食物是为肚腹，肚腹是为食物」（林前六13）。但许多刚强的信徒为软弱者约束自己。许多人这样做不过是因他们喜悦从比较单纯和乏味的饮食中得到自己的营养。因此，那些在健康时约束自己，在生病时若，是为了身体的健康他们毫不犹豫多吃一点。许多不喝酒，但并不是他们认为酒是污秽人的东西；因他们极为人道的将之赐给软弱的弟兄，并那些为了身体健康需要喝酒的人；并他们以弟兄的爱劝戒一些因自己的愚昧拒绝喝酒的人，免得他们的迷信使他们变得更软弱而不是更圣洁。所以他们认真的训练自己的敬虔；但他们也晓得身体的训练只不过有暂时的益处。因此，他们特别强调弟兄的爱：饮食、言语、衣裳、面貌—这一切都伏在彼此相爱的原则之下。他们以爱集聚并一同仰望独一无二的爱。他们将冒犯这彼此的爱视为与冒犯神自己一样邪恶。若有人拒绝彼此相爱，他就被开除，并从此之后完全不被理会，若有人占这爱的便宜，他当天就被开除。」[454]

敬虔的奥古斯丁这样给我们描述古时的修道生活。虽然他以上的解释不短，但我仍决定引用他的话，因我晓得若收集其它不同之人相同的教导，我的解释必定比以上的解释更长。

10.古时以及后来的修道生活彼此的比较

[c]然而我并不打算将这事情辩论到底。我的意思不过是要指出古时教会的修道士如何并且让诸位更白明当时修道士的职分。这样理智的读者们能够发现现今的天主教用古代的历史支持现今的修道生活不过是在证明自己的无耻而

[454] Augustine, *On the Morals of the Catholic Church* xxxi. 67; xxxiii. 70-73 (MPL 32. 1328-1341; tr. NPNF IV. 59 f.). 与大部份的时候一样，加尔文在这里用的是摘要 Cf. Smits I. 243 ff.

已。奥古斯丁若给我们描述圣洁以及合乎圣经的修道生活，必定不会与我们任何在主真道之教导之外的约束。

然而现今最严厉的要求都没有圣经根据！他们居然教导若有人在衣服的颜色、饮食的种类，或其它无紧要的仪式上与他们的教导有丝毫的差异，这是无法得赦免的罪。奥古斯丁直接的教导修道士不准因自己的懒惰靠别人的支持过生活。他甚至否定当时任何有次序的修道院里会有这一类的事发生[455]。然而现今的修道士认为懒惰是他们对圣洁最有说服力的证据。因为你若夺去他们的惰性，他们所夸耀天使般的默想生活也一同消失了！最后，奥古斯丁所要求的修道生活不过是一种训练为了帮助众信徒成为更敬虔的人。他之所以将弟兄的爱视为这生活至高的原则，难道我们可以幻想他会称赞这时代的几个人集聚在一起并与整个教会毫无关连的阴谋吗[456]？奥古斯丁反而希望修道士的榜样能照耀教会并保守教会的合而为一。在两方面现代修道生活的性质与古时的修道生活彼此的差别大到几乎完全相反。现代的修道士不满足于基督对祂门徒的吩咐，要热心为善。他们反而幻想自己所捏造的敬虔并默想之，并默想之为了出人头地。

（修道士能得以完全的谬论，11—14）

11.修道生活—是完全圣洁的光景吗？

ᶜ他们若否定我对他们的指控，我想请问他们为何将完全这称号惟独归在自己的职分之上并拒绝归在其它的职分上。我也并非不晓得他们极为狡猾的解释：修道生活要被称为完全，并不是因为这生活本身是完全的，乃是因这是达到完全最好的方式[457]。当他们喜悦在老百姓面前炫耀、当他们企图给无知的青少年摆下陷阱、当他们宣告自己的特权，并且当他们想要称赞自己的尊严为了轻视别人时—他们自夸自己在完美的光景中。当有人质问他们到自己无法为这种愚昧的傲慢辩护时，他们习惯于找这借口—他们未曾达到完全的程度，但他们的光景使他们能与所有其它的人更仰望完全。同时，一般的老百姓赞扬修道生活，甚至将之视为天使般、完全、以及毫无瑕疵，他们用这借口厉害的占众百姓的便宜。他们所因有的自我节制不过写在他们的教科书上。谁看不出来这是对神无法忍受的亵渎呢？然而我们现在假装他们不过将自己的职分视为最好达到完全的方式。其实，连这称号都表示这是与众不同的生活方式。但谁能忍爱他们这样尊荣圣经完全没有教导的职分；并将神其它的呼召视为比不上这职分，虽然这些呼召不但是主亲口所吩咐的，甚至也有祂所归给祂们高贵的称号？当这虚假的捏造被看重过于神亲自所吩咐以及称赞的生活方式，难道这不是对神极大的羞辱吗？

*12.基督的生活准则是给众信徒的**

ᶜ来吧！让他们对我以上所说的挑战话视为诽谤的话吧，因为他们对神所给我们设立的生活准则感到不满。即使

---

[455] Augustine, *On the Work of Monks* xxiii. 27 (MPL 40. 569; tr. NPNF III. 517).

[456] Augustine, *On the Morals of the Catholic Church* xxxiii. 70-73 (MPL 32. 1339-1341; tr. NPNF IV. 59 f.).

[457] Aquinas, *Summa Theol.* II IIae. Clxxxiv. 3; clxxxvi. 1. 在巴黎会议的争议中，Aquinas 曾为了是否让 Friars 的人担任教职起了争辩，他的立场记在 *Contra impugnantes Dei cultum et religionem (Opuscula omnia* IV. 1-195; tr. J. Procter, *Apology for the Religious Orders),* ch. I; 及在 *De perfectione vitae spiritualis (Opuscula* IV. 196-204; tr. J. Procter, *The Religious State),* esp. chs. xix, xx.

我不开口，连他们自己的嘴巴都足够的指控他们。因他们公开的教导自己所担当的重担与基督所交给他百生的重担更大。因他们保证遵守福音书上的吩咐，即要爱仇敌、不要自己伸冤、不可起誓，等等（太五33 ff.）—然而一般的信徒没有必要遵守这些。他们要用怎样古代教会的话证明这一点呢？古代的神学家们没有这样的幻想。他们都同心合意的宣称每一个人都必须遵守基督所说的每一句话。并且他们毫不犹豫、前后一致的教导这是基督所给我们的命令，但这些优秀的解经家们幻想这不过是基督所给我们的「建议」[458]。我们既然在上面[459]已经十分清楚的教导过这是极为有害的谬论，我们若在此简洁的指出现代的修道生活被建立在众圣徒所应当厌恶的立场上就够了。即人能够捏造一种比神所交付教会的生活准则更完全的准则[460]。然而被建立在这根基上的一切对神而言是可憎恶的。

*13.马太福音十九章二十一节的涵义**

[c]然而他们仍有另一个辩论要证明自己的完全，他们也将之视为最有说服力的辩论，主告诉那请教祂关于完全公义的青年，「你若愿意做完全人，可去变卖你所有的，分给穷人」（十九21）。

我现在不讨论他们是否能这样行；我们暂时假设对他们而言这不是难成的事。他们因此夸耀因弃绝一切的财产，自己是完全人。若这是完全的总纲，那么当保罗教导人若将所有的赒济穷人，除非他有爱这人就算不得什么时他是什么意思呢（林前十三3）？若这叫人完全的行为并行这事的人本身能说算不得什么，这是怎样的完全呢？他们必须这样回答：这的确是最高的，却不是惟一叫人成为完全的行为。然而保罗在此同样也强烈的反驳他们，因他毫不犹豫的说爱，就连在这伟大的牺牲之外叫人完全（西三14）。既然主人与他门徒的教导完全不冲突，并且其中一位否认人的完全在乎弃绝他一切的财产，甚至说人能在这牺牲之外得以完全，我们必须晓得怎样解释基督的这话：「你若愿意做完全人，可去变卖你所有的」（太十九21）。

只要我们考虑基督的对象，他在此的涵义将是显而易见的。考虑基督的对象都能帮助我们明白祂的意思[461]。这年青人问基督他该做什么善事才可以得永生（太十九16；cf. 路十25）。他的问题之所以在乎行为，基督就叫他参考律法（太十九17—19）。当然！因为律法本身就是引到永生的道路；并且若不是人的堕落拦阻祂，律法就能带给他永生。基督的这回答宣告他对得永生的教导与旧约的教导没有两样。他也这样宣告神的律法是完全公义的教义，并同时反驳人对祂教导一切的误解免得他被看待教导人离弃神的律法。

这年青人并不出于恶意，却仍以虚妄的自信高傲的回答他从小都遵守了律法一切的诫命（太十九20）。无疑他离自己所夸耀的有无限量的距离之远。并且他的自夸若是真的，那么他对得以完全一点都不缺乏。因我们以上教导

---

[458] Aquinas, *Summa Theol.* I IIae. Cviii. 4; II IIae clxxxiv. 3; cvi; Chrysostom, *On Compunction of Heart* I. 4 (MPG 47. 399 f.); *Against the Opponents of the Monastic Life* III. 14 (MPG 47. 372); Augustine, *On Christian Doctrine* I. xxx, xxxii (MPL 34. 31; tr. NPNF II. 531).

[459] II. viii. 56 f.

[460] Calvin 拒绝接受修士的苦修与日常生活不一致的双重标准。神学上来说，许多神秘主义者也是这种立场。例如见 *Meister Eckhart: A Modern Translation,* by R. B. Blakney, pp. 127, 238; LCC XIII. 207.

[461] Calvin 强调一个他一直持守的解经原则。他完全反对不负责任的引用圣经经文，却不顾它的前后文和原意。

过律法包括神所要求我们一切的义行；律法之所以被称为永生的道路也证明这一点。基督，为了教导这年青人他离自己所夸耀的义有多大的距离，必须鉴察出他所最喜受的罪。他既然有丰盛的财富，这就是他心里所最热爱的东西。他既然没有感觉到这内在的伤口，基督就刺激他。他说，「去变卖你所有的」（太十九21）。他若是他所以为的那么正确遵守律的人，他就不会当听到基督的这吩咐之后忧忧愁愁的走了（太十九22）。因为那尽心受神的人不但将一切拦阻他爱神的事物看做粪土，他甚至逃避它就如逃避瘟疫一样。

所以，当基督吩咐那贪心的富人奉献他所有的一切，这就如吩咐有野心的人放弃他一切的尊荣，吩咐享乐主义者放弃他一切的享受，或吩咐淫乱的有放弃他一切的情欲。所以，人的良心若听律法一般的吩咐而不知罪，他特爱的罪要被指出来。我们的使党将这特殊的吩咐运用在众人身上，就好像基督在此教导放弃财产得以完全。其实，基督的这话不过是要逼这超级自我满足的人知罪，叫他明白他仍离他自以为拥有的完全还有很长的距离。

我知道一些教父误会这了经文，导致假冒伪善的自我穷困，认为只有那些放弃一切世俗的财产并赤身露体的服事基督的人才被视为有福[462]。但我希望一切善良和爱和睦的人满足于我自己的解释，好让他们确定基督在此的涵义。

14.*修道士的教派仪式**

[c]然而那些修道士之后所捏造的自我完全为了制造某种双重的基督教与教父的意思截然不同。因为在古时候那将修道职分与洗礼相比，甚至将之视为一种第二次的受洗，那亵渎的教义未曾被兴起。谁会怀疑教父会全心全意的厌恶这亵渎？至于奥古斯丁最后所说关于古时修道士的话—他们不顾一切的培养自己的爱[463]—难道我们需要用言语证明这与现代的修道士截然不同吗？事实本身告诉我们一切读修道院的人都离开教会。为什么呢？他们之所以捏造自己的不是，并私底下的施行圣礼难道这不是离弃那合乎圣经的教会吗？这若不是分裂教会的交通，什么是分裂教会的交通呢？我最后也想重复的问他们这方面与古时的修道士有何关连呢？古时的修道士虽然与别人分开住，但他们却没有特别的教会；他们与其它的信徒领圣餐；他们参加一般的聚会，也是神的百姓的一分子。但他们既然个别的设立自己的祭坛，难道他们这样做不是分裂教会的合而为一吗？因他们已经将自己从整个教会里除教了并藐视主所喜悦用来保守他百姓的和睦和爱的职分。一切现代的修道院都是分门别派者的聚会所，因他们搅扰教会的顺序并将自己从合乎圣经的教会里分别出来。并且为了强调这分割他们用许多不同教派的名称称呼自己。他们甚至无耻的与保罗所厌恶的东西为傲（林前一12— 3；三4）。除非我们以为当许多哥林多信徒称赞一个教师，并且其它的信徒则称赞另一个教师他们成功的分开基督！当许多人称自己为罗马修道会，其它的称自己为颁祭会士，又有一些称自己为多米尼迦派者则都拒绝称自己为基督徒时，难道这不是冒犯基督吗？并当他们高傲的用这些称呼代表自己的信仰，为了证明自己与一般的基督徒与众不同，这只不过是增加他们的罪[464]！

---

[462] Cf. Ambrose, *Concerning Widows* xii. 73: “Thou shalt not kill” 是诫命； ‘sell what thou hast’ 是忠告。(MPL 16. 256; tr. NPNF 2 ser. X. 403); Jerome, *Commentary on Matthew* III, on Matt. 19:21 (MPL 26. 137).

[463] Augustine, *On the Morals of the Catholic Church* xxxiii. 73 (MPL 32. 1341; tr. NPNF IV. 60).

[464] 指控教派仪式违反宗教次序并非新事，Wycliffe 比加尔文更加强调这点。更多的参考的数据，参 H. B. Workman, *John wyclif* II. 93; LCC XIV 32 f., 44, 60.

（古代教会与修道生活的不同点：新约教会的寡妇和妇女的执事并不是修女，15—19）

15.修道士的行为越来越堕落

c我以上所指出关于古代的修道士和现代的修道士彼此的差别不是在道德上乃是在职分上的差别，读者们要记住我上面的主题是修道生活而不是修道士，并且我所提到的错误并不是几位修道士的错误，乃是那些与修道生活无法分开的错误。

但我们若详细的讨论修道士之间彼此的道德生活有极大的不同难道这会对我们有帮助吗？十分清楚的是：没有任何的团体比他们被更多污秽的邪恶所玷污；没有任何人的纷争、怀恨、结党，以及彼此的企图比他们更强烈。其实，有几个修道院的修道士纯洁的生活，若我们能将压抑情欲到没有暴发出来的程度称为纯洁。但在十个修道院当中你几乎找不到一个不是应召站而不是纯洁的避难所。他们怎样表现在饮食上的节制呢？他们吃得象猪那样肥胖。为了避免他们指控我不公平的说他们的坏话，我在此告一个段落。但在我所说的几件事情上，任何对修道院熟悉的人都会承认我一点也不夸张。

虽然奥古斯丁大大的称赞那时代是修道士的纯洁，但同时埋怨另外还有一些流氓用一些邪恶的诡计企图欺骗较单纯之人的钱；他们无耻的将某一个死人的骨头当做殉道者的遗物并贩卖给他们；他们以其它类似的恶行叫这职分蒙羞。奥古斯丁不但说他没有看比在修道院里修道更善良的人，但他同样也遗憾的承认他没有看过比在修道院里堕落而堕落的人[465]。他若能看到现代的修道院里所充满各种的恶行他会怎么说呢？我说的不过是众所周知的事。

其实，我的这指控并毫不例外的包括一切的修道士。因就如奥古斯丁所说那时代的修道院；里面虽然有善良的人，但他们当中也有一些恶人在内，照样，我也可以说虽然现代的修道士从那古时候的程度上厉害的堕落了，但在他们中间另外还有一些善良的人。但这些稀少的人被隐藏在一大堆邪恶和堕落的人里面。而且这些良善的人不但被藐视，而且他们同时也受到性搔扰，甚至有时受其它修道士很残忍的对待。就如米利都(Milesian)的箴言所说，在他们当中不应该留下好人可坐的位子[466]。

16.对古时修道生活的批判

c我希望我藉以上对古时和现代修道生活的比较达到了自己的目的：就是要证明现代的修道士用古代教会的情况证明他们现在的职分合乎真道是错误的—因这两种职分与人和猩猩彼此的差别一样大。

然而，我仍坦白的说我对奥古斯丁所称赞的那古时的职分至少有一方面不满意。我承任他们严厉的自我节制并

[465] Augustine, *On the Work of Monks* xxviii. 36 (MPL 40. 575 f.; tr. NPNF III. 517); *Letters* lxxviii. 9 (MPL 33. 272; tr. FC 12. 384).

[466] 这句箴言找不到出处。这段形容 Milesian 的骄傲和苦修的这一段，在 Athenaeus, *The Deipnosophists* XIV. 625, 引自 OS V. 253 但只有暗示性描述，找不到类似的文句。

不是出于迷信，然而这些行为同样也包括某种程度的假冒伪善和扭曲的热忱[467]。他们除掉自己的一切财产为了除掉世俗的担忧是很美的事。但神所喜悦的反而是忠心的管理家庭，并且这敬虔的家长离弃一切的贪财、野心以及其它肉体的私欲，而专心在神所给他特殊的呼召之下服事神。离开社会而在偏僻的地方讨论神学是一回事，但逃跑到沙漠或旷野里并同时离弃主所吩咐我们的本分，就如我们恨恶人类那样，则是另一回事。即使我们能说那职分里没有任何的邪恶，但他之所以带给教会一种毫无意义，甚至危险的榜样是极大罪恶。

17.修道士的誓愿，尤其是独身的誓愿

我们现在要讨论那些修道士所用来被准许加入这职分的誓愿。

首先，因他们企图捏造一种新的敬拜方式好配得神的恩惠，我以上面的教导得出结论，他们一切的誓愿在神面前都是可憎恶[468]。

其次，既然他们完全不理会神的呼召并在祂的答应之外随意选择自己所喜欢的生活方式，我说这是既轻率，又不合乎圣经的职分。因他们的良心在神面前无法有确据，并且「凡不出于信心的都是罪」（罗十四23）[469]。

此外，他们约束自己在许多邪恶和亵渎的敬拜方式里，并且我因此推论他们的敬拜不是献给神乃是献给邪灵。为何旧约里的先知能说以色列人将自己的儿女献给邪灵而不是献给神（申三二17；诗一0六37）？这就是因他们以亵渎的仪式败坏了那对神纯正的敬拜。难道我们没有根据描述这些用千万亵渎的迷信敬拜神的修道士吗？

他们有怎样的誓愿呢？他们在神面前许愿保持童贞到死为止，就如他们从前与神立了不结婚的约。他们也毫无根据说这誓愿惟独专靠神的恩典。因神既然宣告这恩赐不是祂所赐给所有的人（太十九11—12），我们就不可确信这特殊的恩典一定是祂所赐给我们的。然而那些有这恩赐的人使用祂服事神。若他们在任何的时候深感肉体私欲的攻击，他们就当投靠惟一拥有可抵挡这诱惑之大能的神。他们若没有受神大能的帮助，就不可藐视神所提供他们的解决办法。因为神的话语清楚的教导一切没有领受禁欲这恩赐的人，都是神所呼召结婚的人（林前七9）。我所说的「禁欲」不止是帮助身体避免犯淫乱的「禁欲」，也是那帮助人在思想上保持纯洁的禁欲。因保罗不但吩咐我们当避免一切外在的淫行，他同样也吩咐我们避免一切思想上的情欲。天主教徒说从一开始人就要全心全意的向神献身就应当许禁欲的愿[470]。我承认古代的教人允许人这样许愿，但我不可能相信那个时代纯洁到我们必须将他们一切的习惯当做教会永久的准则。之后，他们渐渐的养成了一个习惯，即在许这愿之后，人不可悔改而决定结婚。在居普良的时代他们未曾养成这习惯。他说，「若童贞出于信心将自己献身给基督，他们就当毫不诡诡、含蓄纯洁的守这誓愿。他们应当在这誓愿底下刚强的等候童贞的奖赏。但他们若不愿意或不能继续守这誓愿，我宁愿他们结婚也

---

[467] “kakozhli,an.” 这是 Calvin 极少数不同意 Augustine 的例子之一。

[468] Cf. IV. x. 17; IV. xiii. 1.

[469] Cf. III. xv. 6; IV. xiii. 2.

[470] Clichtove, *Antilutherus* I. xxi, fo. 44b; *Propugnaculum ecclesiae adversus Lutheranos* II. viii ff., fo. 75 ff.

不可因自己的过犯而下地狱。」[471]但他们若现今许愿诚恳的离开自己所许的愿，就必定受到很厉害的斥责和咒骂！这就证明他们的已经远离了古时的习惯。因他们不但毫不饶恕任何无法继续遵守这誓愿的人，甚至无耻的宣称他若以结婚解决他肉体的不节制这比淫乱污秽身体和灵魂更为邪恶。

18.提摩太前书五章十二节里寡妇的案例

[c]但他们仍坚持的想证明连使徒都习惯这样许愿。因保罗陈述那些开始在教会里公开的服事神的寡妇，若之后结婚就算背弃当初所许的愿（提五11—12）。我并不否认那些献身服事教会的寡妇决定独身到死为止。但他们这样行并不是因他们认为独身本身是某种敬拜神的方式（就如天主教之后的习惯那样），乃是因她们知道她们若仍不婚姻所带给她们的轭[472]，这必定拦阻她们自由的担任这职分。然而当她们这样献身之后，若考虑结婚，难道这不是弃绝神所给他们的呼召吗？难怪保罗说他们情欲发动就是违背基督（提前五11）！他之后强调，他们若没有遵守自己对教会的承诺，他们同时也在违背洗礼的承诺（提前五12），因为洗礼的承诺包括个人当遵守神所给他的呼召。或许你比较喜欢这样的解释：在他们完全丧失羞耻感之后，就不顾一切的放纵自己，便按各种各样的淫行和不洁的罪，并因放荡的行事为人与基督徒的妇女所当过的生活完全不相称。我也很喜欢这样的解释。

我的答复是：当时在教会里开始正式服事神的寡妇接受一辈子独身的条件。他们若之后结婚，我们就能了解他们怎样陷入保罗所说的罪：他们因弃绝一切的羞耻，而变得放荡，与基督徒妇女所当保持的生活完全不相称（提前五13）。他们不但因违背自己对教会的承诺犯罪，甚至因此再也不配的称为敬虔的妇女。然而首先，我坚持说他们决定独身惟一的理由是婚姻与她们所接受的职分有冲突；我也坚持说她们限制自己一辈子的独身完全是她们呼召的要求。其次，我也不承认她们限制自己到一直被肉体的情欲所搅扰或落入任何污秽的行为比结婚更好。再其次保罗在此所定的年纪一般来说是比较不受情欲的攻击的年龄，尤其是当他吩咐只要选择那些因满足结婚一次已经证明了自己的禁欲。此外，我们之所以不接受独身的誓愿，惟一的理由是这誓愿被视为某种对神的服事并且这常常是那些没有领受禁欲之恩赐的人许的愿。

*19.修女的情况是截然不同的**

[c]然而将这经文运用在修女身上怎么说合乎真道呢？因为妇女的执事之所以被指派并不是要她们以歌颂和模糊不清的言语平息神，不是要他们从此以后游手好闲的过日子，乃是要担任教会对穷人的职分并以一切的热忱、坚韧以及努力尽爱的本分。他们在神面前许愿独身不是要以这誓愿本身当做某种对神的事奉，他们惟一的原因是她们这样就能更自由的担任自己的职分。最后，这不是在年轻或中年时所许的愿—免得她太迟的发现自己所闯的是何等大的祸；她们反而已经过最危险的年龄之后许这即安全又圣洁的愿。为了避免过于强调前面的两个重点；我说当时接受不到六十岁的妇女禁欲的誓愿是不允许的，因为保罗只接受六十岁的妇女（提前五9），但劝年青的妇女结婚生小孩（提前五14）。所以，他们对十二岁，再二十岁，最后再三十岁充许他们许这愿是无可推委的事。并且他们不但用欺哄，甚至以强迫以及恐吓的方式逼小女孩负这可咒诅的扼是更不能接爱的罪[473]。

---

[471] Cyprian, *Letters* iv. 2 (CSEL 3. ii. 474; tr. ANF [letter lxi. 2] V. 357).

[472] 从这句话，以及这一段的后半段，我们看出 Calvin 认可某些教会的职位让独身者担任。

[473] Cf. IV. xiii. 8, note 11; Luther 在 1524 年 8 月写给三位修女的信 (*Werke* WA *Briefe* III. 326-328; tr.

我不打算花时间攻击最后两种誓愿[474]。我只要说：这些誓愿除了，在今日充满许多的迷信之外，这些誓愿似乎看来是专门要嘲笑神和人所发明的。然而免得我们被看待过于刻薄的批评每一个小点，我们就满足劝读者们参考以上的反驳[475]。

（不合乎圣经以及迷信的誓愿没有约束力，20—21）

20.圣经所不允许的誓愿是否有约束力？

[c]我相信我在上面已经够清楚的解释你哪一些誓愿合乎真道以及蒙神悦纳。但那些有无知和害羞良心的人，既使他们知道某种誓愿不蒙神喜悦，甚至在祂的咒诅之下，却仍旧怀疑自己的责任。并当他们想到违背自己对神的承诺时，感到非常的困扰，甚至另一方面害怕免得遵守这誓愿反而更激怒神。因此，我们尽量救他们脱离这样的困境。

然而为了从一开始澄清一切的误会，我说一切不合乎圣经或不正当表现的誓愿，既因在神面前毫无价值，也应该被我们看待是取消了。因当我们与别人签约时，只有那些对方希望我们在受约束的保证上，对我们的才有约束力那么我们若认为人必须守神自己都不要求我们的誓愿，这是极其荒唐的事；特别当我们考虑只有那些讨神喜悦以及自己的良心作证讨神喜悦的行为才是善良的。因这是不改变的原则：「凡不出于信心的都是罪」（罗十四23）。保罗的意思是当我们在疑惑中行事时这对我们算为罪，因为一切善良行为的根基都是信心，因为信心告诉我们自己的行为蒙神喜悦。因此，既然基督徒不准许在这确信之外做任何的事，那么若人因无知轻率的做事，他一旦发现自己的错误，难道他不能就停止做这事吗？既然轻率许的愿包括在内，它们不但没有约束力，我们也必须不在理它们了。当我们思考这些誓愿在神面前不但没有价值，甚至是神看待可憎恶的—就如我们上面所证明的那样—更是如此[476]。我们无须继续谈这个问题。我认为这证据足于安慰敬虔之人的良心并除掉他们一切的疑惑：一切不出于纯洁之泉源并没有合乎真道之目的行为都是神所弃绝的，并且要弃绝到神禁止我们继续在这些行为上就如开始做这些事一样。由此可见，一切来自谬误和迷信的誓愿在神面前没有价值，也是我们所必须离弃的。

21.修道士对誓愿的违背

[c]此外，明白这解释的人就有办法为那些因为了荣耀神而离弃修道生活受恶人之诽谤的人辩护。他们严厉的被指控失言以及假誓因他们违背了那所谓的「密不可分的」叫他们与神和教会联合的约束[477]。但我确信当神取消人所肯定的，就没有约束了。其次，我承认在他们对神无知并在谬误当中行事为人时他们的确受捆绑—但如今在他们对真理的知识所光照之后，他们被基督的恩典释放。因既然基督十字架的能力大到能救我们脱离那捆绑我们之律法的咒

LCC XVIII. 270 ff.）反映出他的论文 *On Monastic Vows*（*Werke* WA VIII. 564-669）中所写的。Cf. sec. 8, note 11.

[474] 许愿贫穷和顺服。Luther 在 *On Monastic Vows*（*Werke* WA VIII. 641-647）中讨论过。

[475] Sec. 2, above.

[476] Sec. 1, above.

[477] Clichtove, *Antilutherus* (1524) I. xxi, fo. 39b. 在 *On Monastic Vows* 中，Luther 呼吁那些在许愿之下的人获得福音中的自由（*Werke* WA VIII. 668）.

诅（加三13）。它更能救我们脱离这外在的铁链，因这只不过是魔鬼奸诈的网罗！毫无疑问，基督藉福音的亮光所光照的人同样也从迷信所带给他们一切的捆绑也被基督释放出来。

然而得释放的人若不适合独身另外还有一个辩论。因为若神所预定拯救的人无法遵守他所许的愿，并且他的不遵守必定灭亡，他必须弃绝那誓愿是理所当然的。我们在上面已经解释过禁欲的誓愿[478]对于神所没有赐赏这恩赐的人而言是不可能遵守的（太十九11—12）。即使我闭口不言，整个教会的经验仍在说话。几乎所有的修道院充满很大的邪恶是众所周知的。若他们当中有几个人看来比其它的修道士更善良和含蓄，我们不能因此说他们是纯洁的，因为不纯的轭，即使被压抑和隐藏，仍然在人心里。因此，神以极为可怕的方式报应人的傲慢。因他们对自己的软弱无知，违背自己的本性，贪心神的没有给他们的恩赐，并因不选神给人克服这引诱的方式，而误以为自己能以顽梗和悖逆胜过这引诱。当人被教导他需要结婚，并婚姻是神赏赐他好满足这需要，而且他不但藐视婚姻，甚至以誓愿约束自己而藐视祂，难道这不就是顽梗吗？

[e]第十四章
[a]圣礼[479]

（「圣礼」这一词的解释：圣礼是神恩约的象征，1—6）

*1.定义**

[a]圣礼是另一个关于传福音增加人信心的方法。人被教导关于圣礼的教义是基要的事，因我们就能知道神设立圣礼的目的如何并知道在这时代圣礼有何用处。

首先，我们必须思考何为圣礼。[c(a)]我想一个既简单又正确的定义是圣礼就是某种外在的象征，并主用之将祂祝福我们的应许印证在我们的良心上为了支持我们软弱的信心；并我们在圣礼中、在神、天使、人面前见证我们对神的敬虔。更为简洁的定义是：圣礼是神对我们之恩典的见证，并神藉外在的象征以及我们对祂敬虔的见证确认这恩典。[c]这两个定义，不管你喜欢前者或后者，其涵义与奥古斯丁的定义没有两样。他教导圣礼是「一种对于圣洁事物的可见象征，」 或「一种看不见恩典的有形之形态。」[480]但我自己的定义对圣礼本身是更好和更清楚的解释。奥

---

[478] Sec. 17, above.

[479] 第十四章到第十七章一系列地讲到圣经中的圣礼，十八和十九章特别在驳斥弥撒的教义和罗马天主教外加的五项仪式，他们也称之为圣礼的。其他 Calvin 讨论圣礼的文章有：J. Beckmann, *Vom Sacrament bei Calvin;* W. F. Dankbaar, *De Sacramentsleer van Calvijn;* R. S. Wallace, *Calvin’s Doctrine of the Word and Sacrament,* esp. chs. vi, xi-xviii; A. Lecerf, *Études Calvinistes,* pp. 33-43 (“l’election et le sacrement”); D. M. Baillie, *The Theology of the Sacraments.* 见 Pannier’s note, *Institution* III. 199, note *a* on p. 317.

[480] 这句话是出自 Augustine, *De catechizandis rudibus* xxvi. 50 (MPL 40. 344; tr. ACW II. 82). Cf. *Letters* cv. 3. 12 (MPL 34. 712). 这里所采用的文句，完全来自 *Instruction in Faith* (1537) (OS I. 411; tr. Fuhrmann, p. 68). 又见 Fuhrmann’s note 223 on p. 93, 解释 Calvin 使用 “sign,” “mark,” “seal,” “token” (Latin, *tessera,* French, *méreau).* Fuhrmann 提出，这些字常被错误地翻成 “symbol,”，这个字在 Calvin 讨

古斯丁的定义之所以简洁就比较模糊，并且一些比较没有学问的人因此搞不清楚。所以我说得比较详细，使人毫无疑问的明白。

2.圣礼这一词

[c]古代的神学家们为何使用这一词，是十分清楚的事。在当时的翻译将希腊文musth,rion翻成拉丁文时，特别当这一词指的是圣洁的事物时，他将这一词翻成「圣礼」。比如，在以弗所书里：「叫我们知道他旨意的'奥秘'」（弗一9）。以及：「想必你们曾听见神赐恩给我，将关切你们的职分托付我，用启示使我知道福音的『圣礼』」（弗三2—3 p.）。在哥罗西中：「这道理就是历世历代所隐藏的奥秘；但如今向祂的圣徒显明了。神愿意叫他们知道，这『圣礼』」（西一26—27 p.）。以及在提摩太书信中：「大哉敬虔的『圣礼』，无人不以为然！就是神在肉身显现」（提前三16 p.）。翻译不想用「奥秘」这一词，免得它污辱这奥妙的现象。所以它以「圣礼」代替「奥秘」但是是指圣洁的事物。在教父的作品中圣礼常有这涵义。[e]并且拉丁人所称为「圣礼」，希腊则称之为「奥秘」。只要我们知道这一点就不至于误会。因这缘故圣礼就开始表示那些以敬虔的方式代表奇妙和属灵的事物。奥古斯丁也教导圣礼有这个涵义：他说：「若列下来一切代表圣物，被称为『圣礼』的事并不简单。」[481]

3.真道和象征

[a]根据我以上的定义可见圣礼总是与神曾给我们的应许有关。圣礼是神某种应许的附加物，并其目的是要肯定和印证神的应许，并使我们更明白这应许以及在某种意义上批准神的应许。神以这方式屈尊我们的愚昧和迟钝，然后也屈尊我们的软弱。然而，正式的说，我们不但需要圣礼确认神圣洁的道，更需要祂坚固我们对这真道的信心。因为神的真理本身坚定不移，并因此他自我确认是最可靠的确认。然而既然我们的信心，除非用各种各样的东西支持祂，是既小，又软弱，甚至在这支持之外颤抖、摇动，并到最后击垮。所以我们慈悲的主，根据他无限的仁慈屈尊我们的软弱。既然我们是主行走在地上，专靠肉体，甚至没有任何属灵思考的受造物；主以这些物质的东西引领我们归向祂自己，并且就如镜子一般在我们的面前反映出属灵的福分。[c]我们若是没有身体的灵（就如屈梭多模所说），主必定以属灵的方式赏赐我们这些。但既然我们的灵魂披上了身体，主用有形的事物赏赐我们属灵的事物[482]。[a]这并不是说这些象征本身拥有祂所代表的属灵福分的性质。

*4.真道必须解释象征**

[c]对此一般的解释是说圣礼包括真道和外在的象征。然而我们不应当将真道视为某种以悄悄的方式，毫无意义的并在信心之外被说出来的一句话：就如某种能叫饼或杯发挥力量的魔术。这真道在传扬时反而应当叫我们明白那有形的象征所代表的意义。

论圣礼的时候并不常用。Cf. IV. xvi. 4, note 7; G. MacGregor, *Corpus Christi,* p. 177; Pannier, *loc. cit.,* note *b*; OS V. 306, note e. Cf. IV. xv. 1, note 3; IV. xvii. 10, note 29.

[481] Augustine, *Letters* cxxxviii. 1, 7 (MPL 33. 527; tr. FC 20. 40).

[482] 这个标记在 1559 年版本 "*Homil. 60 ad populum,*" 所引用的内容不在现代版本但在 Basel, 1530 版本，edition of Chrysostom's works, IV. 581.

由此可见，在天主教的专制之下所施行的圣礼不过是某种对神的奥秘可怕的亵渎。因他们认为只要神甫含糊不清的说出将圣物分别为圣的公式，虽然百姓一点都不明白祂任何的意义，就够了。事实上，他们故意确定在施行圣礼时百姓必定不会学到任何的教义；因为神甫在没有学问的人面前都用拉丁文。之后，他们的迷信增加到几乎无人听到悄悄话的声音施行圣礼就够了。然而奥古斯丁对于在圣礼中之真道的教导截然不同：「圣物配合真道就成为圣礼。因为水一旦踫到的身体就洗净他的心，难道这大能不就是来自神的真道吗；也并不是因为真道仅仅被说出来，而是因为祂被相信。真道被说出来的声音出来是一回事；但祂所带来的大能则是另一回事。保罗说，『这是我们所传信主的道』（罗十8）。他同样在使徒行传中也说：『借着信洁净了他们的心』（徒十五9）。使徒彼得也见证：『这水…拯救你们；这洗礼本不在乎除掉肉体的污秽，只求在神面前有无愧的良心』（彼前三21 p.）。『这是我们所传信主的道』（罗十8），而且这道将洗礼分别为圣，使他能洁净人。」[483]

可见圣礼需要证道才能产生信心。我们也无须劳力的证明这一点因为基督所做的，祂所给我们的吩咐，以及使徒和较纯正的教会所做的是十分清楚。[e]事实上，从创立世界以来我们都晓得当神给敬虔的族长任何的象征时，这象征与教义有密不可分的关系，不然我们的肉眼看到这些象征毫无意义。[c]因此，我们每当听到牧师在圣礼中的证道时，我们当明白牧师以清晰的话语所宣召的应许，借着手牵手引领百姓经历到象征所带表的福分。

5.圣礼是印证

[a]我们不可理会那些企图用狡猾的辩论对我们的攻击。他们说我们或明白那先与圣礼的真道是神真正的旨意。若明白，那么接下来的圣礼就不给我们任何新的教导。若不明白，那圣礼（因祂所发挥的力量完全在乎真道）也不会教导我们神的旨意。我们简洁的答复是：政府文件上的封印毫无意义，因为若纸上面没有字盖章在上面没有意义。但当他盖在文件上，公印叫它有效。我们的敌人也不能说这比方是我们最近才捏造出来，因为保罗自己也举同样的例子。他将割礼称为「印证」[484]（罗四11）。[b]保罗在那里明确的教导亚伯拉罕的割礼没有叫他称义乃是印证那早已借着信心叫他称义的恩约。并且我们若教导圣礼印证神的应许难道这能冒犯人吗？因为神的应许确信祂的另一个应许十分清楚？因为任何的真理越清楚，祂越能够支持我们的信心。但圣礼教导我们神最清楚的应许；并且圣礼在另一方面比真道占优势因为圣礼十分清楚的代表神的应许，就如某种活活生生的图画。而且人常用被盖印的文件与圣礼彼此的区分反对我们用这比方[485]，既然两者都包括世上的物质，前者不足以印证神的应许，因他的应许是属灵和永恒的，后者则被用来印证君王的勒令，但这些勒令完全在乎暂时的事物。但他们的这反对不应该搅扰我们。其实，当信徒亲眼看到圣礼时，他不在此告一个段落，反而以我上面所解释的步骤敬虔的默想那些隐藏在圣礼中的神的奥秘。

6.圣礼是盟约的记号

---

[483] Augustine, *John’s Gospel* lxxx. 3 (MPL 35. 1840; tr. NPNF VII. 344). Cf. Wallace, *Calvin’s Doctrine of the Word and Sacrament,* pp. 135 f. 这边所引的彼前 3:21 *carnis* Vg 用“flesh”「肉体」 这个字，相当于希腊文 sa,rx . 在 IV. xvi. 21, Calvin 使用 *corpus,* “body.”

[484] “sfragi,da” 这里的对手指的是重洗派。

[485] 见 Leo Jud 给 Calvin 的书信 (1536 or 1537) (Herminjard, *Correspondance* VIII. 990; CR XI. 359).

[a]既然主称祂的应许为「约」（创六18；九9；十七2）也将祂的圣礼称为与人立约的「证据」，我们就能用人的合约代表这真理。因为杀猪不能成就什么，除非随着有意义的信息，甚至除非这信息先于这个仪式。因为人经常在任何的奥秘之外毫无意义的杀猪。与人握手能成就什么吗？因为人经常在战争中抓住他仇敌的手。然而当言语先于合约时，合约中的法律被这类的记号所批准，虽然这些法律首先是用言语表达、设立，以及命定的。因此，圣礼是某些使我们更相信神话语的可靠性的仪式。并既然我们有肉体，神以物质教导我们自己的真理好屈尊我们的迟钝和软弱，并因此牵我们的手带领我们，就如教师带领小学生那样。奥古斯丁将圣礼称为「看得见的道」[486]因为圣礼就如一幅摆在我们面前的画以奇妙和活生生的方式代表神所给我们的应许[487]。

我们可以用其它的方式更清楚的描述圣礼；我们可以称祂们为「信心的柱石」。因为就如建筑物被建造在自己的根基之上，但若用柱石，这建筑物就更为稳固，照样信心被建立在神的话语那根基之上；然而当圣礼随着神的真道时，我们的信心照样就更坚定不移。或我们可以将圣礼称为镜子，并且我们在这镜子中看到神所赐给我们丰盛的恩典。因神借着圣礼向我们彰显祂自己（就如我们上面所说）[488]，只要祂屈尊我们的迟钝。[e(a)]为了借着圣礼更为明确的证明祂对我们的爱。

（圣礼坚固信心，不是圣礼本身，乃是圣礼随着真道坚固信心；圣礼也是我们在人面前见证自己信仰的方式，7—13）

7.圣礼提供给恶人，这并不证明圣礼是无所谓的

[a]有人主张圣礼不可能见证神的恩典，因为祂们也提供给恶人，但恶人没有因此更蒙恩，反而更被定罪。但这些人不够理智。因为我们可以用同样的意义说福音被传扬给许多不相信的人，并因为许多人看到基督却很少人接受了他，那么福音和基督都不见证神的恩典。

[b]政府的文件也是如此。因为多半的人嘲笑和藐视政府的封印[489]，虽然他们知道是君王自己盖章在上面。有人不理会它，因为这与他无关；有人甚至咒诅它。那么既然我的这比方能运用在这两件事上，它就更该被领受。

[a]因此主确实的在祂圣洁的话语里以及在祂的圣礼里面提供我们怜悯和祂恩典的印证。然而惟有那些以真信心接受主的话以及祂的圣礼的人才能明白神的怜悯和恩典就如父神向万人提供和宣告基督为救主，但并不是所有的人承认和接受祂。奥古斯丁在一处为了表明同样的涵义，说圣经有效的事工在圣礼中被发挥出来，并不是因为这真道被宣扬，乃是因为祂被相信[490]。

---

[486] Augustine, *John's Gospel, loc. cit.: "tanquam visible verbum"; Against Faustus* xix. 16 (MPL 42. 357; tr. NPNF IV. 244). Cf. J. C. McLelland, *The Visible Words of God: An Exposition of the Sacramental Theology of Peter Martyr,* pp. 129, 138; Cadier, *La Doctrine Calviniste de la Sainte Cène,* pp. 52 f.

[487] "ei,konikw/j" 1536 和 1545 年的版本为 "ei,ko,twj"

[488] Sec. 3, above.

[489] "auvqentiko.n"

[490] Augustine, *John's Gospel* lxxx. 3 (MPL 35. 1840; tr. NPNF VII. 344).

[c]因此，保罗在向信徒说话时，教导圣礼也包括将基督赏赐给他们。比如：保罗说，「你们受洗… 都是披带基督的」（加三27, cf. Vg.）。以及：「基督也是这样。我们…都从一位灵受洗，成了一个身体」（林前十二12—13）。但当他提到对圣礼的滥用时：他教导圣礼这样不过是冷酷和虚空的象征。他的意思是：不管不敬虔和假冒伪善的人多恶烈的企图在圣礼中压制或抹去神恩典的发挥—他们的恶行必不能拦阻他们有效的教导信徒与基督的交通，也不拦阻他们表示神在圣礼中给信徒的应许，甚至不能拦阻他们有效的运行这应许要在信徒身上。[b(a)]这样我们已经证明圣礼被描述见证神的恩典并且就如封印证神对我们的好意是正确的说法。而且圣礼既然证明神对我们的好意，就因此保守、滋养、肯定，以及增加我们的信心。

[a]人用来反驳这教导的辩论既软弱又虚无。他们说我们的信心若是好的就不可能更好，因除非他毫不摇动、坚定不移，以及坚忍到底的专靠神的怜悯[491]，否则这就不是信心。这些人应当与使徒一同求主加增他们的信心才好（路十七5），而不是这样夸口误以为自己的信心比历史上或将信主圣徒一切的信心还好得多。

请他们告诉我们那对主说：「我信！但我信不足」（可九24）有人有怎样的信心。因他的信心，虽然才刚开始信主，是好的，但当他的不信被除掉之后必定变得更好。然而连他们自己的良心都反驳他们。因他们若承认自己是罪人（而这是他们无法否认的），他们必定相信这是因自己的信心不足。

8.圣礼能被说成坚固信心到怎样的程度？

[a]然而他们反对说腓力对太监说你若一心相信就可以受洗（徒八37）。既然信心充满他的心，那么洗礼怎能坚固他的信心呢？另一方面，我问他们是否感觉到自己的心的一大部分缺乏信心，并且他们是否承认自己的信心每天有所长进。一位伟大的聪明人宣称他活到老学到老[492]。照样基督徒若不是越老越长进，我们就非常的差劲，因为我们的信心应当一辈都进步，直到满有基督长成的身量（弗四13）。由此看来，在这经文中，「一心相信」的意思并不信基督到完全的程度，而是要真诚，从心里面相信基督；我们不可对自己所拥有的感到满足，反而要以热忱的爱机渴慕的仰望基督，圣经习惯用「一心」表示真诚和深刻的意思。比方：「我一心寻求了你」（一一九10）；「我要…一心称谢耶和华」（诗一一一1；一三八1 p.）。另一方面，当戴维斥责不诚实和诡诈的人时，他习惯用这话责备他们：「心口不一」（诗十二2）[493]。

[a]他们接下来反对说若圣礼能增加信心，那么神差遣圣灵是徒然的因圣灵的力量以及祂事工的目的就是要赏赐、

---

[491] Zwingli, *Commentary on True and False Religion* (CR Zwingli III. 761; tr. S. M. Jackson, *Latin Works of Zwingli* III. 184).

[492] Cicero, *Of Old Age* VIII. 26 (LCL edition, pp. 34 ff.). Cicero 指向 Solon, 一个活到老学到老的人，然后说他自己年纪很大了才学希腊文。

[493] 上面关于基督徒成长的句子，是根据 Bucer, *Enarrationes in Evangelia* (1530), pp. 413, 420, 455, 419. Cf. sec. 11, below. 关于 “confess” 这个字，cf. III. iv. 9, note 19. K. Barth 认为 Sec 8 剩余的部份是在攻击 Caspar Schwenckfeld (Pannier, *Institution* III. 205, note *b*, p. 319).

保佑、以及完成信心。我的确承认信心专门是圣灵的事工，并且惟独是圣灵所给的。我们靠圣灵的光照认识神并赞扬祂的仁慈。若没有这光照我们的心盲目到什么都看不见；并迟钝到祂无法感觉到任何属灵的事。但在他们所宣传神的一个祝福当中，我们反而看到三个不同的祝福。因主首先以自己的真道教导我们。其次祂以圣礼坚固我们的信心。最后，圣灵的亮光光照我们的心，并开导这心，使得祂的话语和圣灵进来，因为在这光照之外祂的话语和圣灵只能被我们的耳朵听到，被眼睛所看到，却完全不能感动我们的心[494]。

*9.圣灵在圣礼里面**

[b]至于信心的坚固和加增（我相信其教导的解释很清楚）[495]，我要在此提醒读者们这是圣灵的事工。这并不是说我认为圣礼带有某种奇妙的力量，并藉这力量圣礼本身能够有效的坚固信心。我反而相信主给我们设立圣礼的目的是要他们坚固以及加增信心。

但只有在圣灵，那内在的教师[496]，随着圣礼而来，祂们才能担任自己的职分。因为惟有圣灵才能刺入、感动，甚至开导我们的心好让圣礼能够进来。若圣灵没有随着圣礼而来，这些圣礼如太阳照在瞎眼之上，或声带在聋耳的人旁边发出声音一样无效。这样，我们能对圣灵和圣礼这样区分开来：行动的大能在于前者，后者反而只是事工本身—若没有圣灵的感动是虚空和无用的事工，但当圣灵在内心运行以及发挥自己的大能时，这事工大有果效。

根据这教导，敬虔之人的信心如何藉圣礼受坚固十分清楚。换言之，虽然眼睛借着太阳的亮光看见，或耳朵借着喉咙所发出的声音听见，然而若眼睛没有与生俱来能被光照看见的才能就不会对任可程度的光明反应；并且若耳朵不是未听见而受创造，否则祂对声音也不会有任何反应。然而假设这是真的（我们所应当十分清楚明的事），即眼睛内在的视力以及耳朵内在的听力与圣灵在心里的事工相似。圣灵在心里赏赐、保守、滋养，以及坚固信心。若是这样我们就能得出这两个结论：圣礼在圣灵的大能之外完全无效，但对于那已经受过圣灵之教导的那颗心而言，没有任何的事物能拦阻信心在这心里的坚固和加增。[e]惟一的差别是：耳朵和眼睛的听和视力是与生俱来的；但基督藉祂特殊的恩典在心里面的事工远超过大自然的赏赐。

*10.用人的顺服做比较**

[b]这教导也能反驳一些搅扰人的意义。，我们若将信心的加增和坚固归于受造物，这就冒犯神的灵，因为圣灵是信心惟一的创始者。因我们的教导并没有窃取圣灵因坚固和加增信心所应得的荣耀；我们的教导反而是圣灵藉祂内在的光照预备人的心接受圣礼所带来对信心的坚固和加增。

我的解释到此为止若仍旧模糊不清，在我举以下的例子之后这教义必定变成显而易见的。你若想要用言语说服人做某件事情，你就会设法想到一切吸引这人接受你自己的立场的辩论，甚至强迫他接受，然而除非你的对象拥有

---

[494] Cf. I. vii. 4.

[495] III. ii. 3-5, and secs. 7 and 8, above.

[496] *“Interior ille magister”*, cf. III. i. 4: “*Christus ipse interior magister”*; I. vii. 4, 5; I. viii. 13; sec. 17, below. 圣礼，和圣经中的字句一样，若没有圣灵运行在当中就没有效力。

敏锐的判断力，叫他能好好的思考你的辩论是否有道理，否则一切都是枉然的；并且除非他有受教导的心，而且他相信你是可靠，有智慧的人，否则你一切所说的话都毫无果效，因为有许多顽固的人对理智毫无反应。即使他有受教导的心，他若不相信你的可靠性和权威你的说服不会成功。然而你的对象若拥有这一切的条件，他必定被吸引听从你的劝勉，虽然在这些条件之外他反而会嘲笑之。圣灵在人心里的事工也是如此。因为灵顺服我们在圣礼当中神亲自对我们说话，除掉我们心里的顽梗，并叫他顺服他所欠主真道的顺服，免得圣经对我们耳朵以及圣灵对我们的眼睛毫无果效。最后，圣灵叫外在的言语以及圣礼从我们的耳朵和眼睛进入到我们的灵魂。

因此，当圣经和圣礼将父神对我们的好意摆在我们的眼前时，我们的信心就得以坚固，因我们对神的认识坚固我们的信心，并增加之。并且当圣灵将这确据雕刻在我们的心版上，他就使我们的信心有所果效。而且，在这情况下，没有任何事物能拦阻那众光之父(cf. 雅一17)借着圣灵光照我们的心，就如祂借着太阳的光线光照我们的肉眼那样。

11.真道和圣礼在信心的坚固下一同运行

[b]当主在比喻中将他外在的话语称为「种子」时，他就在教导真道有坚固的才能（太十三3—23；路八5—15）。因若一粒种子落在田里干燥和被忽略的地方，祂必定死；但祂若被种在早被预备的土壤里，祂必定丰盛的结果子。神的道也是如此。祂若落在硬着颈项之人的身上，就必定不结果，就如落在沙土上；但他若落在早已被圣灵给培养的人心里，它就必定丰盛的结果子。若种子与神的道这方面相同，就如我们说五谷是种子发芽、生长，以及成熟，难道我们不能说信心是由真道开始、加增、以及得以完全的？

[c]保罗在不同的经文中奇妙的解释这道理。当他特意要提醒哥林多信徒神何等重用他的事奉时，他强调这是因圣灵的事工在内（林前二4；后三6）就如祂的真道与圣灵的大能在心里内在的光照和感动的事工上有密不可分的关系。但当他在别处想要教导那被人传扬的真道大有功效时，他将牧师与农夫做比较，因当农夫劳力的耕种田之后，他们就没有可做的事了（林前三6—9）。然而耕种和浇灌若没有天上的祝福，一切的都是枉然的。保罗因此做出结论：「可见栽种的，算不得什么，浇灌的，也算不得什么；只在那叫祂生长的神」（林前三7 p.）。所以，当神使用祂所预定的工具彰显祂属灵的恩典时，使徒们在他们的证道上才发挥圣灵的大能。然而我们仍要这样分辩：我们当记住人所能做什么，以及什么是神的事工。

*12.圣礼所采用的物质，其惟一的价值只在乎做神的工具**

[a]除此之外，圣礼有效的坚固信心到当主喜悦除去人对于祂在圣礼中所应许之祝福的确据时，祂有时候除去圣礼本身。当主夺去祂早已赏赐亚当的永生这福分时，祂说，「现在恐怕他伸手又摘生命树的果子吃，就永远活着」（创三22 p.）。这是什么意思呢？难道那水果能重新赏赐亚当他所丧失掉那永不衰残的光景吗？决对不能，然而这就如主说，「免得他藉抓住这应许的象征而享有虚妄的确据，我就要从他的手中夺去那能带给他任何对永生之盼望的事物。」因这缘故当使徒劝以弗所信徒当记住他们从前「在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有神」（弗二12）时，他就说到他们以前在割礼里面完全无分：（弗二11）。他在此用转喻表示那些未曾领受神应许

之预表[497]的人与应许本身无关。

对于他们的另一个议异—即我们教导神的光荣和大能引到受造物之上，并因此必定被削弱—我们立刻就能回答：我们并不教导神将大能交给受造物。我的意思不过是：神使用祂自己所看待妥当的方法和工具使得万物都将荣耀归给祂，既然祂是主也是万物的主宰，祂用面包以及其它的饮食喂养我们的身体，祂用太阳光照地球，并用太阳的热使他温暖；然而除非神喜悦藉这些工具祝福我们，否则面包、太阳，以及火都算不得什么。照样，主藉圣礼，这属灵的方式，滋养我们的信心。这些圣礼惟一的用处是要将主的应许摆在我们的面前，使我们能用肉眼能看见神的应许，甚至使圣礼当做神的应许必定得以应验的保障。我们不可信靠神出于祂自己的慷慨和慈爱，为了我们的使用所赐给我们的受造物。神借着祂的受造物丰盛的赏赐我们自己的恩惠；，但我们不可赞扬它们或宣告我们的益处来自这些东西。照样，我们不可能将圣礼本身当做信心的对象，也不许将神所应得的荣耀归给祂们。我们反而应当将这一切放在一边并相信而宣告神自己才是圣礼以及万物的造物主。

*13.圣礼的单字**

[a]又有人想用「圣礼」这词极有说服力的证明自己的立场。他们说虽然圣礼在许多不同的作者的作品中有很多的涵义，然而关于「象征」本身，祂只有一个意思。即，这一词表示军兵在他开始服兵役时对长官的誓言[498]。因就如新兵用这样誓言对自己的长官表示他的忠心并宣誓他服务国家的意图，照样我们借着圣礼的象征宣告基督是我们的元帅，并见证我们在祂的军旗之下事奉祂[499]。他们也举其它的例子，为了更清楚的表达自己的意思。就如罗马人的宽长袍，这穿着将他们与希腊人辨别出来，并就如在罗马地位是以宪章分辩（参议员穿紫色的袍子以及月亮形状的鞋子将自己与骑士分辨，并且骑士则带戒指将自己与百姓分辨）—照样我们也有自己的象征能将我们与亵渎的人辨别出来[500]。

然而这些古代的人之所用「圣礼 」这称号表示象征完全不理会拉丁作者的用法是十分清楚。他们反而为了自己的方便捏造了这新的定义。

然而更详细的说，他们将自己原来对这一词的定义改变过来。其方式与他们改变「忠心」这一词的意思的方式一样。因虽然忠心的定义是人遵守保证的可靠性，然而他们将这涵义改成人对真理本身的确信。照样，虽然他们本来对「圣礼」的定义是新兵对于长官的的歧视，但他们把祂改成长官接受军人到他的军队里的意思。因主借着圣礼

---

[497] *"Tesseram."* Cf. note 2, above.

[498] *"Illo sacramento fidem suam obstringunt Imperatori."*

[499] 在 *Comm. on True and False Religion,* 15 (CR Zwingli III. 758)和 *On Baptism* (CR Zwingli IV. 218)中批判 Zwingli 的观点。Calvin 在写给 André Zébédée, May 19, 1539 的私人书信中，形容 Zwingli 的关于圣餐的教义「错误又有害」。在给 Bullinger, April 20, 1555 的书信中，他抱怨 Zébédée「不忠实」地泄露此事，并公开表示他从来不认为 Zwingli 的教义「具有整体上的错误。」(CR XV. 573; tr. *Calvin's Letters,* ed. Bonnet, III. 170; IV. 402).

[500] Cf. sec. 2, above.

向我们应许「我要做你们的神；你们要做的我的子民」（林后十六16；结三七27）。

然而我们略而不提他们这样的细节，因我深信以上的辩论十分清楚，即古代的信徒惟独用「圣礼」表明圣洁和属灵之事物的象征[501]。我们的确接受敌人将圣礼与外在象征的互相比较，但我们无法接受他们将圣礼次要的方面视为祂主要的意思，或甚至惟一的意思。最主要的是圣礼应当造就我们在神面前的信心；他们的较次要的意思是帮助我们在人面前见证自己的信仰。圣礼的象征本身多半在乎第二个作用。[e]但我们不能忘记第二个用处；不然，圣餐中的奥秘，若没有造就自己的信心和帮助我们更明白教义，将会完全丧失意义，因他们就是有这个用途。

（圣礼本身不赏赐恩典，反而就如神的真道向我们传扬基督，14—17）

14.将圣礼视为神秘是错误的

[a]相反的，我们也当提醒自己，就如这些人削弱圣礼的意义并因此破坏他们的用途，照样，在另一方面有一些人教导圣礼有某种神秘的力量，虽然这教导完全没有圣经根据。这谬论严重的欺哄许多没有学问和不懂神学的人，因他们被教导当在错误的地方寻求神的恩赐，并因此逐渐的离开神而接受迷信代替祂的真道。许多神学院几乎完全一致的教导新律法的圣礼（就是现今基督教会的圣礼）使人称义并将恩典赏赐人，只要我们没有机恶大罪防碍他们[502]。言语无法表达这教导有多大的害处—特别是因最近几百年几乎在世界各地都是很普遍的教导，也因此成为教会极大的损失。这教导的确来自魔鬼。因这教导是人能在信心之外称义，并因此叫一切相信的人自取灭亡。[b]其次，既因这教导人称义在乎圣礼[503]，他就将可怜的人的思想捆住在这迷信中（因人本来就倾向于世俗的观念），使得他们专靠可见的物质而不是专靠神本身。但愿我们没有众多的经验能证明人的确有这样的倾向！在信心之外领圣餐，难道这不是毁坏教会最有效的方法吗？因我们若在神的应许之外盼望在圣礼上蒙福，这盼望毫无根据。然而神不但应许恩待相信的人，他同样也应许咒诅不信的人。由此看来，人以真信心相信圣经对神圣礼的教导才蒙福。我们若相信圣礼在这信心之外能赏赐我们什么，我们被欺哄了。

我们也能得出另一个结论：就像圣礼无法使人称义，照样祂也无法赏赐信徒蒙恩的确据。因我们知道称义惟独在乎基督，并且证道和圣餐都向我们传扬基督，人也能在领圣餐之外相信基督。奥古斯丁所说的话也是真的：人能在看不见的象征之外经历到那看不见的成圣，另一方面，人也能在这看得见的象征之下没有成圣[504]。[c]他说人（这也是在别处的教导）有时披带基督以至于领圣餐，又有人披带他以至于成圣得永生。前面的光景是好人和坏人共同的经验；然而后面的经验局限于敬虔的人[505]。

---

[501] Based on VG.

[502] Augustine, *Letters* xcviii. 10 (MPL 33. 364; tr. FC 18. 138); G. Biel, *Epythoma partier et collectorium circa quatuor sententiarum libros* IV. dist. i. qu. 3. art. 1; Council of Trent, session 7 (1547), canon vi (Schaff, *Creeds* II. 120).

[503] Cf. sec. 16, below.

[504] Augustine, *Questions on the Heptateuch* III. 84 (MPL 34. 713).

[505] Augustine, *On Baptism* V. xxiv. 34 (MPL 43. 193; tr. NPNF IV. 475).

*15.真理和象征彼此的区分**

[c]奥古斯丁也经常将圣礼和圣礼所代表的真理区分开来。他的区分不但表示圣礼包括象征和真理，他同样也教导两者没有密不可分的关系；并且就连在之间联合中我们必须辩别真理和象征，免得将两者混为一谈。

他的这句话教导两者的独立性：「圣礼惟独在选民身上成就他们所代表的真理。」[506]他对犹太人的这教导也有同样的涵义：「虽然他们毫无分辩的都领圣餐，但并不是每一个人都蒙恩—因为恩典是圣灵的大能。照样那代表重生的洗涤盆（多三5）也是他们所共享的；然而恩典本身，就是神所用来重生基督的肢体的福分并不是众人所领受的。」[507]并且，他在别处对圣餐的教导也是如此：「我们今天领肉眼所看见的饮食，然而圣礼是一回事，圣礼的大能则是另一回事。为何许多领圣餐的人到最后灭亡，甚至在领受时正在灭亡呢？因主的饮食对犹大而言是毒药，并不是因为他领受坏东西，而是因坏人以邪恶的方式领受圣洁的食物。」[508]他接着说：「关于基督的身体和血彼此的联合这圣礼，有的教会天天领受，其它的教会则有另一个固定的时间；有人的领受使他得生命，有人的领受反而叫他死。然而一切领受这圣礼所代表的真理的人都因此得生命，并且没有任何领受这真理的人将受灭亡。」他在前面一点这样说：「吃主的身体的人不至于死，意思是说那领受圣礼所带来之大能的人，不是领受圣礼的物质本身；这是内在的，而不外在的用餐；是从心里用餐，而不仅仅用牙齿用餐。」[509]他到处这样教导那不配领圣餐的人将这圣礼与祂代表的真理区分开来，以至于对他而言这只不过是某种虚空、毫无用处的饮食。人若想避免在圣礼中仅仅获得虚假的象征，他就必须以信心接受圣礼所带来的真理。这样看来，你愈借着圣礼领受基督，就愈在圣礼上得益处。

16.圣礼因帮助我们信基督就对我们有益处

[c]若以上的教导因简洁而不清楚，我将会更详细的教导之。基督是众圣礼所代表的一切；因它们在基督里有所坚固，并在基督之外不向我们应许什么。[e]因此，兰巴德的谬论更不能忍受就他很有学问的教导圣礼带给人的公义和救恩，虽然祂们不过是公义和救恩的部分[510]。因此，我们必须离弃一切人所捏造关于蒙救恩的方式，而紧紧的抓住这惟一的起因。[c]由此看来，圣礼有多能帮助我们保守和增加自己对基督的认识，祂们就有多帮助我们获益；或圣礼有多能帮助我们更确实的拥有基督并享有祂的丰盛，就越使我们获益。这就是当我们以信心领受主在圣礼当中所提供我们的事。

你或许会问：是否恶人，因自己的忘恩负义叫神的圣礼完全失效呢？我的答复是：我上面的教导并不是说圣礼的力量和真实性依靠领受圣礼之人属灵的光景或依靠他的选择。因神所预定的一切，不管人怎样受改变，仍是坚定不移也无法变质。因既然提供是一回事，领受则是另一回事，没有任何的事物能改变神的道所分别为圣之象征的性质，或叫祂失效。但这圣礼对恶人和不敬虔的人毫无益处。奥古斯丁以短短的一句话解决这问题：「你若以属肉体

[506] Augustine, *John's Gospel* xxvi. 11, 12, 15 (MPL 35. 1611-1614; tr. NPNF VII. 171 ff.); *De catechizandis rudibus* xxvi. 50 (MPL 40. 344; tr. ACW II. 82).

[507] Augustine, *Psalms,* Ps. 77. 2 (in substance) (MPL 36. 983 f.; tr. NPNF [Ps. 78. 2] VIII. 367).

[508] Augustine, *John's Gospel* xxvi. 11-12 (MPL 35. 1611; tr. NPNF VII. 171).

[509] Augustine, *op. cit.,* xxvi. 15 (MPL 35. 1614; tr. NPNF VII. 172 f.)

[510] Lombard, *Sentences* IV. i. 5 (MPL 192. 840).

的方式领受，圣礼并不成为不属灵，只是对你而言不属灵。」[511]

但就如奥古斯丁在上面所教导，圣礼若以祂所代表的真理分开，祂便是虚空的，但他在别处提醒我们在将两者联合时，我们必须做区分，免得我们过于正当的依靠外在的象征。他说，「既然仅仅领受外在的象征证明人隶奴般的软弱，照样错误的明白祂所代表的真等于偏离正路。」[512] 他指出来人所当避免的两种罪。第一种罪是毫无意义的领受这些象征，并因出于自己对真理的敌意削弱和毁坏圣礼隐密的真理，而因此完全不得益处。第二种罪是因没有专靠这圣礼所代表的真理，而将基督借着圣礼所带给人的福分完全归在象征之上。这些福分是圣灵所赐给我们的，因圣灵使我们在基里里有分；圣灵的确借着外在的象征将之赐给我们，只要这些象征吸引我们归向基督；但当这些象征被我们强解时，祂们的整个价值都完全毁坏了。

*17.圣礼真正的用处**

[a]因此，我们要坚定的相信圣礼与神的真道有同样的用处：向我们宣告基督，并且在基督里向我们宣告那天上恩典的财宝。然而除非我们以信心领受，否则圣礼对我们毫无益处。[e]正如酒或油或另一个液体，不管你把多少灌出来，除非接液体之器皿的口是打开的，否则它完全被倒掉了。此外，虽然液体被灌在那器皿之上，然而器皿仍是空的。

[b(a)]再者，我们必须谨慎免得古时的神学家们为了尊荣圣礼稍微以夸张的作品误导我们接受类似的错误。即，以为某种隐密的力量与圣礼联合，并因此圣礼本身就能将圣灵的恩赐赏赐我们，就如杯子里面的酒那样；因为神所给他们惟一的用处是要他们证明神对我们的好意。然而，除非祂们随着圣礼而来，就对我们毫无益处。因为圣灵开导我们的心，使我们接受神的见证。我们在圣礼上奇妙的看见神各种各样的恩赐。[b(a)]因为（ 就如以上的教导[513]）圣礼根据以上的教导对我们而言就如报告好消息的使者对人而言一样，或定金对签约一样，圣礼本身没有使我们蒙恩，反而向我们宣告，[e]并（既然是凭据和定金）证明我们[a]将必定领受神的福分。圣灵（虽然神在圣礼上没有将圣灵赐给万人，只赐给祂自己的百姓）将神的恩赐赐给人，使人能接受这些恩赐，并叫这些恩赐在人身上结果子。

[b]我们并不否认在圣礼当中神自己借着圣灵的大能与我们同在。然而，免得神所预定的圣礼到最后完全落空，圣灵内在的恩典，而不只是祂外在事工，是必须的。[e]因此，神借着象征所应许和代表的福分祂有效的运行在人心里；并且这些象征因证明神的诚实和信实也有益处。我们在此所惟一考虑的问题是神是否亲自发挥自己的大能或完全将这职分交给外在的象征。我们的教导是，不管神采用怎样的工具，这些工具并不能代替他自己的大能。当我们将这原则运用在圣礼之上时，我们就能看出圣礼的光荣，能明白它们的用处和重价，我们也因此能够在这教义上有极好的平衡，免得我们将它们所不应得的荣耀归于它们，或相反夺去祂们所应得的荣耀。我们同时也能破坏那异端，即我们在圣礼中的所采用的器皿本身使人称义并带有圣灵的大能，就如杯子装水那样[514]。我们正确的教导这教义时，

[511] Augustine, *John' s Gospel* xxvii. 6 (MPL 35. 1618; tr. LF IX. 419).

[512] Augustine, *John' s Gospel* xxvi. 11, 12, 15 (MPL 35. 1611-1614; tr. NPNF VII. 171 ff.); *On Christian Doctrine* III. ix. 13 (MPL 34. 71; tr. NPNF II. 560).

[513] VI. Xiii. 6; secs. 5-7, above; sec. 18, below: reference to stamped metal.

[514] *"Ceu vasculis ac plaustris."* VG (Cadier): *"Comme s' ils en étaient des recipients ou*

也能帮助那些[515]忽略圣礼所带给恩赐的人明白这真理。

[e]我们也必须留意这一点：当牧师外在施行这仪式时，神却把祂所代表的真理运行在人心里，免得我们将那惟独属神自己的事工归在运用必死的人身上。奥古斯丁也同样智慧的教导：「摩西和神怎样同时使人怎样成圣？不是摩西代替神神成圣；而是摩西在他的事工上借着可见的圣礼使人称圣， 而且神借着圣礼出于那人看不见的恩典使人成圣。这就是我们所能看见的圣礼所带给我们一切的果实。因为我们所看见的圣礼若没有带有这看不见的恩典，我们怎能得益处呢？」[516]

（圣礼在圣经上更广泛的意义以及在教会里比较狭窄的意义，18—20）

18.圣礼更广泛的意义

[a]根据我们以上的教导，「圣礼」一般来说包括神曾经用来使人更确信他应许之真实性的象征，祂有时喜悦用大自然，也有时用神迹增加人的信心。

对于前者的几个比方是：神赐给亚当和夏娃生命树向他们应许只要他们继续吃这树上的果子，必得永生（创二9；三22）。另一个比方是神给挪亚和他的后裔设立彩虹，并向他们应许祂再也不用洪水毁灭地球（创九13—16）。亚当和挪亚将这两个现象视为圣礼。这并不表示那棵树赐给他们他所无法赏赐自己的永生；或彩虹本身能避免洪水的发生（彩虹不过是太阳的光线在对面云上的反射）；这两个现象因为是神所设立的记号，就证明和印记神的和约。在神的应许之前树本来是树，彩虹本来不过是彩虹。当祂们随着来自神真道的应许时，就有完全不同的意义，以至于成为他们本来不是的东西。免得有人以为这完全与我们无关，彩虹如今仍向我们见证主与挪亚所立的约。我们每当看见彩虹，就在上面阅读神的应许，即祂再也不用洪水毁灭地球。因此，若任何的哲学家嘲笑我们单纯的信心，而宣告彩虹众多的颜色不过是太阳的光线向云反射，一个自然的现象，我们会承认，却同时取笑他的愚昧，因他不接受神是大自然的主宰，并照自己的意旨使用一切的受造物将荣耀归在自己的身上[517]。神若将类似的意义交给太阳、星星、地球，以及石头，祂们对我们而言也是圣礼。为何天然的银子以及做硬币的银子有不同的价值，虽然是一模一样的金属呢？前者仍在自然的状况中；当祂有正式的记号盖在上面时，祂就变成铜钣并立刻有新的价值。难道神不能用自己的真道将同的一些受造物分别出来，并因此使他们之后成为圣礼吗？

对于第二种广泛圣礼的几个比方是：[e]当神使亚伯拉罕看见冒烟的炉并烧着的火把从肉块中经过（创十五17）；

---

véhicules.”

[515] I. e., by Zwingli and Bucer; cf. secs. 5-8, above.

[516] *Questions on the Heptateuch* III. 84 (MPL 34. 712).

[517] Cf. Comm. Gen. 9:16. 这段话透露了加尔文对科学的看法。参考的数据是 Pliny, *Natural History* II. lx. 150 (LCL Pliny I. 286 f.), 在此可以找到关于彩虹非神迹性的解释。Cf. Seneca, *Natural Questions* I. 3 (tr. J. Clarke, *Physical Science in the Time of Nero,* pp. 16-22). Calvin 接受一般而言合乎科学的事实，但他认为这种知识与我们应当了解上帝在自然之上相比，显得非常琐碎。参见 D. Baillie, *The Theology of the Sacraments,* p. 45.

[a]为了向基甸应许他必得胜，他使露水落在羊毛上，但旁边的地是干的，并之后露水则落在旁边的地上，羊毛反而是干的（士六37—38）；神使日影在日晷上后退十度为了向希西家王应许保护（王下二十9—11；赛三八—7）。既然神行了这些神迹为了与以上的答案一样，这些神迹为了确认和支持人软弱的信，它们也算是圣礼。

*19.教会一般的圣礼**

[a]然而我们目前的意图是要专门讨论那时主所设立给自己的教会一般的圣礼使祂一切的敬拜者和仆人共有同样的信仰并一起宣告同样的信仰。[c]就如奥古斯丁所说：「不管是正统的信仰，或虚假的宗教，为了共同的敬拜，一些叫他们合一能看见的记号或圣礼是必须的。」[518]既然我们慈悲的天父预先知道人的这需要，他从一开始给自己的仆人设立一些用来敬拜祂具体的仪式。之后撒旦用各种诡计叫这些仪式变成邪恶和迷信的敬拜方式[519]。以后外邦人入教和其它一样败坏的仪式，虽然充满各种谬误和迷信，仍证明在信仰上外在的记号对人而言是不可少的。然而，既然这些仪式既没有圣经根据，又没有宣告众圣礼所应当宣告的真理当我们提到神所设立的圣礼时，就是未曾受玷污，帮助人敬拜神的圣礼，就不值一提。

[c(a)]这些圣礼不是单纯的记号，就如彩虹和生命树那样，乃是仪式。[a]或者，[c]就如我们以上所说[520]，这些仪式见证从主来的救恩，而对我们而言[b]是告白信仰的机会，而且我们藉此告白我们将对神忠心到底。因此屈梭多模在一处称这些仪式为「合约」。神在这些仪式上与我们立约，而且我们向神承诺过纯洁和圣洁之日[521]，[e]因我们与神彼此的答应照自己的话去做。[b]就如主答应除去并抹去我们因过犯所带给自己的罪行请放心和惩罚，并答应在祂的独生子里叫我们与祂自己和好，照样我们答应以寻求敬虔和纯洁将自己与神联合。[a]因此我们能正确的说这些圣礼[b(a)]是神用来在自己的百姓身上的赏赐、加增，以及肯定信心的仪式；并且祂们另一个目的是要信徒在众人面前见证自己的信仰。

*20.神在旧约的圣礼里面应许基督**

[a]神从一开始用各种不同的圣礼向人启示祂自己，因他喜悦圣礼能配合各时代。神吩咐亚伯拉罕和他的后裔受割礼（创十七10）。祂之后加上一些洁净式的圣礼（利十一…十五章），献祭以及其它摩西的律法所吩咐的圣礼（利一…十章）。这是神给犹太人的圣礼，直到基督的降临。在基督降世时祂们被取消了，而神设立了两个新圣礼，直到如今，即洗礼和圣餐（太二八19；二六26—28）。[c]我说的是祂给整个教会所设立的圣礼。我并不反对将按手（牧师按牧的典礼）[522]视为圣礼，当我不会将之包括的一般的圣礼里面。我们在下面将解释信徒应当怎样看待现代的教会一般所视为圣礼的仪式[523]。

---

[518] Augustine, *Against Faustus the Manichaean* xix. 11 (MPL 42. 355; tr. NPNF IV. 243).

[519] Calvin 在此或许想到 Justin Martyr 所说的，魔鬼欺骗古时候异教徒的方法，就是仿造先知性的启示，使人以为藉此可以认识基督。*Apology* I. lx-lxiv (MPG 6. 411-428; tr. LCC I. 281-285).

[520] Sec. 1, above.

[521] Chrysostom, *Opera,* ed. Erasmus (Basel, 1530). II. 82, 这部份在后来的版本没有。

[522] Cf. IV. iii. 16.

[523] IV. xix.

[a]然而古时候的圣礼与现在的圣礼有同样的目的：即引领人，甚至牵他们的手到基督那里去。或我们可以说圣礼是某种代表基督以及向我们启示基督的影像。我们在上面已经教导过[524]。圣礼是某种封印，好向信徒印证神所给我们的应许。此外，无疑神所给我们的一切应许都是在基督里给的（林后一20）。因此，圣礼若要教导我们关于神的任何应许，它们就必须向我们彰显基督[525]。[e]神在山上所向摩西启示的那带有天上样式的帐幕以及以色列人敬拜的方式都向他们彰显基督（出二五9，40；二六30）。[a]旧约和新约只有一个差别：前者预表神所应许的基督；后者则见证神已经差派来和向人启示的基督。

（旧约和新约的圣礼有密切关系，因旧约的圣礼预表神在新约中对基督完整的启示，21—26）

*21.割礼、洁净的仪式，以及献祭都指向基督**

[a]我们要个别的解释这些仪式，好让我们能够更明白祂们。

神给犹太人割礼这象征，好教导他们一切来自人的东西，甚至人的整个人的本性是败坏的，也需要修剪。此外，割礼是某种证据为了提醒犹太人他们仍在神所赐给亚伯拉罕的应许，及他将在亚伯拉罕的后裔身上祝福万国（创二二18），有分，并且他们要等候这后裔对他们自己的祝福。那么（根据保罗的教导）那救人的后裔是基督（加三16），并且他们当惟独依靠基督重新获得他们在亚当身上所丧失的福分。因此，他们对割礼的观念就如保罗所教导亚伯拉罕对割礼的观念是一样的，即对因信称义的记号（罗四11）；就是说割礼是某种使他们确信神将他们所用来等候弥赛亚的信心算为他们的公义的印证。[b]然而我们将在更恰当的时候更详细的把割礼和洗礼做比较[526]。

[a]洗礼和各种洁净的仪式都向他们启示自己的不洁、污秽、和污染，并且他们的整个本性都受玷污了；洗礼和洁净的仪式都向他们应许将会有另一个洁净的方式，并且当时他们一切的污秽将被除去以及洗净（来九10，14）。并且这洁净就是基督。基督用他的血洗净我们（约壹一7；启一5），并且祂所给我们的洁净在神面前能遮盖我们一切的污秽。

献祭向他们启示自己的不义，并同时教导他们神的公义必须受满足[527]。献祭也教导他们人需要大祭司，就是他们与神之间的中保，而且这中保必须用流血和献上祭物的方式满足神的公义以及赦免人的罪。这大祭司就是基督（来四14；五5；九11）；他流了自己的血；他自己本身是祭物；他将自己，那顺服神到死为止的祭物献与天父（腓二8）。他的顺服取消了那激怒神震怒的人的不顺服（罗五19）。

*22.基督徒的圣礼更为清楚的彰显基督**

[524] Sec. 5, above.

[525] *“Christum ostendant.”* Cf. I. ix. 3, note 3; IV. x. 14, note 28; sec. 26, below: *“Christi exhibition.”*

[526] Cf. IV. xvi. 3, 4.

[527] Cf. II. i. 2.

[a]至于我们的圣礼，自从父神给我们祂早就向我们应许的那对基督完整的启示以来，那么圣礼就更为清楚的向我们宣告基督。因洗礼向信徒见证我们已经被洗净；圣餐则见证我们已经被救赎了。水代表洗净；血则代表对律法的满足。水和血都在基督里；因就如使徒约翰所说：基督「借着水和血而来」（约壹五6）；即意我洗净和救赎我们。神的灵也对这事实做见证。事实上，「做见证有原来有三：就是圣灵、水，与血」（约壹五8 p.）。水和血见证洗净和救赎。然而圣灵，那主要的见证人，使我们确信这见证。基督的十字架向我们彰显这崇高的奥秘，因为水和血从祂的肋旁流出来（约十九34）。因这缘故奥古斯丁称这十字架为众圣礼的泉源[528]。

然而我们之后将更完整的解释这真理。[d]我们若将旧约和新约时代的圣礼相比，那么圣灵的恩典在新约的圣礼中更为清楚的彰显出来。因为许多经文，特别是约翰福音第七章（约七8—9，38—39）[e]很清楚的教导圣灵的降临更在乎基督的国度。这就是保罗在哥罗西书信中的涵义：在律法底下圣礼是后事的影儿；但基督却是形体（西二17）。保罗在此的目的并不是要轻视神给旧约里的信徒对祂恩典的见证，因神在古时喜悦借着这些见证证明祂对族长的信实，就如祂今日在洗礼和圣餐里向我们见证自己的信实。他的目的则是要将祂所赐给我们的启示更显为大：免得有人认为基督的来临废弃一切在旧约中的仪式是很奇怪的事。

23.旧约和新约圣礼的相似性和不相似性

[b]但我们必须完全弃绝那些神学家的教义，因他们解释旧约和新约里的圣礼有过于强烈的对比。他们教导前者只不过预表神的恩典，然而后者则活生生的赏赐我们这恩典[529]。然而使徒保罗的教导十分清楚。他说我们在旧约的祖宗所吃的灵粮与我们所吃的一样，并且那灵粮就是基督（林前十3）。谁敢说那启示基督与犹太人真实交通的象征是虚空的呢？并且保罗在那里的教导也支持我们的立场。[c(b)]免得任何人依靠表面对基督表面上的认识，依靠某种对基督教虚空的称号以及外在的形式，[b]而因此藐视神的审判，保罗提醒他们关于对犹太人的严厉，[c(b)]好教导我们若犯他们所犯的罪，我们将会受他们所受的审判。那么，为了强调我们的光景与他们的相似，保罗需要证明神所禁止他们夸耀的祝福和禁止我们夸耀的祝福一样。所以他首先[b]教导[c(b)]他们与我们在圣礼中是同等的，[b]而因此除掉一切逃避的根据。[c]他也不许可我们看重自己的洗礼更胜过看重他们的割礼，因保罗称割礼为因信称义的印证（罗四11）。因此，神今日在圣礼中所向我们启示的一切与祂在旧约里祂对犹太人的启示一模一样—即基督和祂丰盛属灵的福分。他们在自己的圣礼中所感觉到的力量与我们一样；这些圣礼向他们印证神对他们的好意，使得他们仰望永恒的救恩。[e]我们的敌人若是对希伯来书很内行的解经家，他们不至于这样受欺哄。因当他们在希伯来书中读到律法的仪式但不能除罪，甚至古时的影子无法使人称义（来十1），他们忽略在那里使徒不过在做比较，并且他们只抓住了这一点，即律法本身对于遵守律法的人毫无益处。因此他们将旧约的仪式视为毫无真理的预表[530]。然而使徒在那里的目的是要教导直到基督的来临，礼仪律毫无益处，因为他的益处完全依靠基督的降临。

---

[528] Augustine, *John's Gospel* xv. 8p; cxx. 2 (MPL 35. 1513, 1953; tr. NPNF VII. 101, 434); *Psalms,* Ps. 40. 10; 126. 7; 138. 2 (MPL 36. 461; 37. 1672, 1785; tr. LF *Psalms* II. 174; V. 24, 192); *Sermons* v. 3 (MPL 38. 55).

[529] Cf. Lombard, *Sentences* IV. i. 1 (MPL 192. 839); Aquinas, *Summa Theol.* III. lxii. 6; I IIae. Ci. 2.

[530] Aquinas, I IIae. ci. 2.

*24.保罗对割礼价值的教导**

[b]但他们会反对而引用保罗所说：「真割礼不在乎仪文」的话（罗二29）。[c]他们的解释是割礼对神而言算不得什么，不赏赐人什么，也是虚空的。因为这样的话[b]似乎教导割礼远不如我们的洗礼（cf. 罗二25—29；加五6，六15；林前七19）。绝对不是的！因为我们也可以这样描述洗礼。事实上，当保罗表示神不在乎那使我们入教的洗礼，除非我们从心里受洁净并在圣洁上坚忍到底时，他就是这个意思（cf. 林前十5）。当彼得教导洗礼本并不除掉肉体的污秽，只求在神面前有无愧的良心时，这也是同样的教导（彼前三21）。

[c]然而我们的敌人一定会说保罗在另一处经文中将基督所行的割礼与人手所行的割礼互相比较，并且这比较表示保罗对割礼的藐视（西二11—12）。我的答复是：保罗在这经文中没有在任何的程度上轻看割礼的尊荣。当时有一些人教导割礼对救恩是必须的，虽然神已经废掉了那仪式。保罗在那里正在反驳他们。他因此劝诫信徒当弃绝旧约里的影子并要在神的真道上站稳。他说这些教师劝你们在身体上受割礼。然而你们的灵魂和身体都已经经历到那属灵的割礼。 ，因此神已经向你们启示那仪式所预表的真理，并且那真理也超过预表他的影子。然而，另一方面，有人可以反对保罗而说他们不可轻看象征，因他们拥有他所预表的真理。因为对古时的犹太人而言割礼也代表保罗所教导的脱去旧人的现象，然而对他们来说外在的割礼仍是必须的。但保罗早就预测这反对，因此他立刻接着说哥罗西信徒借着洗礼与基督一同埋葬，而这样暗示洗礼对现在的基督徒是割礼对旧约的犹太人同样的圣礼；因此我们若吩咐基督徒受割礼这是攻击洗礼的仪式。

*25.解释新约圣经对犹太人之仪式的轻视**

[c]然而他们说保罗接下来的教导—就是我们在上面所指出的[531]—更不容易解释：即犹太人一切的仪式都不过预表未来的事。但那形体却是基督（西二17）。事实上，最不容易解释的是希伯来书好几章经文的教导即动物的血与人的良心毫无关连（来九12 ff.）；律法不过是对未来祝福的女儿，而不是这些祝福本身的形象（来八4—5；十1）；旧约里的仪式即因一无所得，那么那些敬拜的人也同样一无所得（来七19；九9；十1）；还有其它类似的经文。我的答案与以上的答案一样[532]—保罗之所以将旧约里的仪式称为女儿并不是祂们毫无意义，乃是因他们都一同等候基督的降临才得以应验。此外，我也要说在这里女儿并不表示那些仪式毫无果效而是表示那时候神启示的方式。因为一直到基督在肉身显现，一切预表祂的象征都预表一位未曾降临的基督；虽然基督当时何等的向信徒彰显祂自己。然而我们在此当特别留意这不是保罗一般的教导，乃是他在真义中的宣告。他即然与一些将敬虔视为完全在乎仪式而不在乎基督的假使徒做战，那么为了反驳他们指出仪式本身的价值就够了。希伯来书的作者也有同样的意思。

我们应当记住这些经文所讨论的并不是仪式的真义，而是人对他们错误以及邪恶的教导；所讨论的不是仪式合乎圣经的用处，而是人出于自己的迷信对仪式的滥用。难怪保罗教导一切的仪式若与基督无关，就完全没有意义！因若那所预表的真理被夺去，象征和关乎他们的一切都完全没有意义。因此当基督对付那些误以为吗哪不过是肚腹里的饮食时，他照他们的误解教导他们，并说他既因赏赐人永生的盼望，祂自己所赐的饮食更好（约六27）。

---

[531] Sec. 22, above.

[532] *Ibid.*

然而你若希望对这些意义有更为明确的答案，总而言之：首先，在摩西所吩咐一切礼仪中的华丽，除非仰望基督，是暂时和毫无价值的东西；其次，这些仪式预表基督，并且当基督在肉身上显现时祂们都一同得以应验；最后，当基督降临之后这些仪式被废掉是极为妥当的就如当太阳到了日午时，一切的影子都消失了。[b]然而既因我打算在将洗礼与割礼比较时更详细的讨论这个事[533]，我以上的教导比较简洁。

*26.两种圣礼的相似性和相异性：奥古斯丁的区分**

[a]也许古时的神学家们对于现今的圣礼过于妥当的称赞叫这些现代的神学家迷惑，奥古斯丁的作品有这样的称赞：「旧约里的圣礼只应许我们一位救主；然而我们的圣礼反而赏赐救恩。」他们既因不晓得奥古斯丁的这话以及类似的说法不过是文法上特殊的表达方式。因此这些人捏造了自己极为夸张的教义，然而他们的教导却与古时神学家们的教导截然不同。因为奥古斯丁的这话与他在别处的教导没有两样：「摩西律法中的圣礼预言基督[534]，[c]然而我们的圣礼却宣告基督。」并且他反驳弗士德(Faustus)说 ：「他们的圣礼是神应许将成就的事；我们的圣礼则是他已成就之事的证据。」[535] [a]就如奥古斯丁说：「那些圣礼预表人所等候的基督；但我们的圣礼则宣告那已降临的基督，就如他仍生活在世界上。」[c(a)]此外，奥古斯丁所说的是旧约圣礼预表基督的方式，就如他在别处这样教导：「律法和先知书卷中的圣礼预言将来的事；，然而这时代的圣礼证明旧约圣礼已经得以应验。」[536]然而奥古斯丁在多处教导他对圣礼的立场。他说犹太人的[c(a)]圣礼 有许多不同[a]的象征，但它们所预表的真理完全一致；这些象征虽然有不同的样式，却在属灵的大能上是同等的。[c]以及：「有不同的象征却有迷信；象征与言语相似；因为言语的说法有所变化；并且言语不过是象征。旧约的信徒喝了与我们一样的灵水，虽然是与我们不同物质的水。可见，虽然象征有所变化，但信心却永不改变。对他们而言基督是盘石（林前十4）；对我们而言，基督是那被献在祭坛上的祭物。他们喝了那从盘石里所流出的水，并且那是他们的伟大圣礼；然而现代的信徒确知我们所喝的是什么。你若用肉眼看，他们所喝的与我们不同；但你若看内在的真理，他们所喝的与我们所喝的是同样的灵水。」[537]以及：「这在奥秘上他们的饮食与我们的饮食相同；但这是意义，而不是样式。因为那盘石所向他们预表的基督已经在肉身上向我们显现。」[538]

但在另一方面也有所不同。因为两者都见证神甫亲般的慈爱以及圣灵的恩赐都在基督里提供给我们的，但我们的圣礼更为清楚和明亮。两者都彰显基督[539]，但我们的圣礼根据我们以上所说关于旧约与新约彼此的差别，是更丰盛并更完整的圣礼。这也是同一位奥古斯丁（我们引用他的话因为他是古时教会最可靠的见证人）的意思。他教导

---

[533] IV. xvi. 3-5.

[534] Augustine, *Psalms,* Ps. 73. Pref. 2 (MPL 3. 931; tr. LF [Ps. 74] *Psalms* III. 493); *Questions on the Heptateuch* IV. 33 (MPL 34. 732); *Letters* cxxxviii. 1. 8 (MPL 33. 528; tr. FC 20. 41). 值得注意的是，拉丁文的文意为 *"praenuntiasse…annunitare."*

[535] Augustine, *Against Faustus* xix. 14 (MPL 42. 356; tr. NPNF IV. 244).

[536] Augustine, *Against the Writings of Petilianus* II. xxxvii. 87 (MPL 43. 289).

[537] Augustine, *John's Gospel* xxvi. 12; xlv. 9 (MPL 35. 1612. 1723; tr. NPNF VII. 171 f., 252).

[538] Augustine, *Psalms,* Ps. 77. 2 (MPL 36. 983; tr. LF [Ps. 78. 2] *Psalms* IV. 43 f.; NPNF VIII. 367).

[539] Cf. I. ix. 3, note 3; IV. x. 14, note 28; sec. 20, note 47, above.

当基督降临时，神设立了更少的圣礼，然而这些圣礼带有更大的威严，并在大能上更卓越[540]。

[e]我们的读者们若能明白这一点也会对他们很有帮助：神学家们所捏造的教导关于*opus operatum*(因功生效)[541]不但是错的，甚至也违背圣礼的性质，因为神设立圣礼是要信徒，穷困和一无所有的像乞丐来到神面前。这就教导我们当信徒领受圣礼时他们不做任何值得称赞的事，并且他们所做的一切（对他们而言是被动的）不能算为他们的功劳。

[e]第十五章

[a]洗礼

（洗礼代表我们的罪得赦免，也代表我们在基督的死和复活，并且在祂的祝福中有分，1—6）

1.洗礼的涵义+

[a]洗礼[c]是入教的象征[542]。我们藉洗礼被迎接到教会的交通里，好让我们因接在基督里能够被视为神的儿女。神给我们设立[a]洗礼[c]有以下的目的[a]（我以上教导这是众圣礼共同的目的[543]）：首先，为了造就我们在神面前的信心；其次，让我们在神面前见证自己的信仰。我们将按次序来解释神为何设立洗礼的目的。洗礼在三方面造就我们的信心。第一方面是主喜悦洗礼做为我们已蒙洁净的标志和证据；（为了更清楚的解释我的意思）洗礼就如已盖章的文件，好向我们证明我们一切的罪都已除掉、赦免，以及抹去到一个程度，它们再也不能被神看见，被祂记念或归在我们身上，因主喜悦一切相信的人受洗，叫他们的罪得赦（太二八19；使二38）。

因此，那些将洗礼仅仅看待不过是向人见证自己的信仰的记号，就如军人将宪章带在身上代表自己的职分那样

---

[540] Augustine, *Against Faustus* xix. 13 (MPL 42. 355; tr. NPNF IV. 244); *On Christian Doctrine* III. ix. 13 (MPL 34. 71; tr. NPNF II. 560); *Letters* liv. 1 (MPL 33. 300; tr. FC 12. 252). Augustine 用的是最高级（*“paucissimis,”* etc. ）而 Calvin 的形容词用的是比较级。

[541] Bonaventura, *Commentary On the Sentences* IV. dist. i. part 1, art. unicus. qu. 5 (*Opera omnia* IV. 25); Biel, *Epythoma partier et collectorium circa quatuor sententiarum libros* IV. dist. i. qu. 3; Aquinas, *Summa Theol.* III. Suppl. lxxi. 3, 6; *Aquinas On the Sentences* IV. dist ii. qu. 1. art. 4; Deferrari, *Lexicon of Thomas Aquinas, s.vv. “Opus operantis”* and *“Opus operatum”;* Council of Trent, session 7, canon vi (Schaff, *Creeds* II. 120).

[542] Cf. R. S. Wallace, *Calvin’s Doctrine of the Word and Sacrament,* ch. xiv. Pp. 175-183, 关于 Calvin 对洗礼的不同涵义；O. Cullmann, *Baptism in the New Testament,* tr. by J. K. S. Reid; K. Barth, *The Teaching of the Church Regarding Baptism;* G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit;* H. T. Kerr, *The Christian Sacraments;* D. M. Baillie, *The Theology of the Sacraments,* pp. 37-124; G. MacGregor, *Corpus Christi,* ch. vii; W. D. Maxwell, *John Knox’s Genevan Service Book,* pp. 105-120.

[543] Iv. xiv. 1.

[544]，还没有真正明白洗礼主要的意思。这主要的意义是人当随着这应许受洗：「信而受洗的，必然得救」（可十六16）。

*2.洗礼的美德不在于在真道之外的水**

[a]这就是保罗在以下的经文中的意思：基督，我们的新郎「用水借着道把教会洗净，成为圣洁」（弗五26 p.）。以及另一处经文：「他便救了我们…是照祂的怜悯，借着重生的洗和圣灵的更新」（多三5）。以及彼得的见证：「这水…拯救你们」（彼前三21 p.）。

保罗的意思不是我们的洁净和救恩是水所成就的，或水本身拥有洁净、重生、更新的大能在内；他的意思也不是洗礼引起我们的救恩。他的意思反而是信徒惟独在圣礼中知道和确信自己拥有这些恩赐。这些经文很清楚的表示这个意思。因保罗将叫人重生的真道以及洗礼的水联合在一起，就如他说：「借着福音我们就领受到关于自己的洁净和成圣的信息；因此这信息借着洗礼得以印证。」而且彼得立刻加上这洗礼本不在乎除掉肉体的污秽，只求在神面前有无愧的良心（彼前三21 p.），并且这无愧的良心来自信心。[b]事实上，洗礼惟独应许我们的是藉蒙基督的血所撒的洁净。而且这洁净是水所代表的，因水是一般洗东西的液体。那么，因此谁能说是这水本身[545]洁净我们？因水不过以确实的方式证明基督的血才是我们惟一真实的洗涤盆。所以，最可靠反驳那些将洗礼所成就的一切都归在水的大能之上的那些自欺的人的辩论在乎洗礼本身的涵义，[e]因为它的涵义不许我们仰望水和任何所看见的东西，为了叫我们专靠基督。

3.洗礼证明一生的洁净！

[a]我们不可认为洗礼只在乎过去式，并且我们之后所犯的罪必须在[c]其它的圣礼中得洁净，就好像洗礼的大能已经发挥出来而耗尽了。[a]在古时候有人因这谬论拒绝受洗而入教，非要等到他们面临在生命的危险中或在奄奄一息时，好让他们这样能为整个生命蒙赦罪。[b]古时的监督经常在自己的作品中斥责这荒谬的习惯[546]。[a]然而我们必须明白不管我们什么时候受洗，这受洗是我们一辈子的洁净。因此，我们每当跌倒时，就应当想起自己的洗礼来刚强自己的心，好让我们总是确信自己的罪已得赦免。因为虽然洗礼，既然是一辈子一次的仪式，似乎看来已经过去了，却仍

---

[544] 这是对 Zwingli 将 *sacramentum* 解释（基于传统上对这个字一般用法）为「仅为一个入会的仪式或起誓」表达明显地暗示。*True and False Religion,* 15 (CR Zwingli III. 758; tr. *Latin Works of Zwingli,* ed. S. M. Jackson III. 180 f.). 在他的著作 *Declaration Concerning Original Sin* (CR Zwingli V. 392)，他称之为象征(*tessera publica).* Calvin 认为这种看法是不得要领的。Cf. IV. xiv. 13, note 21; IV. xvi. 4.

[545] Tertullian, *On Baptism* iii-v (CCL Tertullianus I. 278-282; tr. ANF III. 670 ff.); Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lectures* iii. 5 (MPG 33. 431 ff.; tr. LCC IV. 92 f.; NPNF 2 ser. VII. 15).Cf. MacGregor’s comments on Tertullian and Calvin, *op. cit.,* pp. 142 f.

[546] 因为害怕受洗后所犯的罪会毁掉洗礼的效益，而延迟接受洗礼，这种作法被主张禁欲者所支持，如 Tertullian (*On Repentance* vii. 12; CCL Tertullianus I. 332; tr. ANF III. 662)，并在十四世纪流行。Gregory of Nazianus (*On Holy Baptism,* oratio xl. 11; MPG 36. 371 ff.) 和 Gregory of Nyssa (*Against Those Who Postpone Baptism;* MPG 46. 415-432) 则竭力地定它罪。直到 Council of Florence 时，这个陋息才在 *Exultate Deo* of Pope Eugenius IV (1439) 被推翻 ch. x (Mansi XXXI. 1054; Mirbt, *Quellen,* 4th ed., p. 235).

不被受洗之后所犯的罪所毁灭。因为在洗礼中基督的纯洁被提供给我们；并且他的纯洁一直兴旺；这纯洁不被任何的事物所玷污，反而埋葬和洁净我们一切的污秽。

然而，我们不能因此以为我们在受洗之后就有犯罪的自由，因为受洗并非教导我们任意妄为。这教义反而是惟独给那些因对自己的罪感到厌倦而因此叹息，使他们得以鼓励和安慰，免得陷入迷惑和绝望。保罗说基督为人先时所犯的罪做了挽回祭（罗三25）。保罗的这话并不否认我们在基督里直到死为止得蒙持续不断的赦罪；他的教导反而是父神只为那些因受良心的斥责渴慕医生的可怜的罪人差遣基督。祂只为这些人提供自己的怜悯。那些因确信将不受处罚而寻求机会放纵自己的肉体的人，反而激怒神。

*4.洗礼与悔改的真实关系**

[c]我非常清楚知道有另一个很普遍被接受的观念，即在受洗之后人借着重生悔改以及基督所赐的钥匙，惟独借着受洗得蒙赦罪的，受洗只包括信徒在受洗之前所犯的罪[547]。然而那些捏造这观念的人犯错，因他们不明白钥匙的权柄是依靠洗礼而因此不能与洗礼分割。这人借着教会的事工得蒙赦罪，即他决不在福音的传扬之外蒙赦罪。然而其传扬的内容是什么呢？就是基督的血洁净了我们的罪。然而这洁净的象征和见证难道不就是洗礼吗？可见赦罪与洗礼有密不可分的关系。

[d]他们以这谬论捏造了忏悔，那虚构的圣礼。[e]我稍微讨论过这个事[548]，并且将在恰当的时候经束这讨论[549]。然而人出于污秽的本性因过多的看重外在的事，同样也犯了这个错误，即他们既因不满足于神纯粹的教导，就给自己捏造新的蒙赦罪的方式是不足为怪的事！[d]就如洗礼本身不是忏悔的圣礼！但既因忏悔是一辈子的事，那么洗礼的权势也应该包括一辈子的罪。[c]因此，毫无疑问一切敬虔的人在一生中当因知罪受烦扰，就能提醒自己他们已经受过洗，好让他们能因此更确信惟一以及一辈子的洁净方式，即基督的宝血。

5.洗礼是我们在基督里的死而复活的证据

[a]洗礼也带给信徒另一个益处，因祂向我们见证我们在基督里的死亡以及在祂里面的新生命。事实上（就如保罗所说），「我们受洗归入基督耶稣的死，」我们就着洗礼归入死，…叫 我 们 一举一动有新生的样式」（罗六3—4 p.）。保罗的这话不但劝戒我们跟从基督的脚步，就如说洗礼叫我们因基督之死的榜样劝我们治死自己的私欲，并且祂复活的榜样同样激励我们行善。他在此的教导反而更为奇妙，即基督借着洗礼叫我们在他的死亡里有份，使我们在祂死的形状上与祂联合（罗六5, cf. Vg.）[550]。并且，就如树枝从它所接上的树根里得滋养能滋润，照样那些借着真实信心受洗的人，在治死肉体的事工上真正的感受到基督之死的果效。他们在圣灵更新的事工上同样也感受

[547] Cf. IV. xix. 17.

[548] III. iv.

[549] IV. xix. 14-17.

[550] 在洗礼中的罪被治死，不是因为模仿基督的死而来的，而是加入其中而来的。Cadier 谈论到这个观念的「实际性」（*Institution* IV. 298, note 1). Melanchthon 使用类似的语句：*Loci communes*（1521), *de baptismo*（ed. Engelland, *Melanchthons Werke in Auswahl* II. i. 146 f.; tr. Hill, p. 245 f.).

到基督复活的果效（罗六8）。保罗以这事实趁机会劝勉我们：我们若是基督徒，就应当向罪死并向义而活（罗六11）。他在别处也采用同样的辩论：当我们藉洗礼在基督里埋葬之后（西二11—12），我们就受割礼而脱去那旧人。保罗在提多书信中以同样的意义称洗礼为重生的洗和圣灵的更新（多三5）[551]。[e]由此看来，洗礼先向我们见证白白的赦罪以及基督所归给我们的义，并之后见证圣灵所赐给我们更新之恩。

6.洗礼证明我们与基督的联合

[a]最后，洗礼造就我们的信心因使我们确信我们不但在基督的死亡以及生命里有份，洗礼甚至见证我们与基督联合到我们在基督一切所赐的祝福里有份。因基督亲自将洗礼分别为圣（太三13）使得洗礼成为我们彼此的共同点并因此成为我们彼此和好以及交通最稳固的联合。因此，保罗由于我们在洗礼披带了基督证明我们是神的儿女（加三26—27）。可见基督使洗礼得以应验，我们也以同样的的缘故称基督为洗礼正确的对象。[b]因此，圣经记载使徒奉基督的名给人施洗是不足为怪的事（徒八16；十九5），虽然基督也吩咐他们奉父和圣灵的名给人施洗（太二八19）。因神在洗礼里所提供人一切的恩赐惟独在基督里面。但除非那奉基督的名施洗的人同样也奉父和圣灵的名给人施洗，否则人就无法领受这些恩典。因我们之所以被基督的宝血洁净是因我们慈悲的天父出于祂无比的慈爱喜悦将我们接到祂的恩典里，就赐给我们这中保好叫我们因祂在神面前蒙悦纳。[b]但除非圣灵将我们分别为圣，并赐给我们新的属灵的本性，否则我们无法因基督的死和复活获得重生。因这缘故我们教导圣父是赦罪和重生的起源，圣子是赦罪和重生本身，以及圣灵将两者运行在我们的心里面。[a]所以施洗约翰先给人施洗，之后众使徒也都给人施洗，并且这是悔改以至于赦罪的洗礼（太三6，11；路三16；约三23；四1；徒二38，41）。「悔改」指的是重生；并且「赦罪」指的是洁净。

（约翰的洗礼以及众使徒的洗礼没有两样：以色列人出埃及时经历到洗礼的含义，7—9）

7.约翰的洗礼以及基督徒的洗礼

[a]我们因此确信约的翰事工以及基督之后所交付使徒的事工一样。因为有不同的人施行洗礼并不表示他们的洗礼不同；带有同样教义的洗礼就是一样的洗礼。施洗约翰和使徒的教义一样：两者都为悔改并为赦罪的缘故给人施洗，两者都奉基督的名给人施洗，因为悔改以及赦罪都来自基督。约翰说基督是神的羔羊，并他将除去世人的罪孽（约一29）。他的这话表示基督是蒙神悦纳的献祭，平息神的忿怒而使人称义，也是救恩的创始者。难道使徒能有比这更丰富的教义吗？

[b]所以，我们不要因古时的神学家们企图对这两种洗礼做区分而受搅扰。我们不可看重他们的权威到在圣经确实的教导上开始动摇。因为谁宁愿接受屈梭多模的教导，即否认约翰的洗礼[552]包括赦罪也不要接受路加相反的教导，即「施行约翰宣讲悔改的洗礼，使罪得赦」（路三3）？[c]我们同样也必须拒绝奥古斯丁极为狡猾的理论，即在约翰的洗礼中人的罪在盼望中得赦免，然而在基督的洗礼中人的罪真正的得赦免。因既然这福音书的作者明确的见证约

---

[551] Sec. 2, above.

[552] Chrysostom, *Homilies on Matthew,* hom. x. 1 (on Matt. 3. 1-21) (MPG 57. 183. 185; tr. LF XVI. 132 f.). Cf. Council of Trent, seventh session, *Of Baptism,* canon I (Schaff, *Creeds* II. 122). Calvin 拒绝接受教父们的论点，因为他们不能表明「圣经的明确性」，这观念出现在此及 secs. 8, 18, below.

翰宣讲他的洗礼使人蒙赦罪[553]，我们为何需要毫无理由的削弱他的陈述呢？

[b]然而若有人想知道圣经是否教导这两种洗礼有所不同，圣经惟一所教导的差别是约翰奉那即将来之基督的名施洗；但使徒们却奉那位已向世人彰显自己之基督的名施洗（路三16；使十九4）。

*8.性格有所不同，但洗礼却是一致的**

[b]自从基督的复活之后信徒们之所以领受圣灵更丰盛的恩典并不证明约翰和使徒的洗礼不同。因为基督仍在世上时，使徒所施行的洗礼被称为基督的洗礼。但这洗礼并没有比约翰的洗礼带给人圣灵更丰盛的恩赐。就连在基督升天之后，撒玛利亚人，虽然奉基督的名受洗，却没有比以前的信徒领受圣灵更丰盛的恩赐，一直到彼得和约翰被差派按手在他们身上（徒八14，17）。

我相信当早期的作者说约翰的洗礼只不过是给人预备受基督的洗惟一受骗的愿因是因他们发现那些受约翰之洗的人之后被保罗施洗（徒十九3，6）。然而我们在恰当的时候将充分的证明他们何等的迷惑[554]。

[a]那么，约翰的这话到底是什么意思呢：「我是用水给你们施洗，…但那在我以后来的…要用圣灵与火给你们施洗」（太三11；路三16）？我用几句就能解释他的这话。约翰的意思不是要对这两种洗礼做区分，他反而在将他自己本身与基督做比较—他是用水施洗的，然而基督却将圣灵赐给人；并且基督在差派圣灵给使徒时将以可见的神迹彰显圣灵的大能；那神迹就是舌头如火焰显现出来（徒二3）。难道使徒仍盼望有比这更伟大的洗礼吗？这时代的牧师也能有这样的盼望吗？因他们不过施行外在的象征，但基督反而赐给人内在的恩典。[a]古时的神学家们几乎都这样教导，尤其是奥古斯丁。他正在与多那徒派者争辩时多半强调这一点，不管是谁给人施洗，惟有基督才施行洗礼[555]。

9.在旧约里对洗礼预表

[a]我们以上所说关于死和洁净的事早就在以色列人身上预表的[556]。这是保罗所说的这 话证明的：「祖宗都在云里、海里受洗归了摩西」（林前十2）。主为了救衪的选民脱离法老的捆绑，在红海中给他们开一条道路并将法老自己和迫切追赶他们的埃及军兵淹死，这就预表信徒的死亡（出十四21；二六28）。因在洗礼这象征中主也给我们同样的应许。主借着衪的大能救我们脱离埃及的捆绑，即罪恶的捆绑；并我们的法老，魔鬼，已被淹死，虽然牠不断的搅扰我们以及使我们感到疲倦。就如埃及人没有在大海的深处里沈下去，反而死在海岸上并因他可怕的样式仍令以色列人感到恐惧，却不能伤害他们（出十四30—31），照样我们的仇敌仍威胁我们，向我们挥剑，却无法胜过

---

[553] Augustine, *On Baptism, Against the Donatists* V. x. 12 (MPL 43. 183; tr. NPNF IV. 468).

[554] Sec. 18, below.

[555] *Against the Writings of Petilianus the Donatist* III. xlix. 59; I. vi f. (MPL 43. 379, 249); *Against the Letter of Parmenianus* II. xi. 23 (MPL 43. 67), 引述约 1:33「…谁就是用圣灵施洗的。」

[556] Cf. II. xi. 1-3; Melanchthon, *Loci communes* (1521) (ed. Engelland, *Melanchthons Werke in Auswahl* II. i. 145; tr. Hill, p. 245).

我们。

云（民九15；出十三21）是洁净的象征。因就如主用云遮盖他们，并叫他们感到凉快，免得他们在大太阳下变得软弱和衰残，我们照样在洗礼被基督的血所遮盖和保护，免得神的震怒，那无法忍受的火焰，临到我们身上。

[e]虽然这奥秘当时很模糊并被很少人知道，然而因在这两种恩典之外仍无法蒙救恩，神喜悦给收养做自己后嗣的人证明这两种恩典。

（洗礼这仪式并不救我们脱离原罪，但我们藉洗礼在人面前告白自己的信心，10—13）

10.洗礼、原罪，以及新的公义

[a]可见，那从前被传扬很长一段时间并直到如今仍被人传扬的谬论完全错误，即洗礼救我们脱离原罪和从亚当那里被遗传到一切后裔身上的腐败；并教导洗礼叫我们重新获得亚当若保存他与生俱来的正直所将获得的公义和纯洁。因为这种教师从来不明白何为原罪、原来的公义，或洗礼所带给人的恩典。[b(a)]我们在上面已经对原罪下定义[557]，说原罪是我们的本性所[a]激怒神的堕落和腐败；并且原罪同样也导致圣经所说「情欲的事」（加五19）。我们必须留意这两点。

既然我们本性的各部分都腐败，神惟独因这腐败公义的定我们的罪和咒诅我们，因为在神面前惟有公义、单纯，以及纯洁才蒙神悦纳。就连胎儿怀胎时都受咒诅；因他们虽然未曾因自己的罪孽结出果子来，然而这种子已种在他们心里。事实上，他们的整个本性都是罪恶的种子；因此他不能不受神的憎恨。借着洗礼，神使信徒确信这咒诅已经从他们身上被夺去，因（就如以上所说[558]）主藉这象征向我们应许祂已完全除掉那当归于我们的罪行以及我们因这罪行所当受的惩罚。他们也获得公义，只是神的选民在今生所能蒙的义，即惟有那归在我们身上的义，因主出于祂的怜悯将他们视为公义和无辜。

*11.我们必须竭力的克服仍有的罪**

[a]我的另一个重点是这邪恶仍与我们同在，并不断的结新的果子—就是我们以上所说的「情欲的事」（加五19）[559]—就如已点燃的火炉不断的散发出火星和火焰或泉源不断的流出新的水。因为人心里的情欲直到脱去这取死的身体而因此去掉自己，永不被灭绝。洗礼的确向我们应许自己的法老将淹死（出十四28）以及自己的罪被治死，但这并不表示这罪已经不存在或不在搅扰我们；只是应许这罪无法胜过我们。因只要我们仍被关在这监牢般的身体中[560]，我们必定有罪与我们同住；但我们若忠心的和紧紧的抓住神在洗礼里面所给我们的应许，这罪无法在我们身上做王。

但不要有任何人自欺，我们不可因听见罪住在我们心里到死为止而在自己的罪中奉承自己。我们这样教导的目

---

[557] II. i. 8.

[558] Sec. 1, above.

[559] II. i. 8; III. iii. 10-13.

[560] Cf. III. vi. 5, note 9; III. ix. 4.

的不是要那些早就太倾向于犯罪的人毫不烦扰的安睡在自己的罪中，而只是要鼓励那些被肉体刺激和攻击的人，免得他们丧胆和开始灰心。他们反而当相信自己仍在主的道路上，并且当他们感受到自己一天比一天更脱离情欲，就确信他们的进度是好的。直到他们到达目的地，即在死的时候情欲完全被治死，他们仍会在这光景中。同时，他们不可停止勇敢的争战，要保守在路上将需要勇气，并激励自己勇往直前直到最后的得胜。因当他们争战很长一段时间之后必发现自己的道路仍不好走，这就当刺激他们当更加努力的前进我们必须相信的是：我们受洗归于肉体的治死。我们从受洗开始治死肉体，并且天天忙着这事工，直到我们离世归向主。

*12.保罗内在的争战（罗第七章）**

[c]我们这里的教导与保罗在罗马书第七章明确的教导一样[561]。在他讨论过神白白赏赐公义之后，有一些不敬虔的人对此教导推论神既然没有因我们的功劳悦纳我们，我们就能随己意行事为人（罗六1，15）。保罗接着说一切穿上基督之公义的人同时也被圣灵重生，并且洗礼给我们这重生的凭据（罗六3 ff.）。因此他劝信徒不可容罪仍在他们身上做王（罗六12）。他知道信徒都有某种程度的软弱。因此，为了避免他们因这软弱感到灰心，他宣告他们已经不在律法之下（罗六14）而因此安慰他们。因或许有人认为他们之所以从律法的捆绑之下得以释放就能悖逆的行事为人，保罗就讨论律法被取消的意义是什么（罗七1—6），并同时教导律法有何用处（罗七7—13）。保罗从罗马书第二章开始拖廷这教导两次（罗二12—24）[562]。他主要的意思是我们已从律法严厉的捆绑里得已释放其目的是要我们专靠基督。然而律法的目的是叫我们发现自己的堕落而因此承认自己的软弱和悲惨，那么，既然属世的人很不容易明白自己的堕落（因他不敬畏神并放纵自己的私欲），保罗用一位已经重生的人举例。保罗教导他不断的与自己的肉体作战[563]，并且他很悲惨的受捆绑，以至于他无法将自己完全的献给神顺服律法（罗七18—23）。他因此被迫使的喊叫：「我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢？」（罗七24 p.）。然而既然神的儿女一生一世的被关在这监牢中，他们必定因这危险感到担扰，除非他们能克服这恐惧。保罗因这目的加上了这安慰的话：「如今，那些在基督耶稣里的就不定罪了」（罗八1），他在第八章中教导主所赏赐恩典、接到与基督的交通里并借着洗礼收养到教会里的人—只要他们对基督的信心里坚忍到底（虽然他们常被罪攻击并把罪带在自己的身上）—神除掉他们的罪行也不在定他们的罪了。若这是对保罗的教导简单和真实的解释，那么我们就不应该被看待是什么希奇古怪的教导。

13.洗礼是承认基督的象征

[a]然而洗礼也是我们在人面前的见证。事实上，这是我们公开的告白自己喜悦被称为神百姓的惟一的记号[564]；我

---

[561] Cf. II. ii. 27; III. iii. 11; III. xi. 11; Comm. Rom. 7:7-25.　无疑地，Calvin 认为在罗 7:24 和其它类似的经文中，保罗说的是自己重生后的光景。这是 Arminius 和 Calvin 根本上的差异。在一个问题争议的结论时，Arminius 认为这一段话形容的是一个没有重生的人:「这个人不恩典之下」而在律法之下。*(Works of Arminius,* tr. J. Nichols, II. 326.)

[562] I. e., 这一段（罗 7:7-13）之前的罗 2:12-24 讨论律法有何用处。

[563] Augustine, *Sermons* cli. 5: *"Ergo simper pugnandum est":* 「因此，我们随时要预备好作战；因为我们与生俱来的原罪(concupiscence)在我们活着的时候不会停止；或许会每天减少一点，但是总不会完全结束」(MPL 38. 814 ff.; 以上的翻译与 LF *Sermons* II. 713 不同).

[564] Luther, *Ein Sermon von dem sacrament der Tauffe* 1 (*Werke* WA II. 727).

们藉洗礼见证自己决定与众基督徒同心合意的敬拜同一位神并相信同一个真道；而且我们最后借着洗礼公开的宣告自己的信仰。这样不只是我们的心赞美神，我们的舌头以及身上的众肢体都在各方面颂赞祂。我们藉洗礼极为妥当的用自己一切的才能将荣耀归给神，因为一切的荣耀都属于祂，并且我们的榜样也帮助别人归向祂。当保罗问哥林多信徒他们是否奉基督的名受洗，他就是这个意思（林前一13）。他暗示他们既因奉他的名受洗，就把自己完全奉献给祂，发誓将为祂而活，并在人面前宣告自己对基督的信心。结果，除了基督以外，他们不在能承认另外一位为主，除非他们决定弃绝他们在洗礼中的见证。

（在受洗中信徒当信靠洗礼所代表的应许，并且不可重新的受洗，14—18）

14.象征和真理

[a]我们既因已经解释主设立洗礼的目的，现在解释我们应当如何接受洗礼和使用他更为简单。既因主设立洗礼为了激发、滋养，以及肯定我们的信心，我们就应当相信是主亲自给我们施的洗，我们也应当确信主在这象征中亲口与我们说话；是主自己洁净我们和洗净而不再记念我们的罪；是主叫我们能在他的死亡里有分，破坏撒旦在我们身上的王权，削弱我们情欲的权势；事实上，是主亲自与我们联合，使我们因披带基督就能被神看待是祂自己的儿女。我说基督为我们的灵魂成就这一切，就如他在外表冲洗我们的身体，甚至将他浸到水里面去。因为这是圣礼最准确的准则：即我们当在物质上看到属灵的事，就如肉眼看到那样。因主喜悦用这些物质代表属灵的事—这并不表示他的恩典密不可分的贴在圣灵之上以至于圣礼本身带有恩典的大能，乃是主藉这方式宣告祂对我们的好意，即祂喜悦丰盛的赏赐我们这一切。[a]并且祂也不仅仅以某些种外表的样式喂养我们的肉眼，反而引领我们明白洗礼所代表的真理并把这真理成就在我们身上[565]。

15.洗礼肯定信心

[a]我们以百夫长哥尼流充分的证明这一点。他虽然已经蒙赦罪并在身上表示已领受圣灵的恩赐，但他却仍然受洗（徒十48）。他没有借着洗礼寻求更有效赦罪的方式，反而寻求更刚强的信心—事实上，他寻求的是藉这凭据增加他的信心。也许有人会反对说：如果洗礼本身无法赦免人的罪，为何亚拿尼亚要求保罗借着洗礼洗净他的罪呢（徒二二16；cf. 九17—18）？我的答案是：我们被说成接受、获得，[c(a)]得到主借着我们信心的看见所向我们彰显的事，不管这是祂头一次向我们彰显，或之后使我们更确信祂从前向我们彰显的事。[a]亚拿尼亚的意思不过是：「保罗，为了确信你已得蒙赦罪你就要受洗。因主在洗礼中应许罪得赦免；所以你要接受洗礼而获得这确据。」

[e]然而我并不打算借着将洗礼的真理与洗礼的象征分开而削弱洗礼的能力，因神习惯借着外表的方式运行在人心里。但在这圣礼中，就如其它的圣礼那样，我们的收获并不超过我们的信心所接受的真理。我们若缺少信心这就证明我们的忘恩负义。并且我们在神面前有罪，因我们没有相信神在洗礼中的所给我们的应许。

然而既因洗礼代表我们的告白，我们应当藉洗礼见证我们专靠神的怜悯，并且我们的纯洁出于基督所给我们成就的赦罪；并见证我们进入神的教会为了与众信徒和谐的相处，与神的真道以及祂的爱相称。保罗的这话证明最后的这一点：「我们都从一位圣灵爱洗，成了一个身体」 （林前十二13 p.）。

---

[565] Cf. 关于主餐的类似正面的陈述 IV. xvii. 3.

16.洗礼不依靠施行洗礼之人的功劳

[a]假设我们的教导是正确的—即圣礼的果效不在乎那施行之人的手，乃在乎神自己的膀臂，因祂无疑是神所设立的[566]。我们以此推论施行圣礼之人的素质不加增或减除任何的事物在这圣礼之上。在人与人的联络上，只要一封信带有作者的笔记和封印，收到的人不在乎任何关于邮差的事。照样，只要我们在圣礼上能看到主的手和祂的象征，我们便满足，不管施行的人如何。

这辩论充分的反驳多那徒派者的谬论，因他们以牧师的素质衡量圣礼的果效和价值。今世的重洗派(Catabaptists)有同样的立场。他们反对我们的洗礼是真实的；因为是不敬虔和偶象崇拜者在天主教的制度之下给我们施洗的[567]。他们因此迫切的坚持重洗。

只要我们将自己视为不是奉任何人的名，乃是奉父、子、圣灵的名受洗加入基督教信仰（太二八19）我们就有充分的辩论反驳他们的愚昧（太二八19）；并因此洗礼出于神而不是出于人，不管是谁施行的。不管那些给我们施洗的人对神和敬虔有多愚昧和有多藐视神和敬虔，然而他们没有给我们施洗归向他们的愚昧和亵渎，乃是归向对基督耶稣的信心，因他们并没有奉自己的名，乃惟独奉神的名给我们施洗。那么它若是神的洗礼，它的确包括赦罪的应许，对肉体的治死、属灵的重生，以及被摆在基督里之内。[e]以此相似，在旧约的时代，不洁和背道的祭司给犹太人施行割礼并对他们没有任何的危害；这圣礼也没有因此失效以至于犹太人必须重新的受割礼。只要他们明白这圣礼的意义就够了。

他们反对说洗礼应当施行在敬虔之人的集会中，但这并不抹去部分受玷污的仪式。因当我们教导人应当怎样施行洗礼为了保持纯洁以及避免一切的污秽时，我们并没有废掉偶象崇拜者所玷污的神的圣礼。因在古时候当割礼以众多的迷信被败坏时，这圣礼没有停止被视为恩典的象征。并且当约西亚和希西家王将一切离弃神的人从以色人中呼召出来时（王下二二；二三；十八章），他并没有吩咐他们重新的受割礼。

17.洗礼并没有因在洗礼之后才悔改而失效*

[a]我们的敌人问：难道我们不是受洗之后过了许多年才真正获得信心吗？他们这样说为了证明我们的洗礼落空，因惟有当人以信心接爱神在洗礼中所给我们的应许时，这洗礼才将我们分别为圣。我们的答复是我们的确在受洗之后过了很长一段盲目和不信的时间才接受主在洗礼所赏赐我们的应许；但那应许，既然出于神，一直是稳固和可靠

---

[566] Sec. 7, above.

[567] Augustine 对 Donatists 的描述 *Psalms,* Ps. 10. 5 (MPL 36. 134; tr. [Ps. 11] LF *Psalms* I. 96); *Letters* lxxxix. 5 (MPL 33. 311; tr. FC 18. 38)。重洗派 (Calvin 在此 1535 版本使用 *Catabaptistae* 一字：参 Pannier, *Institution* III. 236, note *b,* p. 323) 同样拒绝由「邪恶的」牧师所执行的洗礼。这种观点不断地被 Zwingli 所攻击，如他的著作 *On Baptism* (CR Zwingli IV. 278 f.)，这也为 Luther 所反对，如 *Against the Heavenly Prophets (Werke* WA XVIII. 165 ff.) 和 *Letter Concerning Rebaptism* (1528) (*Werke* WA XXVI. 161; tr. *Luther's Works,* American Edition, 50. 250 f.).

的。就连众人都是骗子和不忠心，然而神仍是信实的（罗三3）。就连众人都失丧，基督仍是救恩。我们因此承认在那一段时间里洗礼对我们毫无益处，因我们完全忽略神在洗礼所提供我们的应许，并且洗礼在这应许之外毫无意义。那么当我们，出于神的恩典，开始悔改时，就因自己盲目刚硬的心开始自责—我们这么久对祂的大慈爱忘恩负义的人。但我们相信神的应许并没有落空。我们反而相信神在洗礼里面向我们应许赦罪。并且他毫无疑问为一切的信徒叫这应许得以应验。神在洗礼中提供我们这应许；因此，我们当以信心迎接它。事实上，这应许之所以在那样长久的时间之内向我们隐藏着是因为我们的不幸；所以我们当以信心接受祂。

[b]因此，当主劝犹太人悔改时，他并没有吩咐（就如我们所说[568]）那些被不敬虔和亵渎之人的手受割礼的人并且之后自己在一段时间中生活在同样的不敬虔里重新的受割礼；他只吩咐他们从心里归正。不管他们有多悖逆的违背神与他们所立的约，然而这约的象征仍是稳定和无法受玷污的，因为他是主自己所设立的。因此，只有在悔改这惟一的条件底下，他们重新归回到神从前藉割礼所与他们立的和约里面去；并且那割礼是一位违背和约的祭司所给他们施行的，而且他们自己在受割礼之后尽量污秽祂并[e]叫祂失效。

*18.保罗没有给人重新施洗**

[a]然而当他们说保罗给那些被约翰施洗的人重新施洗时，他们以为这是我们无法抵挡的火箭（徒十九2—7）。假设我们承认约翰的洗礼和我们的洗礼没有两样。那么，那些之前受错误教导的，在他们被教导正统信仰之后重新受洗归与这信仰。那在真道之外的洗礼必须被我们看待虚无，并且我们应当重新受洗归于我们所心信的信仰。

[b]有人认为这些人被施洗约翰不懂真理的门徒所施洗的[569]，并且这人给他们施洗归于迷信。他们的这猜测根据当时受洗的人的见证，即他们对圣灵完全无知，而且约翰绝不会给不懂真理的门徒施洗。然而连没有受过洗的犹太人不太可能对圣礼完全无知，因这是旧约圣经多处的教导。他们说自己未曾听见有圣灵的意思大概是他们没有听说过保罗所说的圣灵的恩赐已经临到基督之门徒身上。[a]我相信这些人所受的是施洗约真实的洗礼，与基督的洗礼一模一样，但我否认他们当时重新受洗[570]。那么，「他们奉主耶稣的名受洗，」这句话是什么意思呢？有人将它解释为他们当时受保罗正确的教导[571]；但我自己的解释更为简单，即这指的是圣灵的洗，即保罗借着按手给他们圣灵的恩赐。用「洗礼」这一词，代表圣灵的恩赐并不是新的观念。[b]就如在五旬节，圣经记载使徒们想起主关于火和圣灵之洗所说的话来（徒一5）。而且彼得也告诉我们当他看到圣灵降临到哥尼流、他的家庭，以及他的亲戚身上时，他也想起主的话来（徒十一16）。

[a]并且这与圣经之后的记载也毫无冲突：「保罗按手在他们头上，圣灵便降在他们身上」（徒十九6 p.）。路加在此并没有记载两回事，他反而在用希伯来人说故事的方法，他们首先说对事情的某种总括，并之后才更详细的解

---

[568] Sec. 16, above.

[569] “kako,zhlon”

[570] Cf. Comm. Acts 19:1-7.

[571] Zwingli 认为徒 19:5 中第二次的洗礼是「教导的洗礼」*Commentary on True and False Religion* (CR Zwingli III. 770 f.; tr. *Latin Works by Zwingli,* ed. X. M. Jackson I. 192). 又见 *On Baptism* (LCC XXIV. 134).

释这故事[572]。任何人都可以看到这就是上下文的意思。因路加说「他们听见这话，就奉主耶稣的名受洗。」并且当保罗按手在他们身上时，圣灵就降临。圣灵的降临形容这是怎样的洗礼。

然而若无知使从前的洗礼失效，以至于受洗的人必须重新受洗，连使徒们都要重新受洗，因在受洗之后，他们过了三年才听到任何正统的教义。而且在我们中间，我们若因自己的无知须要重新受洗，我们或许需要河流般的水才行，因为主出与祂的怜悯天天除去我们的无知。

（对多余的仪式以及妇女施洗的反对，19—21）

19.谬误的和正确的洗礼

[e]到目前为止，我相信诸位都明白洗礼这奥秘的力量、价值、益处，以及目的。至于洗礼外在的仪式，但愿我们仍保持基督所设立那纯洁的洗礼好压制人的傲慢。因就如，根据基督的吩咐，用水给人施洗是可憎恶的事，有人捏造了某种祝福的话而污秽了水的洗礼。他们之后加上了腊烛和圣油。他们甚至开始认为赶鬼是对受洗妥当的预备[573]。虽然我知道这外来的混乱是很古老的习惯，但我和一切敬虔的人都有权利拒绝人所加增在基督设立的这圣礼之上的一切。当撒旦发现世人因他们愚昧的天真几乎从教会的一开始乐意的接受祂的诡计时，他就用可怕的方式愚弄教会。因此，牧师就开始公开用口水和其它放荡的乱来并因此污辱了洗礼[574]。这经验就应当教导我们惟独满足于基督的权威是最圣洁、最好的，并最安全的原则。

[e(a)]在洗礼中除掉一切吸引单纯之人的华丽的玄耀才好，因这一切只不过叫他们麻痹。[a]牧师给人施洗时，最好让他站在众百姓面前，使他们能做见证并为他们祷告，然后将他献给神；朗诵受洗的人所当早已学过的要理问答，告白神在洗礼所给我们的一切应许；奉父、子、圣灵的名给他施洗（太二八19）；最后，以祷告和祝谢散会。我们若这样，做就不至于有所省略；并且神所设立的这仪式因除掉一切极端的污秽将极其明亮的照耀出来[575]。

那么受洗的人是否应当完全浸入水中，并且是否浸一次还是三次，或当用撒水或倒水的方式—这一切是无关紧要的事，也应当是由教会在各国家里做自己的决定。然而「受洗」原文的意思是浸入水中，并且古时候的教会也采用这方式[576]。

---

[572] 注意加尔文释经学的暗示。

[573] Martin V, bull *Inter cunctas* (1418) 定 Wycliffe 和 Hus 论点的罪 (Mansi XXVII. 1212; Mirbt, *Quellen,* 4th ed., pp. 229 f.); Gratian, *Decretum* III. iv. 70, 53, 61 f. (Friedberg I. 1385, 1382 f.; MPL 187. 1821, 1818).

[574] Gratian, *Decretum* III. iv. 68 (Friedberg I. 1384; MPL 187. 1821); "*Quare de saliva nares et aures tanguntur,*" from Rabanus Maurus, *Institutio clericorum* I. 27, based on Mark 7:34.

[575] Calvin洗礼的仪式可以参考 *La Forme des priers et chants ecclésiastiques* (1539, 1542) (CR VI. 185-192; tr. Calvin, *Tracts* II. 113-118). 就与他之前所描述的一样简洁。

[576] 早期浸水的分歧可参 Didache 7，当无法取得流动的水时，解决的办法是：「将水倒在头上三次。」见 LCC I. 174。

20.反对「紧急的」洗礼

[c]我们在此若指出个别的人在私底下担任施洗的职分是错误，这是很贴切的事；因为施行洗礼和圣餐都是属于教会的事工。因为基督并没有吩咐妇女或各种各样的人施洗，反而吩咐祂所差派做使徒的人。而且，当主在施行圣餐时吩咐门徒照祂自己所做的去做时（因他当时是正当施行的人），他的意思无疑是他们应当效法他的榜样。

最近好几个时代，并且几乎从教会的一开始，若牧师不在，一般的信徒习惯给奄奄一息的人施洗[577]。然而我并不认为我们能理智的为这习惯辩护。连古时的神学家们，虽然他们答应或至少没有反对这习惯，不十分清楚这有圣经根据。奥古斯丁的这话表示他自己的疑惑：「连平信徒因迫切的需要给人施洗，我怀疑我们能以敬虔的态度说这人应当重新受洗。因为若不是紧急的状况，那施洗的人在强解另一个人的职分；然而若是必须的，平信徒这样做或算无罪或算犯可赦之罪。」[578] [37x]就妇女而论，迦太基教会会议毫不例外的禁止妇女施洗[579]。

[c]但（你或许会说）若这病人在受洗之外去世，他有未重生的危险。当然不是。当神向我们应许做我们和我们后裔的神时，祂就在宣告，在我们的儿女出生之前他早已收养他们做自己的子民（创十七7）。祂的这一句话证实他们的救恩。没有人悖逆到否认神的应许本身有所功效。

[e]很少人明白洗礼对救恩的必须性，这教义错误的解释在历史上有多大的伤害[580]。其结果是教会的人不警醒的行事为人。我们若相信一切没有受过洗的人都仍然失丧，那么我们的光景远不如以前的犹太人—就如现今神的恩典比在律法底下更为狭窄！我们若这样教导，人会以为基督来并不是要使应许得以应验，乃是要废掉神的应许（太五17），因为这样看来神的应许（虽然在旧约里连婴儿受割礼之前都能赏赐他救恩）（创十七7）现今若没有这圣礼的象征必定落空。

*21.妇女不被允许施洗**

[e]在奥古斯丁出生前教会的习惯受特土良的影响。他教导妇女不充许在教会里说话、教导、施洗，或施行圣餐。这是免得妇女宣称自己能担任神所交付男人的任何职分，更何况牧师的职分[581]。以皮法纽(Epiphanius)也是对这习惯的见证人。他斥责了马吉安因马吉安允许妇女给人施洗。

---

[577] Tertullian, *On Baptism* xvii (CCL Tertullianus I. 291; tr. ANF III. 677); Gratian, *Decretum* III. iv. 21 (MPL 187. 1800; Friedberg I. 1384). 早期在病床上为人施洗，参见 G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit,* pp. 178, 242.

[578] Augustine, *Against the Letter of Parmenianus* II. xiii. 29 (MPL 43. 71).

[37x] 接下来的字句来自 1545 年的版本。

[579] Gratian, *Decretum* III. iv. 20 (Friedberg I. 1367; MPL 187. 1800), from the *Statuta ecclesiae antique,* canons xcix, c (Mansi III. 959).

[580] 有一种一般人所深信，但毫无根据的说法，就是 Calvin 在此所教导的一个他定罪的教义，那就是：没有受洗的婴儿死了，那他必定是没有得救。他在 sec. 22, below 重申他拒绝这错误的教义；cf. also IV. xvi. 6, 7, 17, 19, 26, 31. Calvin 并没有教导在 Augsburg Confession, art. ix 中的「洗礼是得救的必要条件。」

[581] Tertullian, *On Baptism* xvii (CCL Tertullianus I. 291; tr. ANF III. 679).

我也知道反对这教导之人的意义如何：即一般的习惯以及紧急的情况是两回事。然而既因以皮法纽宣告允许妇女在任何情况下施洗是亵渎，他显然教导这习惯在任何情况之下都是神所禁止的。而且在他的第三册中，当他教导连基督圣洁的母亲都不被允许施洗时，他也不提到这准则有任何的例外[582]。

*22.西波拉给他儿子施行割礼并不支持妇女的施洗**

[e]我们的敌人在此提到西波拉极不妥当（出四25）[583]。她拿石头给自己的儿子施行割礼而平息了神的使者。但我们的敌人错误的推论她的这行为蒙神悦纳。我们若这样说，就必须同样说那些被迁移到撒玛利亚各国家对神的崇拜也是蒙神悦纳的了（王下十七32—33）。

然而我们还有其它可靠的理由能证明效法这愚昧的妇女是不合理的事。我若说这是例外，也不能当做一般的准则，并且（特别是因圣经没有专门吩咐祭司施行割礼）割礼与洗礼这方面是两回事—这应当是充分的理由。因基督的话十分清楚：「你们要去，使万民做我的门徒」（太二八19）。既然主预定同样的人传福音和施行洗礼，并且（根据使徒的见证）惟有被呼召的人才能担任这职分（就如亚伦那样）（来五4），任何在神呼召之外给人施洗的人是在抢劫别人的职分（cf. 彼前四15）。

就连在最次要的事上，比如饮食和饮料，我们一切在疑惑中所行的事，根据保罗的教导是罪（罗十四23）。因此，妇女施洗是更为严重的罪，因这显然在违背基督所颁布的准则，更是因为圣经教导神所配合的人不可分开（太十九6；可十9）[584]。

但我无须继续探讨这个事。我只要读者们留意希波拉在这事上一点都没有服事神的意图。在她看到自己的儿子在危险中，她埋怨而恼怒的将他的羊皮扔在地上，并且咒骂自己的丈夫到她同时也向神发脾气。简言之，这一切都出于她的激动，是因她向神和自己的丈夫发怒而被迫使流他儿子的血。此外，即使她在其它所有的事上都正正经经的行事为人，她居然在自己丈夫的面前给自己的儿子施行割礼是无可推诿，任意妄为的罪。因她的丈夫不是一般人，乃是摩西，神最伟大的先知，甚至是历史上最伟大的以色列人。她所做的是不被允许的，就如现今妇女在监督的面前施洗不被允许一样。

这原则就能充分的解决这争议，婴儿若在受洗之前离开这世界，这并不表示天国的门是向他们关着的。但我们

---

[582] Epiphanius (315-413), *Panarion sive arcula adversus haereses* xlii. 4; lxxix. 3 (GCS 31. 100; 37. 477; MPG 41. 699 f.; 42. 745 f.); Eugenius IV, bull *Exultate Deo* (1439) (Mansi XXXI. 1055; MIrbt, *Quellen,* 4th ed., p. 235); J. Westphal, *Loci praecipui, de vi, usu, et dignitate baptismi* (Strasbourg, 1556, p. 242).

[583] 这个争议曾被反对 Calvin 的路德宗人士使用 J. Westphal, *op. cit.,* p. 238.

[584] 关于上面的陈述「洗礼的牧者」是他的「福音使者」。若妇女施洗，这二种功能将被拆散。

已经充分的证明[585]我们若不答应给婴儿施洗就在大大的违背神所与我们立的约，就好像这约本身是软弱的一样，但它的果效完全不依靠洗礼或任何的仪式。神在与我们立约之后还给我们这圣礼做为印记，并不是为了叫祂的就应许发挥功效，就如祂的应许本身不足够。神给我们设立这圣礼反而是要我们确信祂的应许。由此可见，信徒的儿女之所以受洗并不是让那些从前做教会的局外人能够开始做神的儿女，反而是既然他们从前出于神所应许的这福分他们早就属于基督的身体，他们以这神圣的象征被迎接到教会里面来[44x]。

[c]因此，当这圣礼没有被施行时，只要不是出于人的懒惰、藐视、或忽略。我们仍然平安无事。由此看来，尊敬神所设立的仪式是更为圣洁的行为，既我们应当惟独接受神所呼召的人施行圣礼。当我们无法在神的教会里领受圣礼时，我们应当记住神的恩典没有被限制到我们无法靠信心直接从主的话语上蒙恩。

[e]第十六章
婴儿洗礼与基督所设立的这圣礼，
以及这象征的性质最为一致*

（婴儿洗礼，根据祂所预表的真理，与割礼相应并在神与亚伯拉罕所立的约中受公认，1—6）

*1.对婴儿洗礼的攻击**

[b]然而既然在这时代某些急燥的灵在婴儿洗礼这教义上既不断，又厉害的搅扰教会，我就不能不在此面对他们的狂言[586]。如果我以下的解释对任何人看来太长，我劝他稍微思考，在这样重要的事上，我们应当看重正统的教义以及教会的和睦到避免敏感的拒绝任何能帮助我们保守这两回事。此外，我打算特别组织这一次的讨论好尽量更为清楚的描述洗礼的奥秘。我们的敌人以某种似乎看来合理的辩论攻击婴儿洗礼。他们说这教义没有任何圣经教导的根据，反而是出于人的任意妄为和堕落的好奇心，并最后轻率的和以某种愚昧的自我满足被接受到教会里面来[587]。

---

[585] Cf. sec. 20, above, note 36 and 39.

[44x] .「神在与我们立约之后…以这神圣的象征被迎接到教会里面来。」出自 1545 年版本。

[586] 这一章主要在反驳拒绝婴儿洗的重洗派。前面已经解说过洗礼了，这一章可说是关于洗礼教导的「附录」，加入这章的原因是因为 Calvin 面前许多对婴儿洗礼的质疑。除了 sec. 31 是在 1559 年加入的，其他大部份篇幅都首次出现于 1539 年版。近代关于重洗派运动的研究有 G. H. Williams, “Studies in the Radical Reformation (1517-1618),” *Church History* xxvii (1958), 46-69. 就目前的讨论重点，特别参考 pp. 52 ff., 60 f. 重洗派的教义 LCC XXV 中阐明；这一册有英文的书目数据，编者是 Professor Williams, pp. 285-294. 参 IV. xv. 1, note 1 的书目，特别是反对婴儿洗的部份 J. Warns, *Baptism: Studies in the Origin of Christian Baptism.*

[587] Calvin 所指的是于 Schleitheim (1527)所制定的 Anabaptist confession article i，被翻成拉丁文，并被 Zwingli 在他的论文 *In Catabaptistarum strophas elenchus (Opera,* ed. Schuler and Schulthess, III. 388; tr. *Refutation of the Tricks of the Baptists [Selected Works of Zwingli]* ed. S. M. Jackson, p. 178) 中所驳斥。英文版的 confession 由德文直接翻译过来。参 J. C. Wenger, “The Schleitheim Confession of Faith,” *Mennonite Quarterly Review* XIX (1945), 243-253. 又见 G. F. Hershberger, 所编 *The Recovery of the Anabaptist Vision* 中 F. Blanke 所写“The Anabaptists and the Reformation” (pp. 57-68) 和 J. S. Oyer, “The

因为圣礼，除非被建立在神话语这坚固的根基之上就不具任何基础。然而当我们好好的思考这问题之后，万一我们证明这厉害的指控是错误的和不公正的，是对神圣洁之圣礼的攻击，那怎么办呢？所以我们当察考婴儿洗礼的来源。我们若发现这教义是出于人轻率的捏造，我们就要弃绝它，并将洗礼正式的方式惟独建立在神的旨意之上。但我们若反而证明这教义一点都不缺乏神确实的权威，我们就应当谨慎免得因废掉神圣洁的吩咐就犯向神悖逆的罪。

2.对于洗礼之涵义的解释

[b]首先，洗礼在一切敬虔的人当中是从所周知的。所以，正确的考虑象征的意义不止包括外在的仪式，反而主要在乎神的应许以及神决定这些属灵的奥秘所要代表的是什么。所以，我们若想要完全的明白洗礼的价值，祂的对象，以及洗礼的整个性质，我们不可仅仅考虑到象征以及物质的外观，反而要思考神在洗礼中所提供我们的应许，并且洗礼能代表的奥秘。能明白这些奥秘的人已经获得了洗礼的真实性以及祂的整个实底。而且神的应许和洗礼所带有的奥秘也能教导我们外在的撒水的原因和用处。然而因另一方面，我们若出于藐视和不理会神的应许和奥秘而惟有在乎那可看见的仪式，将会完全误会洗礼的力量和性质—甚至也不会明白水的意义和祂的用处。我的这话之所以有许多不同经文的根据，我暂时不用继续谈。我现在的目的是要思考神在洗礼上所给我们的应许并发现洗礼的力量和性质。圣经宣告洗礼首先教导我们的罪被洗净，并且这是来自基督的血；祂接下来教导肉体的被治死。肉体的死根据我们在基督的死亡里有分，并且我们借着祂的死重生而得蒙新生命以及得以在基督里的交通，除了洗礼做我们在人面前见证自己的信仰的象征之外[588]，这是圣经一切对洗礼的教导。

3.洗礼和割礼

[b]既然在神设立洗礼之前，祂首先给自己的百姓设立割礼[589]，那么我们就应当思考这两种象征彼此的差别，以及它们在那些方面相似。我们这样就理解两者之间在属灵上的相应关系[590]。当主吩咐亚伯拉罕行割礼之前，祂早就应许做他和他后裔的神（创十七7，10），也向他应许将拥有万有的丰盛（创十七1，6，8）。神这样做的目的是要亚伯拉罕相信他一切的益处都来自神的手。神对永生的应许包括在基督的这句话当中：「神不是死人的神，乃是活人的神」（路二十38；太二二32）。因为基督说这话证明信徒的不死和复活。并且当保罗根据以弗所信徒被排斥在割礼的恩约之外证明主救他们脱离何等可怕的灭亡时，这事实告诉我们他们当时「在所应许的诸约上是局外人，并

Reformers Oppose the Anabaptist Theology” (pp. 202-218)。

[588] Calvin 很少用（象征）“*Symbolum*” 这个字来指圣礼，而用 *tessera*，在 1539 和 1554 年版本都是如此 (OS V. 306, note 3).

[589] Cf. Zwingli, *Refutation of the Tricks of the Baptists:*「割礼之于古人（只要是被称为圣礼的话）就如洗礼之于我们」(*Opera,* ed. Schuler and Schulthess, III. 366; tr. *Selected Works,* p. 139). Cf. sec. 4, below ,的最后一句; sec. 10; Augustine, *City of God* XVI. Xxvii (MPL 41. 307; tr. NPNF II. 321); Aquinas, *Summa Theol.* III. lxx. 1. 3 婴儿洗礼的争论与盟约中的应许有着密切关联，在旧约时代以割礼代表。O. Cullmann 在他的 *Baptism in the New Testament* 第四章中详细的检视了以新约教会的观点来看割礼到洗礼之间的关系。Pannier 引用了 Francis Lambert 在 *Somme Christienne(1529)*中的陈述，清楚地将洗礼为割礼的延续陈明。(Pannier, *Institution* III. 321).

[590] “*Anagoge.*”关于 anagogy 的在释经学中的解释，见 *The Interpreter’s Bible* I. 121. 从属灵上的相应的关系上来说，Calvin 把割礼视为洗礼的预表。

且活在世上没有指望、没有神」（弗二12）。因为这一切都包括在恩约之下。然而赦罪使人能够得以进到父面前也引领人得永生。因此，赦罪相应着洗礼对我们洁净的应许。之后，主与亚伯拉罕立约，叫他在神面前做完全人（创十七1）这相应着对罪的治死，或重生。并且免得任何人仍有迷惑，摩西在别处，当他吩咐以色列人当将心里的污秽除掉（原文做将心里的阳皮割掉）时（申十16），他更为明确的解释割礼是对肉体之治死的象征；这圣礼表示以色列人是神在万国中所呼召出来的选民（申十15）。就如神，当祂选择亚伯拉罕的后裔做祂的子民时，吩咐他们受割礼，照样摩西宣告他们也当受心里的割礼，好教导我们肉体的割礼真正的意义（申三十6）此外，免得有人想要靠自己的力量获得这心里的割礼，摩西教导我们这是神恩典所成就的事。这一切的事都是先知重复的教导，甚至我们现今无须例举圣经对这教义的一切经文（耶四4；结十六30）。由此可见，神在割礼当中赐给族长属灵的应许就如他在洗礼里面给我们属灵的应许一样，因为割礼代表他们的罪得赦以及肉体的治死。此外，就如我们在上面教导基督是洗礼的根基，并且赦罪以及肉体的治死都在祂里面，照样祂显然也是割礼的根基。因神向亚伯拉罕应许基督，并应许在基督里叫地上的万族都得福（创十二2—3）。为了对这恩典做印记，主加上了割礼的象征。

*4.区别只在乎外表**

[b]我们现在就能清楚的看见两个象征彼此的差别和共同点。神的应许（而且我们已证明两个象征的力量都出于这应许）在两个象征上没有两样，即神应许他父亲般的恩惠，赦免我们的罪，并赐给我们永生。除此之外，这两个象征所代表的也一样，即重生。这两个象征对将来得以应验也专靠同样的根基。因此，这两个圣礼内在的奥秘也没有两样，并且圣礼的整个力量和性质都是这奥秘所决定。两者之间的差别都在乎外在的仪式，而且这是无关紧要的因素，因为最主要的部分是神在这两个圣礼中的应许以及他们所代表的真理。我们因此得出结论，除了外在的仪式之外，一切在乎割礼的事，同样也在乎洗礼。保罗所赏赐我们的准则帮助我们明白这两者在属灵上相应式的关系以及彼此的比较。保罗吩咐我们要照着神所分给各人信心的大小，考查一切对圣经的解释（罗十二3，6）[591]。并且这两个圣礼互相的相应清楚到我们几乎能用手触摸。因为割礼对犹太人而言是他们入教的仪式，因为割礼证明[592]神接受他们是自己的百姓和家人并且他们借着割礼宣告自己决定一生一世的事奉神。照样，我们借着洗礼将自己献与神好被视为神的百姓，我们也同样向神承诺将对同忠心到底。这就毫无疑问的证明洗礼在新约时代与旧约的割礼完全相应，并且洗礼取代了割礼。

*5.婴儿在恩约里有分**

[b]我们若想思考教会是否应该给婴儿施洗，如果我们惟一的考虑是水以及这仪式的外表，却完全不考虑这圣礼之属灵的奥秘，难道这不是很荒唐吗？我们若对这属灵的奥秘有任何的思考，就会确信给婴儿施洗是我们所欠他们的债。因在古时候，在婴儿受割礼时，他同时也在割礼所代表的真理里面有分（cf. 创十七12）。否则，主吩咐他们施行毫无意义的象征就是在玩弄他们了，然而连这样的思考就是极为可怕的事。因为主清楚的宣告给才刚出生的婴儿行割礼是主在这恩约里所赏赐他们应许的印记。但若这恩约直到如今仍是坚定不移，这恩约现今在乎基督徒的小孩就如祂在旧约里在乎犹太人的小孩一样。并且他们若在所代表的事情里有分，他们怎么可能被排斥在象征之外呢？若真理属于他们，他们怎能与代表这真理的象征无关呢？无论如何，在圣礼中象征和真道是密不可分的；然而

---

[591] *"Ad proportionem fidei"* Cf. IV. xiii. 3.

[592] *"Tessera."* Cf. IV. xiv. 1, note 2, and sec. 2, note 3, above.

既使我们能将两者分开，请问，我们应该更看重那一个？显然，我们既然知道象征事奉真道，我们就能说这象征在真道底下，并因此会更看重真道。因此，既然「洗礼」这一词的意义被运用在婴儿身上，那么为何那只不过代表洗礼的象征必须与婴儿无关呢？这一个原因，即使没有其它的，就足以反驳一切反对的人。有人反对说在旧约里神预定行割礼的日子，但这不过是逃避[593]。我们承认我们现今不像犹太人被限制在某一日施行洗礼；然而既然主，虽然没有专门预定一个日子，却宣告祂喜悦以极为严谨的仪式接受婴儿到祂的恩约里，难道我们还要求什么吗？

*6.两者不过是不同印记的方式**

[b]然而圣经仍明确的向我们证明这教义。事实上，主在古时候与亚伯拉罕所立的约（cf. 创十七14）。现今在乎基督徒就如在旧约的时代在乎犹太人一样，也有同样的意义。除非我们以为基督的降临削弱了或除掉了父神的恩典—但这不过是可憎恶的亵渎！与此相似，犹太人的小孩，因为做恩约的后嗣并且与不敬虔之人的孩子被分别为圣，被称为圣洁的种类（斯九2；赛六13）。因同样的缘故，基督徒的孩子们也被视为圣洁；而且即使他们出生时只有一个父母是信徒，保罗的见证证明他们与拜偶象的人污秽的子民不同（林七14）。那么既然主在与亚伯拉罕立约之后，立刻吩咐这约要以外在的圣礼在婴儿身上得以印记（创十七12）难道现今基督徒有极好理由绝拒这象征在自己的婴儿身上见证这恩约并使他得以印记吗？

我也不希望任何人反对说主惟独喜悦以割礼这象征肯定祂的恩约，并且主早就废掉了那圣礼。因为我们能毫不犹豫的回答在旧约的时代中主设立的割礼做祂恩约的印记，然而在祂废掉了割礼之后，印记祂的恩约（我们与犹 太人一同享受的恩约）仍是必须的。因此我们必须总是思考两者彼此的共同点，以及两者彼此的差别。恩约是一致的，并且肯定这恩约的理由也是一致的。只是肯定的方式不同—我们的洗礼取代了他们的割礼。否则，神若夺去那使犹太人确信他们的后裔将蒙救恩的见证，基督的降临必定叫我们对神恩典的观念比旧约里的犹太人更模糊和更不确定。然而，这样说对基督是很严重的诽谤，因父神无比的慈爱在基督的身上比以前更清楚以及更丰盛的被彰显出来。既然如此，神不可能在新约的时代更限制祂的恩典，或比在旧约那较模糊的时代更不清楚的将之彰显出来。

（基督迎接并祝福小孩子：我们不应当将他们排斥在洗礼的象征和祝福之外，7—9）

7.主耶稣和婴儿

[b]因这缘故，主耶稣，因祂愿意在世人面前证明祂来是要扩大而不是要限制神的怜悯，很温柔的迎接对待那些被带到祂面前的小孩，并且斥责祂的门徒拦阻小孩接近祂，因他们这样做等于将天国之子排斥在天国之外（太十九13—15）。但（也许有人会说）洗礼与基督迎接小孩到底有何关连呢？因为圣经没有记载基督给他们施洗，反而是迎接和祝福他们。他们因此推断，我们若想效法基督的榜样，就应当以祷告帮助婴儿，却不要给他们施洗[594]。然而我们应当给这些人更详细的思考基督的行为。因我们不可忽略基督吩咐门徒将小孩带到他面前，这事实，也告诉他们为什么，「因为在天国的，正是这样的人」（太十九14）。而且祂之后的行动证明祂自己对他们的意思如何，因为基督拥抱着他们，并接着祂的祷告和祝福将他们交托父神。若婴儿被带到基督面前是对的，为何给他们施洗是不

---

[593] Zwingli 回答过类似的论点 (CR Zwingli IV. 330).

[594] Cf. Zwingli 给 Francis Lambert 的信 Dec. 16, 1524 (CR Zwingli VIII. 271). Zwingli 认为基督没有为人施过洗 (约 4:2)。

对的呢，因为洗礼是我们与基督交通的象征？既然天国属于他们，我们为何排斥他们在那给他们开门到教会里面来的象征之外呢？因为在他们加入教会成为会友之后，他们的名字就能被记在天国之后嗣的名单上。我们若将基督所召来的人赶走，这是极其不公正的事！我们排斥祂所奖赏的人！我们将祂所乐意迎接的人关在门外！但我们若坚说洗礼与基督的这行动彼此的差别很大，难道我们不应当将洗礼视为比这行动更为宝贵，因为我们藉洗礼证实婴儿包括在神的恩约之内，但主当时只迎接他们，拥抱他们，按手在他们身上，并为他们祷告，虽然基督亲自这样做即宣告他们属于祂并且是祂所分别为圣。在他们其它企图攻击这经文，吹毛求疵的辩论之上，我们的敌人不过证明自己的愚昧。因他们说基督的这话，「让小孩子到我这里来」证明这些小孩已经是大孩子而能自己走到他那里去。然而福音的作者则称他们为「婴孩」 (Babes and children)[595]（路十八15；cf. 太十九14；可十13）。希腊文原文指的是仍吃奶的婴儿。因此，「来」这一词的意思不过是「得以进到祂面前」[596]。可见那些已经对真理硬着颈项的人，何等诡诈的网罗必须被指出来！而且他们将之解释为天国并没有交付婴儿，乃交付像婴儿那样的人，因基督说的是「这样的人」并没有说「这些人」，这也是一样站不住脚[597]。 因我们若这样说，我们如何解释基督所说婴儿不是因年龄上对祂陌生呢？当他吩咐门徒让小孩子到他那里去时，他指的是婴儿(年龄) 实在没有比这更清楚的事了。免得祂的这话被视为不可思议，基督接着说，「因为在天国的正是这样的人」（太十九14）。他的这话清楚的表示「这样的人」指的是婴儿本身以及如同婴儿的人。

8.圣经没有直接教导婴儿洗礼

[b]可见，既然婴儿洗礼建立在圣经教导上，祂就不是人所捏造的教义。他们荒唐的反对一点都不合理，第一，圣经没有记载使徒给任何的婴儿洗礼过！因为虽然这不是福音书的作者直接的教导，然而，当圣经记载整个家庭时，有什么理智的人会推断这不包括婴儿在内呢？若这是合理的辩论，那么我们也应当禁止妇女领圣餐，因为新约圣经也没有记载任何的妇女领过圣餐（徒十六15，32）；然而我们仍满足于信心的原则。因当我们所思考基督所设立圣餐的涵意，我们很容易就能推断什么样的人被允许领圣餐。洗礼的教义也是如此。事实上，当我们考虑到洗礼被设立的目的时，显然婴儿和大人受洗是一样合理的事。因这缘故，我们若将婴儿排斥在洗礼之外，这是公开的违背神，洗礼的创始者。反对婴儿洗礼的人在单纯的信徒中教导从基督的复活开始，教会过了许多年才开始给婴儿洗礼[598]。但这是极为羞耻的谎言。事实上，所有的神学家们，包括最古老的都相信婴儿的洗礼是在使徒的时代开始的，这是不容怀疑的事实[599]。

9.婴儿洗礼的福分

[b]接下来，我们应当扼要的来解释，对婴儿受洗的信徒并对那些受这圣洁之水洗礼的婴儿本身有怎样的福分—

---

[595] “bre,fh kai. paidi,a” 刚出生的婴儿和小孩子。

[596] 这些字分别是 *venire* 和 *accedere*。

[597] CR Zwingli IV. 300; VIII. 272.

[598] Cf. sec. 1, above, note 2.

[599] Irenaeus, *Adversus haereses* II. xxii. 4, as often interpreted (MPG 7. 784 and note 87; tr. ANF I. 391; cf. note 9); Origen, *Commentary on Romans* V. ix (MPG 14. 1047); 和 Cyprian, *Letters* lxiv. 6 (CSEL 3. ii. 721) 这二位是早期就见证此一观点的。

免得有人藐视这教义，并将它视为毫无用处的[600]。然而，若任何人因这缘故嘲笑婴儿洗礼，他就在取笑主对割礼的吩咐。因为他们一切用来攻击婴儿洗礼的辩论，同样也能用来攻击割礼。这样就如惩罚那些立刻斥责自己属血气的思想所不能理解之人的傲慢。然而神另外给我们其它能攻击他们愚昧的武器。因神所设立的这圣洁的仪式大大的造就我们的信心，也不应当被称为多余的[601]。因神的这象征，就如文件上的封印那样被传扬给婴儿，肯定祂所赏赐给虔之父母的应许，并确认主不但要做信徒的神，祂同样也要做祂后裔的神；并教导主不但喜悦向他们彰显自己的慈爱和恩典，同样也喜悦向祂的后裔彰显这恩典到千代（出二十6）[602]神在这里彰显祂无限的慷慨，并因此给人很好传扬祂荣耀的机会，同样也叫敬虔之人的心充满快乐，而且这快乐激励他们更进一步的受他们慈悲的天父，因看见神对他们后裔的关怀。

若有人反对说神的应许本身应当足以确认我们儿女的救恩，我不相信。因神自己的教导并非如此；神因知道我们的软弱，在这世上温柔的待我们。因此，那些相信神怜悯的应许廷伸到自己的儿女的人就当把儿女奉献给教会，让怜悯的象征印在他们身上，并因此激励自己更相信神，因他们亲眼看到主的恩约印在儿女的身上视为自己的本分。另一方面儿女在自己的洗礼上也得益处：他们因接到教会的身体之上，就更能够被其它的会友接受。然后，在他们长大之后，就更被激励认真的敬拜神，因他们知道自己还不能承认神为父的时候就早已藉这收养的象征蒙悦纳为儿子。最后，我们应当大大的惧怕神所给我们的警告，即神必定报应任何不谑以恩约的象征将自己的小孩分别为圣；因他藉这样的藐视拒绝，甚至弃绝神所提供的恩典（创十七14）。

（回答重洗派者的辩论，即洗礼与割礼不同，10—16）

*10.错误的区分**

[b]我们现在要考虑某些疯狂的野兽用来不断的攻击神的这圣洁的仪式的辩论。首先，他们既然认为教导洗礼和割礼是相似的象征是对圣经的强解，他们尽量将这两个象征解释为有着极大的区别，使人认为没有任何彼此的共同点。因他们说这两个象征有两个不同的涵义，并且他们之间的恩约不同，甚至两个对孩子的呼召也不同。但当他们开始证明第一个重点时，他们将割礼惟独局限于对肉体治死的象征，与并不代表洗礼。我们乐意接受这教导，因与我们的教导完全一致。甚至对我们自己的立场惟一的证据是洗礼与割礼都是对肉体治死的象征。由此可见，我们教导主以洗礼取代割礼好向我们彰显割礼对古代的犹太人所彰显的同样的真理[603]。当他们宣称这两个仪式教导不同的恩约时，这是一种可怕任意妄为的削弱和败坏圣经的行为！他们不只是强解一处经文—反而不顾一切的强解整本圣经的教导！因他们教导犹太人属血气到一种像野兽而不像人的景况。因他们教导神所与他们立的约只包括今生的生活，并且神所给他们的应许只在乎地上和物质的福分[604]。我们若接受这教义，难道这不表示神在一段时间之内丰盛

---

[600] Calvin 认为洗礼的果效对婴孩在宗教的认识上具有许多正面的影响，因为到了一定的时间之后，他就会体会到洗礼的意义。Cf. sec. 17, below.

[601] *"Eximia consolatione."* Cadier, *Institution* IV. 323, note 1, 在这里指海德堡要理问答问题一：「什么是你…唯一的安慰？」

[602] Cf. II. viii. 21, note 31, and sec. 15, below.

[603] Cf. sec. 6, above.

[604] Cf. II. x. 1; II. xi. 3.

的祝福犹太人（就如人到猪窝里面喂猪那样），但他们至终受永远的灭亡？因当我们提到割礼与祂所带给人的应许时，他们立刻回答说割礼是字面的象征并且它所带来的应许是属血气的。

*11.应许是属灵的**

[b]显然，若割礼是字面的象征，我们必须将洗礼同样视为字面的象征。因使徒保罗在哥罗西书第二章中并没有教导洗礼比割礼更属灵。因他说我们在基督里受割礼，脱去肉体的情欲时，这并不是人手所行的割礼。他反而将之称为「基督的割礼」（西二11）。之后，为了解释这话，他说我们「受洗与基督一同埋葬」（西二12）。他所说的这话的意思难道不就是洗礼的应验与割礼的应验和真理一模一样，因它们所代表的是同一回事吗？因保罗正在教导洗礼对基督徒与割礼对古时的犹太人有同样的涵义。我们既然已经充分的证明两个象征以及它们所代表的奥秘没有两样，我们就不在费时费力的探讨这问题。我只要劝众信徒，即使我没有教导，他们应该不应该将一个惟有代表属灵和天上之事的象征视为属血气和字面的。然而，免得他们以这欺哄的烟雾[605]误导单纯的基督徒，我们要在此反驳他们所用来掩饰这无耻之谎言的教导。我们毫无疑问的确定神在旧约里所用来与以色列人立约的应许是属灵和关乎永生的应许；并且教父极为妥当的接受这些应许为属灵的应许好让他们在这些应许中获得对来世的确据，因他们全心全意的渴慕来世。然而我们并不否认主以地上和物质的福分证明祂对以色列人的好意，因他们借着这些福分确信神所赐给他们关于属灵之事的应许所带给他们的盼望。比如，当神向他的仆人亚伯拉罕应许永恒的祝福时，为了让他亲眼看见神对他的恩惠，祂加上了另一个应许，即以色列人将得迦南地为业（创十五1，18）。我们应当这样理解神给犹太人一切属世的应许：即他们应当留意这些属世的应许所代表的属灵的事。[e]既然我在上面对旧约和新约[606]做区分时已经详细的探讨这个事，我现在不再继续讨论之。

*12.肉体和属灵的幼年时代**

[b]他们对圣经所记载的「儿女」这一词做区分：在旧约的时代一切从亚伯拉罕生的人被称为亚伯拉罕的儿女，然而现今，一切效法他信心的人被称为亚伯拉罕的儿女。他们因此说那藉割礼使犹太人与神所和他们立的约有关的幼时预表新约时代属灵的婴儿，那些藉神的话语重生得永生之人[607]。我们的确在这句话里面看到某种程度的真理。然而那些善辩的人虽然他们应该详细的思考这教义的各部分，却抓住他们所看到的第一件事情并因此顽梗的坚持一个字的意思，而因此犯大罪。这只不过证明他们不断的受欺哄，因他们没有认真的研究任何的事为了获得更为完整的知识。其实，我们承认亚伯拉罕属肉体的子孙在一段时间之内代替了属灵的子孙，及一切借着信心接在他身上的人。因为我们虽然与亚伯拉罕没有与生俱来血肉的关连（加四28；cf. 罗四12）。但他们若说（而且这是他们清楚的教导）神属灵的福分从未向亚伯拉罕肉体的后裔应许，这是很严重的错误。因此我们要有更为正确的教导，就是圣经毫无瑕疵的引领我们相信的教导。主向亚伯拉罕应许藉他的后裔使万国得福（创十二3），并同时告诉他神要做他和他后裔的神（创十七7）。一切藉信心接受基督是这福分的创始者人都是这应许的后嗣，并因此被称为亚伯拉罕的儿女。

---

[605] *“Fumos suos…vendant.”* Cf. IV. vii. 11, note 27.

[606] Cf. II. x, xi; Comm. Gen. 48:1-4.

[607] Melchior Hofmann 的地位，Cf. *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica,* ed. S. Cramer, V. 294.

*13.亚伯拉罕是众信徒之父**

[b]当基督复活之后，神国度的边界开始廷伸到众国，好让基督的话，即信徒将从世界各地来，在天国里与亚伯拉罕、艾萨克、雅各一同坐席（太八11）能够得以应验。但主在好几百年前向一切的犹太人怀抱同样的大怜悯。并且主既然在万国之外暂时将自己的恩典局限于在一个国家之上，祂就称这国为自己所买赎的百姓（出十九5；十五16）。

神赏赐犹太人割礼为了证明祂对他们的慈爱好藉此象征教导犹太人祂是他们救恩的创始者。神藉这知识兴起他们的心盼望永生。因为神从前一次所接受到自己的照顾里的人，难道他们可能有所缺乏吗？因此，为了证明外邦人与犹太人一样都是亚伯拉罕的儿女，保罗这样说：亚伯拉罕，在未曾受割礼的时候借着信心称义。他之后「受了割礼的记号，做他未受割礼的时候因信称义的印证，叫他做一切未受割礼而信之人的父，使他们也算为义；又做受割礼之人的父，就是那些不但受割礼，并且按我们的祖宗亚伯拉罕未受割礼而信之动机去行的人」（罗四10—12）。难道不表示这两种人在尊荣上同等吗？因在神藉祂的预旨所定的时间之内亚伯拉罕是受割礼之人的父。当神拆毁了外邦人与犹太人之中间隔断的墙（弗二14）。之后，神的国就开始包括外邦人，并且亚伯拉罕因此也成为他们的父—而且这是在割礼这象征之外，因为洗礼取代割礼。但为了破坏那些忽略对一切对敬虔的关心而以自己的仪式为傲之人的傲慢，保罗明确的否定亚伯拉罕惟有是受割礼之人的父（罗四12）。同样，现今我们也能斥责那些在洗礼中惟独仰望水之人的傲慢。

*14.神与犹太人所立的约没有失效**

[b]但他们一定企图用保罗的另一处经文反驳这教导（罗九7）。保罗在这经文教导「不因为是亚伯拉罕的后裔就都做他的儿女；…惟独那应许的儿女才算是后裔」（罗九7—8）。他的这话好象暗示做亚伯拉罕肉体上的后裔算不得什么。

但我们要更为详细的解释保罗在此的教导。保罗为了向犹太人证明神的慈爱并不局限于亚伯拉罕的后裔。事实上做他后裔的这关系本身不使他们蒙福。为了证明这一点保罗举以实玛利和以扫的例子（罗九6—13），因他们被弃绝就如外邦人一样，他们虽然按肉体是亚伯拉罕真正的后裔，但神的祝福临到艾萨克和雅各身上。我们以此得出结论，保罗之后清楚的教导，即救恩依靠神的怜悯，并祂将这怜悯赐给祂所喜悦的人（罗九15—16）；而且除非犹太人遵守这恩约的律法，即顺服神的话语，他们毫无理由以神所与他们立的约为傲。

然而，当保罗除掉他们对自己的祖先虚妄的自信以后，另一方面明白神从前一次与亚伯拉罕的后裔所立的约是不能取消的。因此，他在十一章中宣告我们不可夺去亚伯拉罕肉体之后裔的尊严。他在那里教导犹太人是福音的头一和自然的后嗣，只是那些忘恩负义的人被弃绝不配得神的应许—但在神弃绝他们时，祂并没有完全离弃他们的国家。因这缘故，虽然他们是顽梗和违背恩约的人，保罗仍称他们为圣洁（罗十一16）〔为了尊荣神所视为配得祂圣洁之恩约的圣民〕；但保罗称我们（若与他们相比）为亚伯拉罕去世的儿女或被堕胎的儿女之后的儿女—而且我们是神所收养的儿女—就如树枝从一棵树上巨掉之后接在另一棵树上，而不是神自然的儿女（罗十一17）。因此，免得他们的特权被夺去，神首先向他们传福音。因他们是神之家庭的长子。由此可见，神赏赐他们这尊荣直到他们拒绝之，并因他们忘恩负义迫使神将这尊荣移转到外邦人身上。然而，虽然他们仍然非常顽梗的与福音作战，我们不

可藐视他们，因我们晓得神的祝福因祂所赐给他们的应许，仍在他们身上。保罗清楚的见证这祝福永远不会从他们身上被夺去：「因为神的恩赐和选召是没有后悔的」（罗十一29, Vg.）。

15.神的应许将不会在寓意上，反而要以字面的意义上得以应验

[b]我们在此可以看见神所赐给亚伯拉罕之后裔的应许有多么大的价值，也知道怎样衡量这价值。我们若想要将天国的后嗣与私生子和局外人区分开来，我们毫无疑问这惟独是神白白的拣选的主权所决定的。然而，我们知道神喜悦以自己的怜悯特别的恩待亚伯拉罕的后裔，并且为了更清楚的证明祂对他们的怜悯，神在他们身上以割礼做为印记。那么基督教会的光景，就如使徒保罗在一处经文中教导犹太人因自己的父母被分别为圣，他照样在另一处经文中教导基督徒的儿女因他们的父母也被分别为圣（林前七14）。他同样也推断那些行恶事的人（林前七15）要被公义的被分别出来。

那么谁会怀疑我们敌人的结论是完全错误的：即在古时候受割礼的婴儿只不过预表神的话语重生人而给他们带来属灵的幼年时代？保罗告诉我们，「基督是为神真理做了受割礼人的执事，要证实所应许列祖的话」（罗十五8 p.）。保罗的这话并不某种狡猾类似的辩论：「既然神与亚伯拉罕所立的约在乎他的后裔，照样基督，为了叫他的父亲的应许得以应验，降世为了拯救犹太人。」在基督的复活之后保罗仍教导神恩约的应许不止在寓意的意义上得以应验，这应许同样也将在字面的意义上得以应验，即在亚伯拉罕肉体的后裔身上得以应验。彼得对犹太人的宣告也有同样的涵义（徒二39），福音所带来的福分与根据神与他们所立的约属于他们和他们的儿女；彼得在下一章经文中也说他们「承受神所立的约」（徒三25），即后嗣。与此相似是我们上面所引用的保罗的话。他在这经文中教导那印记在婴儿身上的割礼见证他们与基督彼此的交通（弗二11—13）[608]。

但我们若相信敌人的胡说，这难道不表示主在第二诫中所给祂仆人的应许，即祂必向他们的后裔发慈爱直到千代将落空了吗（出二十6）[609]？难道我们要以寓意的解释来逃避吗？那么这逃避未免太轻率了吧！难道我们要说这应许已被废掉了吗？但这等于拆毁神的律法，然而基督来反而是要成全律法（太五17），因为这律法叫我们得永远的益处。我们毫不犹豫的相信神善待自己的子民，并对他们慷慨到为他们的缘故喜悦也将他们的后裔称为自己的子民。

16.其它关于洗礼和割礼表面的差别

[b]此外，他们极为勉强的捏造关于洗礼和割礼彼此的差别，这不但荒谬以及毫不理智，甚至是互相矛盾的。因当他们宣称洗礼是在属灵争战的头一日所施行的仪式，但割礼等到第八日，在肉体的治死已完成之后才施行[610]。但他们立刻就忘记这句话而改变他们的声调，称割礼为肉体被治死的隐喻；却称洗礼为埋葬，并惟有已死的人才有资格受洗。难道疯狂的人会比他们更快速的背乎自己吗？因根据前面的一句，洗礼应该先于割礼；然而根据第二句，割礼才先于洗礼。但这不是什么新的方法。当人决定敬拜自己的幻想时，他们的解释经常充满一大堆互相冲突的话。

---

[608] 弗 2:12 在 sec. 3, above 的参考数据。

[609] Cf. sec. 9, above, note 17.

[610] *Acta des Gesprächs zwischen predicanten uund Teuffbruederen*, fo. 132.

我们因此说这所谓的差别不过是出于他们的幻想。他们若想以寓意[611]的方法解释第八天，他们的解释仍然是错误的。根据古时的神学家们，八，这数字更适合指着复活（因为复活是在第八天发生的），因为复活就是新生命的意思；或八，这数字，或许能指我们的一生，因为我们负责在一生中并到死为止治死自己的肉体。我们死了之后，这事工才得以完成[612]。然而神把割礼拖到第八天的意思可能是神对婴儿的关怀，因为这样的伤口对刚出生的小孩太危险[613]。

圣经的教导比他们的解释清楚得多，即受洗等于我们已经死了的人的埋葬（罗六4）；然而圣经清楚的教导我们借着洗礼归入死有一个条件—就是我们要死到并且不断的治死肉体到死为止。

类似狡猾的另一异议是若洗礼与割礼相印，那么女孩[614]就不应当受洗。我们确实知道割礼在旧约里是将以色列子民分别为圣的象征。因此我们毫无疑问这仪式表示男女的分别为圣。只是男的较适合这肉体上的记号，然而女的也算在她们身上做他们受割礼的同伴。我们因此当看待他们的愚昧不值一提。我们反而要强调洗礼和割礼彼此的共同点。这些共同点在乎内在的奥秘、神的应许、两者的用途，以及功效。

（对于婴儿无法相信，这争论的答复，17—20）

17.婴儿也应当在基督里有生命

[b]当我们的敌人说婴儿在因这年龄无法明白洗礼所代表的奥秘，即属灵的重生，就没有资格受洗时，他们以为这是很有说服力的话。因此我们的敌人推断小孩一直要到他们到达恰当重生的年纪，就必须被视为亚当之子[615]。然而神的真道却到处反对这说法。因我们若承认他们是亚当之子，他们仍在死亡中，因为在亚当里的人只能死（罗五12 ff.）。相反，基督吩咐小孩要被带到祂面前（太十九14）。为什么呢？因为基督是生命。因此，为了重生他们，基督叫他们在他里面有分，但这些人却审判他们让他们被弃绝而灭亡。

因他们若犹豫，说婴儿不至于灭亡虽然他们被视为亚当之子，但圣经清楚的反驳这谬误。因即然圣经宣告在亚当里众人都死，那么我们就能推断我们在基督里才有得生命的盼望（林前十五22）。因此，为了承受生命之恩，我

---

[611] “avllhgope/in”

[612] Augustine, *Letters* clvii. 14 (MPL 33. 680; tr. FC 20. 330); Augustine, *Against Faustus the Manichee* xvi. 29 (MPL 42. 335; tr. NPNF IV. 231 f.).

[613] Cf. Ps. 8:2 in I. xvi. 3 的翻译。

[614] 参 Zwingli 对重洗派争论类似的回答(*Acta des Gesprächs,* fo. 137) 出处 *Refutation of the Baptist Tricks (Opera,* ed. Schuler and schulthess, III. 424; tr. *Selected Works of Zwingli,* ed. S. M. Jackson, p. 236).

[615] Secs. 17-32 的内容是在响应 Balthasar Hubmaier 的著作 *On the Christian Baptism of Believers* (CR Zwingli IV. 594, 611-615, 624, note 9). 重洗派作家通常所用的重生(rebirth)的观念，与 Calvin 重生(regeneration)的教义完全不同(I. xv. 4; III. iii; IV. xv. 6 f.; Comm. John 3:3-7). Cf. LCC XXV, index *s. vv.* “Rebirth,” “Reborn.”

们必须与基督交通。此外，既然另一处经文记载我们本为可怒之子（弗二3），并在母亲怀胎的时候就有了罪（诗五一5），而且神必定定我们的罪，那么我们必须离开自己的本性，神国度的门才向我们开着。而且血肉之体不能承受神的国，难道有比这更确实的事实吗（林前十五50, cf. Vg.）？所以，一切属于我们的东西都要被拆毁（而且这在重生之外不可能发生）；我们这样才能承受神的国。简言之，基督之所以说他自己就是生命（约十一25；十四6），若这句许是真的，我们就必须被接到他身上去才能从死亡的捆绑当中得释放。

然而（我们的敌人问）那些未曾拥有对善恶这知识的婴儿怎能重生呢[616]？我们的答复是神的事工，即使超过我们的理解力，仍不落空。显然，那些得救的婴儿（而且我们确定某些人从这年龄就得救了）是主之前所重生的。因他们既然从母亲怀胎的时候就开始拥有这与生俱来的腐败，那么为了进入神的国，那污秽必须先受洁净，因为凡不洁净的，总不得进天国（启二一27）。他们若生来做罪人，就如戴维和保罗所记载那样（弗二3；诗篇五一5），他们或继续做不蒙神悦纳以及激怒神的人，或他们被称义。而且我们的审判官自己明确的宣告惟有重生的人才能获得这天上的生命（约三3）。

而且为了叫这些顽梗的人闭口不言，神在施洗约翰的身上证明了这个事，因他「从母腹里就被圣灵充满了」（路一15）—祂也能在别人身上成就这个事。他们也不因自己嘲笑的回避获益— 即这不过是一个人的经验，我们也不能因此推断这是主在婴儿身上的习惯。但这也不是我们主要辩论。我们的目的不过是要证明毫无圣经根据极为狭窄的限制神的大能是不公正和邪恶的事。他们的另一个异议一样不理智。他们说圣经的这说法，「从母腹里」，通常是同小的时候的意思。但天使向撒迦利亚所说的这话显然表示约翰在未曾出生前就要圣灵充满。因此我们不可逼神遵守我们所给祂的规定而因此拦阻祂随己意成圣祂所喜悦的人，就如祂成圣了这胎儿那样，因神的力量是无限的。

*18.基督幼年时代对我们的教导**

[b]的确，基督从最小的时候被分别为圣好叫祂能够在祂自己里面叫祂各个时代的选民毫无分辩的分别为圣。因为了除掉我们在肉身上的不顺服所给我们带来的罪行，基督取了我们的肉身好为我们的缘故，并代替我们成就完全的顺服。因此，他被圣灵感孕好让他在他所取的肉身上既因充满圣灵所赏赐的圣洁，能够将这圣洁赐给我们。既然基督在完全的程度充满神所赏赐他儿女一切的恩赐他在这方面也证明幼时并非与成圣有冲突。

无论如何，神的灵先成圣和重生神一切的选民，他们才离开这生命。他们反对说在圣经上圣灵教导我们人惟有借着神的真道，那不能坏的种子，才重生（彼前一23）[617]。然而他们这样说是强解彼得的话，因他在那里的话指的不过是那些借着传福音受教训的信徒。我们当然相信对这些人而言神的话语是他们属灵的重生惟一的种子；但我们不接爱他们能因此推断婴儿不能藉神的大能重生，因为虽然对我们来说这是某种奥秘也是奇妙的事，但就神而论成就这事却是轻而易举的。此外，我们若这样说等于是夺去神照自己的意思向祂所喜悦的人彰显祂自己的主权，而且这是很危险的辩论。

---

[616] Hubmaier, *op. cit.* (CR Zwingli IV. 612, note 2).

[617] Hubmaier, *op. cit* (CR Zwingli IV. 594, note 19).

19.异议：婴儿无法明白正道

[b]然而我们的敌人说信道是从听道来的（罗十17），但婴儿还不能听道；他们也不能认识神，因根据摩西的教导他们不知善恶（申一39）[618]。但这些人不明白当保罗将听道视为信心的开始时，他不过在描述主一般用来呼召祂自己的百姓的方式—祂的意思并不是要给神立下某种毫不动摇的规定，并禁止祂用另一个方式。他的确用过其它呼召的方法，用内在的感孕，即圣灵在正道之外的光照赏赐人对自己真正的认识。但他们既然认为婴儿能对神有任何程度的认识是很荒谬的教导，因为摩西说他们不知善恶，那么请问，我们若说婴儿现在某种程度上领受他们将会充满的神的恩典，难道这是不可思议的说法吗？因为若丰盛的生命等于某种对神完全的认识，那么当某些选民在做婴儿时被死亡给夺去。而进入到永生，他们必定立刻来到神面前认识祂。因此，只要神喜悦，祂为何不能现今以火星般的亮光照耀祂之后预定四面的受光照的人呢，特别是如果祂决定在救他们脱离他们肉体的捆绑之前不除掉他们的愚昧？[b]我不敢轻率的坚持主赏赐他们与我们一样高程度的信心或说他们拥有我们的信心所依靠的知识—我不敢这样大胆的教导—[b]但我恨不得能至少的某种程度上减少那些照自己的意思自高自大教导之人的傲慢。

20.异议：婴儿无法悔改或相信

[b]然而，为了进一步的强调自己的重点，他们接着说洗礼是悔改和信心的圣礼。因此，既然婴儿不能悔改也无法相信，我们必须不顾一切的禁止婴儿受洗，免得洗礼的意义变为虚无[619]。然而他们的火箭是向神射的过于向我们射的。因为许多不同的经文都明确的教导我们割礼也是悔改的圣礼（耶四4；九25；cf. 申十16；三十6）。甚至保罗自己称之为借着信心称义的印证（罗四11）。那么，他们或许也当要求神自己解释祂自己为何吩咐犹太人给婴儿行割礼。既因洗礼和割礼是类似的圣礼，我们的敌人所归给割礼的事，他们同样也要归在洗礼之上。他们若用他们所习惯用的回避，即当时的婴儿代表现今属灵上的幼时，他们已经动弹不得，我们因此推论，既然神吩咐以色列人将割礼，那悔改和信心的圣礼施行在婴儿身上，那么我们对他们受洗不应当感到希奇—除非人想要悖逆的攻击神所设立的圣礼。但就如在神一切的所吩咐的事上，照样在这仪式上所彰显出来的智慧和公义足以反驳不敬虔之人的干涉。因为虽然婴儿在受割礼时不理解这仪式的意义，他们仍受割礼归在对他们腐败和污秽之本性的治死，并且到了成熟的年龄之后他们将这治死行出来。[e]综上所述，反驳这异议并不困难：婴儿受洗归向将来的悔改和信心：并且虽然这两个恩赐未曾运行在他们心里面，这两个恩赐的种子已经被圣灵隐密的事工栽种在他们心里面。

[b]这答案就足于反驳他们一切关于洗礼所强解，为了攻击我们的特征。他们所强解的经文中，其中一条是提多书三章五节，保罗在这经文中教导洗礼是重生的洗和圣灵的更新。他们以此推论我们只被许可将这圣礼惟独施行在能够经历到这两件事情之人的身上[620]。但我们也能一样合理的说：既然割礼也代表重生，我们也只被允许惟独施在已重生之人身上。然而这样做等于神所弃绝的圣礼。因此，根据我们以上的教导，一切用来攻击割礼的辩论，无法叫洗礼动摇。

而且他们也不能因另一个说法逃避，即一切根据神确实的权威之事都是有根有基，其实我们不明白祂的吩咐，

---

[618] Hubmaier, *op. cit.* (CR Zwingli IV. 610, 612).

[619] Hubmaier, *op. cit.* (CR Zwingli IV. 612).

[620] Hofmann, as cited in sec. 12, above, note 22.

但我们不能这样尊敬婴儿洗礼和其它神的话语没有直接吩咐我们的事[621]；然而他们一旦被卡住在自己的网罗里，就永远无法自拔。神对婴儿割礼的吩咐或合乎律法而因此不能怀疑，或祂反而值得我们的斥责。那么若割礼没有任何荒谬或与圣经的教导任何不一致的事在内，那么婴儿洗礼同样一点都不荒谬。

（圣灵的感孕在受割礼的小孩身上，21—22）

*21.孩子越来越明自己的洗礼**

[b]我们因此从婴儿洗礼这教义上除掉这些人企图加给祂的荒谬玷污[622]：若那些主所拣选的人领受重生的圣礼却在长大之前离世而去，主照祂自己的美意以圣灵的大能重生他们，虽然这是我们无法理解的事。他们若成长到能被教导洗礼这教义之意义的年龄在重生之后就更热心为善，因发现神在他们幼年时代时就赏赐他们重生的证据好叫他们能够一生一世的默想这福分。

保罗在两处经文中的教导，即我们受洗与基督一同埋葬（罗六4；西二12），有同样的意义。保罗在这里的意思不是受洗的人必须首选与基督一同埋葬；他反而不过在宣告洗礼所见证的教义—并且在向已经受过洗的人宣告这教义。因此，就连疯子都不敢推断这经文教导埋葬先于洗礼。摩西（申十16）以及众先知（耶四4）以同样的方式提醒百姓割礼的意义，虽然他们在婴儿时早就经历到这仪式。

保罗以同样的意义写给加拉太信徒当他们受洗的时候同时穿戴了基督（加三27）。他的目的如何呢？叫他们从受洗之后为基督而活，因他们在受洗之前并没有为他而活。虽然在成人身上明白这奥秘应当先于领受象征，然而我们既将解释婴儿的次序并非如此。

我们也当以同样的方式解释彼得的那处经文，虽然我们的敌人以为这经文支持他们的立场。彼得说「这洗礼本不在乎除掉肉体的污秽，只求在神面前有无愧的良心」（彼前三21）。事实上，他们居然用这经文说根据这教导婴儿洗礼就变为虚无，那就是说，没有真理内[623]。然而出于他们迷惑的观念，即真理必须在时间上先于代表这真理的象征他们不断的犯错。因为割礼的真理同样也被建立在无愧的良心之上。但若这真理必须先于所代表祂的仪式，那神必不会吩咐以色列人给婴儿行割礼。然而神表示割礼建立在无愧的良心之上，并且同时吩咐以色列人给婴儿行割礼，这就清楚的教导割礼对他们而言在乎未来的事。而且，只要婴儿洗礼这仪式确认神所与他们立的约，祂就拥有现今的功效。这圣礼之后的意义是由神照祂自己的美意也按祂所预定的时间所决定。

22.婴儿洗礼是孩子的安慰；所以，我们不可夺去给他们的这安慰

[b]到目前为止我想所有的人都能清楚的明白我们敌人一切的辩论都是对圣经的强解。我们要更为简洁的面对他们其它的异议。我们的敌人反对说洗礼是为了赦罪而设立的[624]。那么当我们承认这一点，这就充分人支持我们自己

---

[621] Hubmaier, *op. cit.* (CR Zwingli IV. 611).

[622] Cf. IV. xvi. 1.

[623] Hubmaier, *loc. cit.*

[624] *Ibid.*

的立场。因我们既然生来就是罪人，我们仍然在母腹里就需要蒙赦罪。那么，既然神没有夺去小孩对蒙怜悯的盼望，反而向我们启示祂对他们的怜悯，那么我们凭什么夺去这象征，因祂远不如祂所代表的赦罪？因此，我们就能用他们自己的话来反驳他们：婴儿蒙赦罪；所以，我们不能拒绝给他们施行那代表蒙赦罪的象征。

同时，他们常是用以弗所书信中的这话：「教会用水借着道洗净，成为圣洁」（弗五26）。然而没有比这话更能够反驳他们的谬论！因我们用这话就能充分的证自己的立场。既然基督预定洗礼要见证他对教会的洁净，那么他若不在婴儿身上做见证，难道这不是不公平，因根据基督的话他们将承受天国（太十九14），并因此当被视为教会的一分子？ 因保罗所说用水洗净教会，这句话指的是普世的教会。

他在别处说：「我们受洗，成了一个身体」（林前十二13），然而我们也推断我们当给婴儿施洗，免得他们从基督身上被割掉。

可见我们的敌人用强解的方式和许多不同的武器攻击我们信心的城堡！

（古时教会的婴儿洗礼，23—24）

23.圣经指着成人所说的话不应当毫无根据地运用在婴儿身上

[b]我们的敌人之后开始谈到使徒时代教会的习惯。他们说当时只有宣告自己的信心和悔改的人才有受洗的资格。因当彼得的听众觉得扎心，就对他说，「我们当怎样行？」时，彼得说：「你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦」（徒二37—38）。与此相似，当阉人请腓力给他施洗时，腓力说只要他一心相信，就可以了（徒八37 [625]）。这两处经文似乎看来支持他们的立场，即除非人首先相信福音以及悔改，否则教会没有资格给他施洗。然而我们若接受这样的说法，我们可以说上面的第一处经文之所以没有提到信心，就证明人只要悔改就够了；那么第二处经文没有提到悔改，也因此证明人只要有信心就够了。他们的答案必定是这两处经文是互补的，并因此信心和悔改都是必须的。我也接着说我们应当用其它的经文来帮助我们解决这问题。许多经文的上下文决定其涵义如何[626]。而且这经文是很好的比方：因为在这两处经文中彼得和腓力的对象年纪大到能够悔改和相信。我们也完全同意成人除非将自己的归正和信心见证出来（当然也靠人有限的判断力），他们就不应该受洗。但婴儿是另一个情况是显而易见的事。在古时候，若有人想要加入以色列的宗教信仰，他必须被教导主的恩约以及祂的律法，否则他没有受割礼的资格，因他是外国人[627]，既他是与以色列的局外人，并且神与以色列，这一国立约，并给他们割礼对这恩约做见证。

24.亚伯拉罕和艾萨克清楚的表示成人和婴儿的差别

---

[625] *The Schleitheim Confession,* art. I (Zwingli, *opera,* ed. Schuler and Schulthess, III. 388; tr. J. C. Wenger, *Mennoite Quarterly Review* XIX [1945], 248; tr. Jackson, *Select Works of Zwingli,* p. 178); Hubmaier, *op. cit.,* pp. 614 f.

[626] 关于释经学原则 cf. IV. xv. 18, note 31.

[627] *"Quod natione erat avllo,fuloj"*

[b]此外，当主收养亚伯拉罕时，祂没有先给他行割礼，而因此暂时的隐藏这象征的意义。神首先向他宣告祂即将与他所立的约内容（创十五1）；然后当亚伯拉罕相信神的应许之后，主就允许他在这圣礼里面有分（创十七11）。为什么在亚伯拉罕的情况下信心先于圣礼，但在艾萨克身上圣礼则先于他对这圣礼的任何理解力呢？因为那从前对神的恩约完全陌生的人到了成人的年纪被迎接到这恩约里面，他首先明白这恩约的条件才对他公平；然而对他的婴儿而言并非如此。后者因遗传的缘故，根据这应许的形态，自从他的母亲怀胎的时候，就早已包括在这恩约之内。或（更清楚和简洁的说），若信徒的儿女在自己的理解之外能够加入神所与他们立的约，那么他们为何因无法接受恩约的条件而被排斥在恩约的象征之外呢？的确这就是为何神有时宣告以色列人所生的儿女就是所给他生的（结十六20；二三37）。因神无疑将祂所应许做他们的父亲的人（cf. 创十七7）的儿女们算为祂自己的儿女。但那从不敬虔的父母所生的非信徒，直到他借着信心与神联合，被视为在神的恩约之外的局外人。这人与神恩约的象征无分是不足为怪的事，因为这象征与他没有任何关连也对他而言是虚无的！保罗也这样教导：外邦人，只要他们仍然被捆在自己的偶象崇拜之下，在神的恩约之外（弗二12）。我想我们可以用这短短的一句话对这教导做结论。那些长大之后才相信基督的人，既然他们从前对恩约是局外人，在他们向神悔改信靠基督之前没有资格领受洗礼这象征，因为洗礼表示受洗的人已经与在恩约里的人有交通。但那些从基督徒的身上所出生的婴儿，既然他们一旦出生就被神悦纳为承受恩约的后嗣，也要受洗[628]。我们也应当这样解释马太所说的话，即约翰给承认自己之罪的人施洗（太三6）。我们深信教会应当仍然效法这榜样。因若土耳其人想要受洗，除非他有教会所能接受的见证，否则我们不能给他施洗。

（对某些用来反对婴儿洗礼的经文的反驳：未曾受洗而离世的人不都受咒诅，25—30）

25.「从水和圣灵生的」

[b]此外，他们引用基督在约翰福音第三章中的话证明重生是受洗的条件：「人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国」（约三5）。可见（他们说）主亲口将洗礼称为重生。既然婴儿显然无法重生，那么我们有什么给他们施洗的理由，因为施洗与重生有密不可分的关系[629]？

[c(b)]首先，他们在这经文中错误的将「水」解释为洗礼。因当基督向尼哥底母解释人败坏的本性并教导他们因此必须重生之后，因为尼哥底母幻想的是肉体的生育，基督在此教导他神重生我们的方式，是借着水和圣灵。就如祂说：神借着圣灵重生人，而且圣灵之所以浇灌以及洁净人在重生上有水的功能。我因此将「水和圣灵」解释为「如水的圣灵」。这也不是全新的隐喻，因他的涵义与在马太福音第三章中的话是一样的：「在我以后来的…要用圣灵与火给你们施洗」（太三11；路三16；cf. 约一26，33），因此，就如用圣灵与火施洗等于将圣灵赐给人，因他在重生的事工上象火，照样，从水和圣灵生的意思不过表示领爱圣灵的大能，因圣灵在灵魂里的功能与水在身本上的功能一样。我知道其它的人有不同的解释[630]，但我毫不怀疑这是这经文真正的涵义，[e]因为基督在此惟一的目的就是

---

[628] 这是所谓的 Halfway Covenant，1662 年在 Massachusetts 制定，内中规定非信徒的孩子可以接受洗礼，这与 Calvin 的教导不合。

[629] Hubmaier, *op. cit.,* in CR Zwingli IV. 594, note 19.

[630] Calvin 在 1539 年版所指的是对约 3:5 的「错误的解释」。他在这版本里说：「主耶稣没有提过洗礼」(CR I. 986; OS V. 330, note d); cf. Pannier, *Institution* III. 274.　关于上述「圣灵，就是那水」那一句唐突及

要教导一切想要进天国的人必须脱去他原来的本性。

但我们若愿意与他们一样刻薄的争吵，既使我们接受他们的立场，我们可能干脆的解释说既然基督说洗礼先于圣灵，这就证明洗礼先于信心和悔改。圣经的确教导洗礼先于圣灵的恩赐。人若在受洗之后才领受圣灵的恩赐，我就证明了我的重点。然而在一切的争吵之外，我们必须相信我极为简单的解释：没有人，除非他以活水，那就是说圣灵，受更新，能够进神的国。

*26.并不是一切未曾受割礼的人都失丧了**

[b]因此，我们必须完全拒绝那些教导一切未曾受洗的人都将下地狱的人的教导[631]。假设根据他们的大前提，惟有成人才有受洗的资格。若一位父母正当以及合乎圣经的教训自己的小孩成为敬虔的人，而刚好在小孩预备受洗的那日居然离世，那么他们如何解释这小孩的未来呢？主的应许十分清楚：「信差基督来者的，就有永生，不至于定罪，是已经出死入生了」（约五24）。圣经没有一处经文教导神咒诅任何未曾受洗的人。同时我也不希望任何人因此推断我的意思是我们可以藐视洗礼而不受罚，因为我相信这藐视违背主的恩约；我以上的教导只是要证明受洗的必要性没有大到在重生之后在没有受洗之前而离世的人因当被视为失丧。但我们若接受他们的胡说，我们必须毫无例外的咒诅一切没有受洗的机会而离世的人，虽然他们的信心大到完全接受基督。此外，他们同时也咒诅一切他们说没有资格受洗的婴儿，因为根据他们的教导受洗对蒙救恩是必须的。那么他们应当好好的思考自己的立场与基督亲口所说的话是否前后一致，因为主说那年龄的人承受天国（太十九14）。此外，既使我们接受他们一切对这经文的教导，除非他们首先反驳我们早已建立关于婴儿重生的教义，他们仍一无所得[632]。

27.基督关于洗礼的教导

[b]然而我们的敌人自夸基督在设立洗礼时所说的话是对他们立场最大的支持。在马太福音的最后一章经文中基督差派了使徒到万国去，然而之前吩咐他们教导这些人，并且之后吩咐使徒要给他们施洗（太二十八19）。我们的敌人同样也加上马可最后一章经文在他们对我们的反驳之上：「信而受洗的，必然得救」（可十六16）。他们误以为再没有比这更清楚的教导，因主自己亲口的教导我们必须教导信在施洗之前，况且基督也教导信心先于洗礼。他们接着说基督自己做了极好的榜样，因祂等到三十岁才受洗（太三13；路三21—22）[633]。

当禁止的话说，参 Comm. John 3:5, 他拒绝 Chrysostom 洗礼和水就是「圣灵」洁净的象征这二个观点。

[631] Cf. IV. xv. 20, note 36. Calvin 和 Zwingli 一样认为这是重洗派的观点，但是在他们的著作中可以找到许多相反的陈述。Cf. CR Zwingli IV. 624, note 9, and Conrad Grebel, Letter to Müntzer, in LCC XXV. 81. Servetus 却认为婴儿和不信基督的人一样都要被定罪：*Resistution of Christianity*, p. 534, quoted in sec. 31, below. Calvin 攻击 Sorbonne 神学家,因为他们认为接受洗礼才能得救:*Against the Articles of the Theologians of Paris,* art. 1 (CR VII. 7 f.). Council of Trent, session 7, on baptism, canon v, 强烈谴责否认洗礼为得救必要条件的人(Schaff, *Creeds* II. 123).

[632] Cf. secs, 18, 19, above.

[633] Conrad Grebel 的争论在他的著作 *Protestation und Schutzschrift* (1534)中；cf. H. S. Bender, *Conrad Grebel,* pp. 129, 783 ff. Cf. sec. 29, below.

啊呀！他们在这里的教导何等的互相矛盾，并且显露自己的愚昧！他们教导这经文是基督对洗礼的设立比幼智还幼智。因为基督自从他一刚开始传福音以来，早就给使徒洗礼的吩咐。因此，他们毫无根据说洗礼的原则和根基都要来自这两处经文，就如这是基督头一次吩咐洗礼的。

然而既使我们接受他们的这谬论，他们的辩论有多大的说服力呢？我们无须尽力的寻找逃避之处，因他们仍有极大的漏洞。他们紧紧的抓住基督之话的次序：「去…传…施洗」（可十六15）或「信而受洗的」（可十六16），而推断牧师必须先传福音再给人施洗，而且相信同样也先于受洗。那么我们为何不能答复说基督吩咐我们先给人施洗，在教训他们遵守基督一切的吩咐呢？我指的是基督所说「给他们施洗。凡我所吩咐你们的都教训他们遵守」（太二八19—20 p.）。[e(b)]我们在上面对水和圣灵的重生也有同样的涵义（约三5）[634]。因为我们[b]若接受他们的解释，就应当说洗礼先于属灵的重生，因主先提到洗礼再提到重生。基督的教导不是「从圣灵和水」乃是「从水和圣灵」。

*28.马可福音十六章十六节不是指婴儿说的**

[b]现在他们以为无可反驳的辩论已经开始摇动了。然而既因真理能用单纯的方式得胜，我不想用这样狡猾的方式反驳他们。所以我向他们挑战给我一个坚定不移的答复。基督在这经文中主要的吩咐在乎传福音；祂把洗礼的仪式加上在后面。然后祂谈到洗礼的目的是要教导这仪式没有教导的职分那样重要。因基督差派使徒将福音传遍天下，好让他们能够借着对救恩的教导从世界各地呼召许多从前失丧的人进入神的国。然而这些人是谁，而且是怎样的人？祂显然惟有提到那些能够接受教导的人。祂之后加上在这些人受教导之后，就当给他们施洗，并且加上这应许，「信而受洗的必然得救」（可十六16）。难道这整个教导里有关于婴儿的一句话吗？那么他们用来攻击我们的是怎样的理智呢？就是成人要受教导为了相信，他们才有资格受洗；因此，我们不允许给婴儿施洗！即使他们的争吵大声到身体爆开的地步，这经文只能用来教导那些能够受教导的人必须首先听福音，才能够受洗。因这经文只在乎这些人。我向他们挑战用这经文抵挡婴儿洗礼的教义。

29.基督是成人洗礼的预表

[b]然而为了让连瞎子都能看出这些人的诡计，我要以十分清楚的比较揭露这些诡计。若有人奸诈的教导我们禁止喂养婴儿因为保罗教导「若有人不肯做工，就不可吃饭」（帖后三10），难道这人不应得众人吐口水在他脸上吗？为什么呢？因他将惟有指某种类以及某年龄的教导毫无分辩的运用在所有的人身上。我们的敌人在这教导上的技术比不过这荒唐的话！因他们将众所周知惟独指成人的话运用在婴儿身上，并因此勉强的逼婴儿接受主惟有给成人的教导。

至于基督受洗的榜样，这一点都不支持他们的立场[635]。基督在三十岁前没有受过洗（路三23；太三13）；这的确是真的，然而其理由是十分清楚：基督决定藉祂自己的证道立好对于洗礼坚固的根基，或叫施洗约翰不久以前所立好的根基更为坚固。因此，既然祂有意要藉自己的教导设立洗礼，为了赏赐祂所设立的这仪式更大有权威，基督

---

[634] Cf. 引用约 3:5，从 sec. 25, above 开始。

[635] Cf. sec. 27, above.

就以自己的身体将祂分别为圣，并且祂选择最恰当的时候，即在祂才刚开始教导的时候[636]。[e]简言之，他们只能因基督的这榜样教导洗礼是借着传福音得以设立。那么他们若喜悦定三十岁的年纪，他们为何不等到所有的人到三十岁而不等到根据他们的猜测这人已经够明白真理了？然而就连瑟维特，他们一位杰出的教师，虽然他们坚持的主张三十岁的年龄，到了二十一岁已经自夸的称自己为先知[637]。就如我们能信任未曾成为教会的会友之先，早就开始夸耀自己是教师的人！

30.洗礼和圣餐

[b]此外，他们也反对说给婴儿施洗与允许他们领圣餐一样没有根据，因为他们不被允许领圣餐[638]。就如圣经没有教导这两个圣礼在各方面都有极大的不同！[c]其实，根据居普良和奥古斯丁的作品，古代的教会习惯允许婴儿领圣餐，然而教会之后逐渐的停止这习惯[639]。[b]这也是应该的，因我们若留意洗礼特殊的性质，我们就明白这仪式是某种入教的仪式，我们也因这仪式被算为神的百姓。洗礼代表我们成为神儿女，那属灵的重生。另一方面，圣餐则是给年纪比较大的人，因他们过了婴儿的时代就能吃固体的食物。

圣经这方面清楚的将这两个圣礼区分开来。就洗礼而论，主没有立定任何固定的年龄。但祂并不喜悦所有的人领圣餐，只允许那些能分辩是主的身体和血，能够省察自己的良心，能够表明主的死，以及明白主在圣餐中所发挥的大能。在保罗劝每一个人自我省察之后就叫他吃饼以及喝杯（林前十一28）。难道有比这更清楚的教导吗？因此，神吩咐我们在领圣餐前要自我省察。但我们不可能要求婴儿这么做。保罗接着说：「人吃喝，若不分辩是主的身体，就是吃喝自己的罪了」（林前十一29）。既然惟有那些能分辩这是主的身体的人才有资格领圣餐，难道我们喜悦用毒药喂养自己的小孩，而不是给他们那赏赐生命的粮食吗[640]？另外还有主的这吩咐：「你们也应当如此行，为的是纪念我」（路二二19；林前十一25）？以及保罗从此吩咐所推断的另一个吩咐：「你们每逢吃这饼喝的杯，是表明主的死，直等到他来」（林前十一26）。难道我们能要求婴儿记念他从未理解的事吗？既然他们还不能明白十字架的道理，难道他们能领圣餐而表明主的死吗？然而主在设立洗礼时都没有给我们类似的要求。由此可见，根据以上

---

[636] VG 1541 插入了一段徒 19:1-7 的解释；Pannier, *Institution* III. 279 f.; OS V. 334.　这与 IV. xv. 18 中同一段的处理一致。

[637] Servetus 的 *On the Errors of the Trinity*　于 1531 年问世，当时作者才二十岁（见 R. H. Baintom, *Hunted Heretic,* p. 217.）　在他另一著作 *Restitution of Christianity* (1553)，他支持洗礼要等到三十岁以后（pp. 372, 412 f.).

[638] Cyprian, *On the Lapsed* ix, xxv (CSEL 3. i. 243, 255; tr. ACW XXV. 20, 32 f.); Augustine, *On the Merits and Remission of Sins* I. xx. 27 (MPL 44. 124; tr. NPNF V. 25); *Letters* ccxvii. 5. 16 (MPL 33. 984 f.; tr. FC 32. 87).

[639] Cyprian, *On the Lapsed* ix, xxv (CSEL 3. i. 243, 255; tr. ACW XXV. 20, 32 f.); Augustine, *On the Merits and Remission of Sins* I. xx. 27 (MPL 44. 124; tr. NPNF V. 25); *Letters* ccxvii. 5. 16 (MPL 33. 984 f.; tr. FC 32. 87).

[640] VG 没有如此修辞华丽的语句，原文是 “*ce ne seroit pas humainement fait à nous de donner aux petits enfants du poison au lieu de nourriture.*”在 1541-1551 的 VG 版本中为：“*Ce n’est pas raison que presentions aux enfants leur jugement et leur condemnation en leur administrant.*”

的教导，这两个圣礼有极大有不同。旧约的割礼与我们的洗礼相应，并且当时主吩咐婴儿受割礼（创十七12）。但主的圣餐所取代的逾越节，并没有允许所有的参加。惟有成熟到能明白这仪式这涵义的人才被允许吃（出十二26）。我们的敌人若有丝毫的理智，难道他们会这样不明白这样清楚和明显的事吗？

（对瑟维特这异议的反驳，以及结论，31—32）

31.瑟维特的异议

[e]我真不想用一大堆麻烦搅扰我的读者们。然而我很快就反驳瑟维特（重洗派中的佼佼者）所用来与我们作战却毫无根据的辩论。

（1）其辩论是就如基督在设立圣礼时所给我们的象征是完美，或有完美的可能性，那么主也要求完美的人参加祂的圣礼[641]。然而答案并不困难：洗礼所要求的完美是到死为止的要求，所以我们若说这只不过是在受洗时的要求，这是错误的。此外，我们若要求人在头一天成就洗礼所表示一辈子和逐渐才达到的完美，这是极其愚昧的事[642]。

（2）瑟维特反对说基督设立这些象征的目的是为了记念的缘故而设立的，好让每一个人都能记念他已经与基督一同埋葬。我的答复是我无须反驳他在心里面所捏造的邪说；事实上，他的运用在洗礼上指的反而是圣餐。这是保罗的这话所证明的：「人应当自己省察」（林前十一28）；但圣经上没有一处这样描述洗礼。我们以此推断那些因年纪的关系仍无法自我省察的人，还是能够合乎神的真道受洗。

（3）瑟维特的第三个异议是：一切不信神儿子的人仍然是死的，并且神的忿怒常在他们身上（约三36）。因此，那些无法相信的婴儿也仍然被定罪。我的答复是：基督的这话指的不是亚当的后裔以生俱来的罪行，他在那里不过在威胁那些藐视福音的人，就如那些顽梗不化的拒绝神所提供之恩典的自高自大的人。但这与婴儿无关。我同时以辩论向他们挑战：基督一切所祝福的人就是他所拯救脱离亚当的咒诅以及神的震怒的人。那么，我们既然知道基督曾经祝福过婴儿（太十九15；可十16），我们就能推断他同时也救他们脱离死亡。然后瑟维特错误的引用圣经所没有记载的话：「凡从圣灵生的人都听到圣礼的声音」（cf. 约三8）。但我们既使接受这是圣经所记载的话，祂惟一所能证明的是圣灵在信徒心的运行叫他们顺服神。但我们若将惟有指某些人所说的话运用在众人身上这完全是不理智。

（4）他的第四个异议是既然是我们的身体先成长（林前十五46），我们必须等一段时间，因为洗礼是属灵的现象。但我们虽然承认亚当一切肉体的后裔生来就被定罪，但我仍然否认这拦阻神立刻就给他们洁净。瑟维特无法证明神预定每一个人必须等候好几年才得蒙神属灵的生命。根据保罗的见证，虽然信徒的小孩生来就失丧，然而神

---

[641] 上一句所用的"象征 symbols"一字，VG 中为 *" signes "*　写于 1559 年的 sec 31 的长篇幅是要攻击 Servetus 的 *Christianismi restitution* (1553), pp. 564-568. 细部的参考数据在 OS V. 336-340.　Calvin 常将 Servetus 和重洗派相提并论。他反对婴儿的强度不下于重洗派，但在其他议题的看法则与他们有很大的不同。Bainton 提供了一些额外的数据适用于此：*Hunted Heretic*, pp. 137-142.

[642] 成圣的观点是指未来的进步而不是现在就达成：cf. III. xvii. 15.

超自然的恩典将他们分别为圣（林前七14）。

（5）瑟维特之后对圣经上的故事有比喻意义的解释。他说戴维占领耶路撒冷时拒绝准许瞎子和瘸子作战，他坚持用健康的军人（撒下五8）。但我若念神邀请瞎子和瘸子参加祂天上的宴席这故事（路十四21）—瑟维特如何解决这难题呢？我也可以问他戴维难道曾经没有用过瘸子和残夫？然而，既然这异议不值一提，因他根本没有圣经根据。

（6）接下来他利用圣经捏造另一个比喻：使徒是得人如得鱼的（太四19），并不是得婴儿如得鱼的。我反问他基督说网撒在海里聚拢各样水族是什么意思呢？（太十三47）。然而我不想要在比喻争来争去。我只要说当基督交付使徒教导的职分时，他绝对没有禁止他们给婴儿施洗。然而我仍知道当马太称他们为avvqrw,poucsj（而且这术语毫无不例外的包括全人类）为何瑟维特想否认婴儿是人。

（7）他的第七个异议是我们既然负责将属灵的话解释属灵的是（林前二13—14），那么婴儿不属灵，也因此不适合受洗。但他很严重的强解保罗的这话是显而易见的事。保罗的这话指的是教义：当哥林多信徒因自己虚望的机智奉承自己时，保罗责备他们的愚昧，因这证明他们还得给人将神圣言小学的开端另教导他们。那谁能因这教导推断我们不可给婴儿施洗，因为他们虽然是从肉身生的，神却以祂白白的收养将他们分别为圣？

（8）他也反对说既然基督徒是新造的人，那么我们必须以灵食喂养他们。这答案很简单：他们借着洗礼被迎接到基督的羊群里，并且他们蒙收养的这象征够他们现在的需要，直到他们长大而能吃固体的饮食。然而，他们应当等到能省察自己的年龄才领圣餐，因这是神清楚的吩咐。

（9）他后来反对说基督呼召他一切的百姓领圣餐，但他只允许那些有心里准备记念他的死的人是十分清楚。由此可见，基督在世时所拥抱的婴儿直到成熟的年龄仍然是小孩，但他们却并不是局外人。他反对说人在出生之后没有吃东西是不可思议的事。我的答复：在圣餐中除了外在的吃喝之外人的灵魂领受不同的喂养；所以，对婴儿而言，基督仍然是他们的饮食，虽然他们还不能领受这象征。但洗礼仍是一回事。神藉这圣礼给他们开门到教会的交通里。

（10）瑟维特也反对：好的管家按时喂养自己的家庭（太二四45）。我虽然乐意承认这一点，但我想问他他用什么决定受洗年龄的准则能证明幼时不是恰当的时间呢？此外，他将基督对使徒的吩咐，以及叫他们趁庄稼已熟的时候赶快去收割（约四35）运用在这事上。但基督在此不过指的是使徒既因看见最近丰盛的收割，就因当更努力的装备自己传福音，但谁能以此推断收割的时候也是最妥当受洗的时候呢？

（11）他的第十一个异议是在使徒时代时基督徒和门徒没有两样（徒十一26）；但我们已经看过他迟钝的断章取意。新约时代的门徒是成人，也已经在基督的旗帜之下受过教训，就如在旧约的时代犹太人必须做摩西的门徒那样，但没有人以此正确的推断神所称为自己的家人的婴儿是局外人。

（12）他接下来宣称所有的基督徒都是我们的弟兄，但只要我们不允许小孩领圣餐他们就不能算是弟兄。然而我仍然提醒诸位我们本来的原则，即惟有基督的肢体才是天国的后嗣；那么这样看来，基督的拥抱（太十九13—15；可十13—16；路十八15—17）是儿子名分可靠的证据[643]，并且婴儿当时借着基督的拥抱进入到众信徒的交通里面来，而且他们虽然暂时不领圣餐并不表示他们不属于教会，基督的身体。事实上，在十字架上那蒙救恩的强盗（路二三40—43）虽然没有领过圣餐，但这必定不表示他不是众信徒的弟兄。

（13）他之后接着说惟有从圣灵那里得蒙儿子名分的人才能成为我们的弟兄（罗八15），然而儿子的名分惟有是因听信福音而得来的（加三2）[644]。我的答复是：他总是陷入到同样前后不一致的辩论里面去，因他极其荒谬的将神惟有只成人所说的话运用在婴儿身上。保罗在那里教导（罗十17；加三5）这是神一般呼召人的方式—即吸引祂的选民信服真道而同时给他们兴起对真理忠心的教师，而且神预定这些教师当做祂自己引领选民的膀臂。谁敢根据这教导勉强的给神设立一条呼召人的准则，并同时禁止祂用另一个方式将婴儿接到基督的身体里面来呢？

（14）他反对说哥尼流在领受圣灵之后才受洗（徒十44—48）。但他谬误的在一件事情上推断一般的原则。这是太监和撒玛利亚人的比方所搅扰我们的（徒八27—38；八12）。主在他们身上的事工与他一般的顺序稍微不同因他们的洗礼先于神赏赐圣灵的恩赐。

（15）他的第十五个异议比荒谬还荒谬。他说我们借着重生成为神，然而神是「承受神道的人」（约十34—35；cf. 诗八二6），但就婴儿而论这是不可能发生的。他教导信徒有神性是他的幻想之一；但我们现在来不及研究这谬论。然而，我们至少可以说将诗篇里的一个经节（诗八二6）强解到这么荒谬的涵义是他无耻，被弃绝的行为。基督在此说先知之所以将君王和官员称为「神」是因他们的职分直接来自神。但这没有技术的解经家将先知惟有指着一些人关于统治的话居然运用在传福音的事工上为了将婴儿排斥在教会之外。

（16）他之后宣告我们不应当将婴儿视为新造的人，因神没有用真道生他们。然而我现在再说一次我之前常重复的话，即福音的教义是那重生我们，不能坏的种子（彼前一23），只要我们到能接受这种子的年龄；但我们若还不到这年龄，神照祂自己的方式和时间重生我们。

（17）瑟维特之后又回到他的寓意里面来。他说在旧约里绵羊和母的山羊不是在刚出生的时候用来献祭的。我若愿意以寓意的方式解释这现象，我也能说一切头生的动物在才刚出生的时候被神分别为圣（出十三2），而且神吩咐他们把一岁的公羊羔献为祭（出十二5）。这就告诉我们神不喜悦我们等到人的力气的最大的时候，他反而喜悦刚出生并还幼嫩的婴儿适合向祂献为祭。

（18）他此外宣称惟有借着洗礼约翰的证道所预备的人才能归入基督。就如约翰的职分不是暂时的！我们略而

---

[643] *“Tesseram adoptionis.”* 婴孩被接纳为教会成员，并且借着洗礼作为入会的象征，然而他们还不被允许领受主餐。Cf. sec. 32, below, last sentence.

[644] *“Paralogismum.”* See Liddell and Scott, *Greek Lexicon,* 8th ed., 1135 a.

不提这话，而陈述的确基督所拥抱和祝福的婴儿（太十九13—15；可十13—16；路十八15—17）没有这样的预备。那么，他虚假的原则站不住脚！

（19）他之后利用特利斯墨吉斯特(Trismegistus)[645]以西碧儿(sibyls)[646]的见证证明圣洁的洁净对成人才合适。可见他藐视基督所吩咐的洗礼，因他教导基督教的洗礼与外邦人亵渎的仪式有关，甚至主张洗礼伏在特利斯墨吉斯特的喜悦之下！然而我们更看重神自己的权威，而且祂喜悦将婴儿为祂自己分别为圣，并且以洗礼那圣洁的象征迎接他们，虽然他们未曾明白洗礼在他们身上的事工如何。而且我们相信像外邦人的挽回祭假藉任何将会在洗礼中更改神藉割礼所设立祂的永恒和无法受玷污的律法不是神所准许的。

（20）他最后推断若没有理解力的婴儿可以受洗，那么小孩子在玩游戏的时候嘲笑的施行洗礼也是一样合理的事。我欢迎他在这事上与神自己争吵，因为是神亲自吩咐以色列人给没有理解力的婴儿行割礼。难道当时小孩子对准许在玩游戏的时候以嘲笑的心态行割礼而因此推翻神圣洁的这设立吗？然而那些被神弃绝的人极为不理智的采用最粗鲁和最荒谬的说法为自己的谬论辩护不足为怪。因为他们的不理智证明神在他们身上对他们傲慢和顽梗的报应。我希望我已经充分的证明瑟维特对他重洗派之兄弟的辩护完全站不住脚。

*32.我们当因神对我们婴儿的关怀而感谢祂**

[b]我深信现在没有任何理智的人会怀疑这些人在婴儿洗礼的教义上以纷争和争议何等轻率的搅扰基督的教会。然而同时我们也应当留意撒旦企图利用这奸诈的方式成就什么。牠想要从我们身上夺去神喜悦藉这圣礼赏赐我们的确据和属灵的喜乐，并在某种程度上窃取神因祂的慈爱所应得的荣耀。因为神不但藉祂的话语也借着可看见的见证使一切敬虔的人确信天父对他们的祝福大到连他们的后裔都在祂的关怀之下，对他们来说是非常甘甜的事。我们在这仪式上可以看到父神对我们极大的护理，因甚至在我们去世之后祂对我们的关怀仍然没有停止，因为祂继续照顾和看顾我们的小孩。难道我们不应该效法戴维的榜样，并以欢喜快乐的心因神向我们这样特殊的彰显祂的慈受感谢祂（诗四八10）？撒旦用这样多的人攻击婴儿洗礼的目的就是：在牠夺去这关于神恩典的见证之后，牠希望这仪式表彰显的应许越来越消失掉。这不但会导致对神的怜悯亵渎的忘恩负义，也会影响我们忽略对小孩关于敬虔的教训。因当我们考虑到自从我们的小孩出生以来，神将他们视为自己的儿女，这就大大的激励我们训练他们敬畏神和遵守祂的律法。因此，除非我们想要恶烈的抹去神的慈爱，我们就当将自己的儿女奉献给神，因神叫他们成为祂的朋友和家人，即教会的会友。

---

[645] Hermes Trismegistus (thrice greatest Hermes)是希腊人给 Thoth 的名字，他是埃及的智慧之神。四十六册的 Hermetic（曾被 Clement of Alexandria 所提及）传为他所作，但这些著作都失传了，只有一些 Neoplatonic 的仿作在中世纪流传。这里的数据是参考 Servetus 的著作 *Restitutio,* p. 567. Servetus 生前并没有看到这部中世纪作品未完成的作品 *On the Power and Wisdom of God* 付梓，这本书直到 1554 年才在巴黎出版。See articles on Hermes Trismegistus in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft,* and in *Encyclopaedia Britannica.*

[646] Sibyls 是在 Cumae 或古意大利和希腊地方的女预言家，有许多人到她们那里求预测和意见。与她们预言有关的书在基督教时代初始时，曾流传于罗马和意大利。

[e]第十七章

基督的圣餐以及祂所带给我们的福份[647]

（主的圣餐，以饼和酒的象征赏赐我们灵粮，1—3）

1.象征与实底

[e]神接纳我们到祂的家里面来，不但要做祂的仆人，也要做祂的儿女。所以，神为了成就担任最完美之父好关怀儿女们福份的职责，祂同样也养育我们到行完人生的道路为止[648]。[e(c)]不但如此，神甚至喜悦定意藉一个凭据使我们确信祂将继续慷慨的待我们。所以神透过祂独生子的手赏赐祂自己的教会另一个圣礼，即某种属灵的宴席，[e]而且基督在这宴席中见证自己是赐生命的粮，[c(a)]并且我们的灵魂吃这粮而获得真实和极为有福的永生（约六51）。

[e]我们对这奥秘的知识是必须的，而且它既因是神大大的福份，我们就必须详细的解释之。此外，撒旦，为了将这财宝从教会的手中夺去，为了抹去这亮光将浓厚的云彩摆在当中并之后诱惑人争吵和纷争，叫单纯的人对这灵粮没有胃口。牠为了要我们失败正在这么做[649]。因这缘故，当我为没有学问的人做一个清楚的摘要之后，我打算解决撒旦所用来欺哄全世界的难题。

首先，[e(c/a)]象征是饼和酒。它们所代表的是基督的肉和血所给我们吃的那看不见的饮食。[c]因就如在洗礼中，神

---

[647] 这一章大多数的篇幅是来自于早期不同版本的 *Institutes*，再技巧地汇编为一个专题。就架构和顺序而言，本章完全与 *Short Treatise on the Holy Supper of the Lord* (French, 1541, in OS I. 503-530; tr. Calvin, *Tracts* II. 163-198; Latin, 1546)不同，但就实际的内容而言，则是完全一致的。在与 Joachim Westphal 和 Tilemann Heshus (Heshusius)的 intervening controversy (1556-1563)中，产生的许多细小的争议，部份反应在 secs. 30-34。Cf. Smits I. 87-95. 在众多有关加尔文圣餐的教义中，以下的资料值得读者特别注意：A. Barclay, *The Protestant Doctrine of the Lord's Supper,* pp. 107-293; J. Beckmann, *Vom Sacrament bei Calvin;* J. Cadier, *La Doctrine Calviniste de la Sainte Cène;* H. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin (Beiträge zur Forderung Christlicher Theologie* 2 ser. XLVII; 2d edition); A. M. Hunter, *The Teaching of Calvin,* pp. 178-190; A. J. Macdonald (ed.), *Th Evangelical Doctrine of Holy Communion,* ch. v; G. MacGregor, *Corpus Christi,* ch. x; J. －D. Benoit, *Calvin, directeur d'âmes,* pp. 204-211; W. Niesel, *Calvins Lehre vom Abendmahl.* Pannier 着有在 VG, 1541 类似章节（xii）背景延伸的附注：*Institution* IV. 7, note *1*, on pp. 299 ff. 一般的探讨，见 W. Köhler, *Zwingli und Luther; Ihr Streit über das Abendmahl,* 2 vols.; R. Will, *Le Culte, étude d'histoire et de philosophie religieuses,* 3 vols.; D. Stone, *A History of the Doctrine of the Eucharist,* 2 vols. (extracts from Calvin, II. 50-56) 二十世纪改革宗教会重大圣餐仪式的发展为由 J. －D Benoit 发表的 *Liturgical Renewal: Studies in Catholic and Protestant Developments on the Continent*, pp. 29-66.

[648] 请看第四卷十六章 9,32 节(IV. xvi. 9,32.)。

[649] 这是论及在 1559 年之前，于宗教改革运动之内，超过三十年来有关于圣礼的争论。

重生我们，并迎接我们到祂教会的交通里并借着赏赐我们儿子的名分使[e(c)]我们属于祂自己，照样（就如我们上面所说）祂也担任家长的福份，而持续不断的赐给我们那能滋养和保守主藉祂的真道赏赐我们的性命。

基督是我们灵魂惟一的饮食，[e(c)]所以父神要请我们吃基督[650]。使我们因吃祂而得更新，而每逢吃祂的时候更加的获得力量直到我们得到天上的永生。

[c]然而，既然基督与众敬虔的人隐密的联合，这奥秘是人与生俱来无法测透的事，神借着可见的象征屈就我们极为有限的理解力[651]而给我们看这奥秘的样式。事实上，神借着赐给我们关于这奥秘的应许和证据[652]使我们确信这奥秘，就如亲眼看见那样。[a]因为这非常简单的比较能渗透最迟钝之人的心：就如面包和酒保守肉体的生命，照样基督喂养灵魂。[e(a)]我们现在明白这神秘福份的目的[653]，即叫我们确信主的身体从前一次为我们献上好让我们能够吃祂，并因吃祂的身体就能感觉到那与众不同的献祭在自己的心里面运行；也使我们确信基督从前一次为我们流祂自己的血，叫这血成为我们永久的饮料。这就是祂在此应许的教导：「这是我的身体，为你们舍的」（林十一24；cf. 太二六26；可十四22；路二二19）。我们被吩咐吃基督从前一次为祭的身体，好叫我们当感受到自己在基督里有分时就能确信那赏赐人生命之死的力量将会有效的运行在我们里面。因此，主也将杯称为「用我血所立的新约」（路二二20；林前十一25）。因当主提供我们吃祂的血时，祂在某种程度上延期，或使祂从前一次以自己的宝血所批准的恩约续继有效（与造就我们的信心有关）。

2.与基督联合是主的圣餐所特别带来的福份

[c(a)]这圣礼能使敬虔的人获得极大的确据和喜乐；圣餐见证我们与基督彼此的联合，甚至基督所拥有的一切能够被说成属于我们的。因此我们可以确信神使基督承受的永生属于我们；并且基督所已经进入的天国，我们将来也必定承受；此外，圣餐也教导我们以后不会因自己的罪被定罪，因为基督已经赦免我们而除掉自己的罪行，因祂喜悦担当我们一切的罪就如是祂自己所犯的那样。这就是基督，出于祂测不透的慈爱所给我们的交换[654]；基督成为人子

---

[650] .“*Eius communicatione refecti*”; VG:“*repus de sa substance,*” i.e.,“*nourris de sa force vivante*” (Cadier’s note).But cf.这个句子用在 1536 年，不是用在之后的版本，引自第八段，注释 24，如“*Communicatio*”是常常被 Calvin 所引用，更胜于使用“*communio*”，在相对的法文形式用法中，Cadier 标示 *communiquer* 和 *communication* 有其优点，更胜过用 *communier* 和 *communion*,用来连接属灵上的真实和动作及仪式上：*Institution* IV.349,note 4;ch.Cadier,*La Doctrine Calviniste de la Sainte Cène*,pp.16 f.;J.C.McLeland, *The Visible Words of God:An Exposition of the Sacramental Theology of Peter Matyr Vermigli*,ch.vi:“The Sacrament of Communion.”

[651] *Mysterium hoc arcanae Christi cum piis unionis natura incomprehensible est .*”奥秘一字，Calvin 没有把它视为心智上的迷惑。奥秘实在是无法解说的，但是所强调的是信徒有效的转变，藉此得以和基督联合。Cf.Wallace,*Calvin’s Doctrine of the Word and Sacrament*,pp.218ff.ff;Barclay, *The Protestant Doctrine of Lord’s Supper,*pp.112,203,264.

[652] “*Arrhis ac tesseris*”: cf.IV.xiv.1,note2.

[653] “*Mystica haec benedictio.*”

[654] .“*Mirifica commutatio.*”灵魂改变的描述，这改变所接着的，是 Luther 对信心诸多果效的描述的联想。

而与我们一同居住，为了叫我们与祂一同成为神的儿女；基督因降世给我们预备升天的道路；基督因取了我们必死的身体，赏赐我们祂自己的永生；基督接受了我们的软弱为了以祂自己的大能刚强我们；基督成为贫穷，好赏赐我们祂自己的富足；基督担当了我们的罪孽所压制我们的重担好给我们穿上祂的义袍。

3.基督属灵的同在

[c(a)]这圣礼清楚的见证这一切的真理，我们甚至应当相信基督在这圣礼中与我们同在，就如我们能亲眼看见祂，并用手触摸祂[655]。因主决不能说谎或欺哄我们：「你拿着吃，这是我的身体，为你们舍的；这是我立约的血，为多人流出来的」（太二六26—28, conflated with林前十一24；cf. 可十四22—24；路二二19—20）。基督之所以叫我们拿着，就表示这属于我们；祂叫我们吃表示我们所吃的东西成为与我们同样的实体；[c(a)]当基督宣告祂的身体是为我们舍的，并祂的血是为我们流的时，祂教导两者属于我们更胜过属于祂自己。[a]因两者都是基督所献为祭，并不是为了祂自己的利益，乃是为了[a]我们的[c(a)]救恩。

[a]事实上，我们要留意圣餐主要的意义和力量几乎都在乎这一句话：「为你们舍的，」「为你们流出来。」除非基督的身体和血从前一次为我们献为祭，否则我们现今吃祂的身体以及喝祂的血对我们毫无益处[656]。它们之所以被称为饼和酒不但是要我们明白它们属于我们，也是要我们明白主喜悦它们成为我们属灵生命的饮食。

因此，就如我们上面所教导的那样，这圣礼中的物质与比喻意义的方式教导我们属灵的事[657]。因此，当我们吃饼当做基督之身体的象征时[658]，我们必须立刻就明白这比较：就如饼滋养、保守，以及保护身体的性命，照样惟独基督的身体才能将生命赐给我们的灵魂并更新祂。当我们看到酒代表血时，我们就当想到酒对身体的滋养，而因此明白基督的血以某种属灵的方式滋养我们。其特色是滋养、更新、刚强，以及使我们喜乐[659]。因当我们详细的思考主圣洁的身体以及祂所流的血所给我们带来的结果时，我们就能清楚的明白面包和酒的特色极为恰当的代表神所借着祂们赏赐我们属灵的福份。

（我们在圣餐中吃基督的身体所给我们印记的应许，是我们所感觉到的奥秘却无法解释，4—7）

4.圣餐所给我们应许的涵义

[a]因此，圣餐主要的用处并不只是给我们提供基督的身体。乃是要给我们印记基督的应许，即祂的肉真是可吃的，

Treatise on Christian Liberty(1520) (*werke* WA VII. 54f.;tr.*Works of Martin Luther* II.318ff.)，参 Luther ,*Sermon on the Sacrament of the Body of Christ and on the Brotherhoods*(*Werke* WA II.743ff.;tr.*Works of Martin Luther* II.11-14).

[655] 参 *Instruction in Faith* 29(OS I.413;tr.Fuhrmann,p.70).

[656] Luther,*Little Catechism*(1529) (*Werke* WA XXX.316; tr.J.Lenker, Luther’s Catechetical Writings,p.31); *Sermon on Confession and the Eucharist*(*Werke* Wa XV.494f.).

[657] Middle of sec.1, above.

[658] “In symbolum…datur.”在 1536 年和 1539 年 Calvin 是用 signum。Cf.IV.xvi.2,note 3.

[659] Luther,*Sermon on Confession and Eucharist*(*Werke* WA XV.495f.).Cf.D.Stone,op.cit.,I.389,在一个相类似的段落里引用了 Biel 的话(*Sacrae canonis missae expositio*,lect.lxxxv AB).

祂的血真是可喝的，并且两者都赏赐我们永生（约六55—56）。基督在圣餐中宣告自己是生命的粮，并且吃这粮食的人永远不死（约六48，50）。并且为了成就这个事，圣餐引领我们到基督的十字架，因为祂在十字架上，在各方面成就了这应许。[c]因除非我们活生生的感受到基督的死所带来的果效，我们就没有正当的吃基督，也无法蒙救恩。[a]有人认为当基督称自己为「生命的粮」时，这名称是从圣餐藉过来的，但这是错误的解释[660]。父神反而将基督赏赐我们为生命的粮，因为基督取了我们的人性，而因此使我们在祂属神的永生里有分；基督将自己献为祭并因此承受了我们应当承受的咒诅好叫我们得蒙祂的祝福；基督借着祂的死吞吃了以及毁灭了死亡（cf.彼前三22, Vg.，林前十五54）；并且当基督在复活时叫祂所穿上，我们这朽坏的身体复生，为了得荣耀以及那不能朽坏的身体（cf. 林前十五53—54）。

*5.我们如何靠信心领受主的福份*661*

[c]这一切都要应用在我们身上。这一切的福份借着福音，但更为清楚的借着圣餐运用在我们身上。主在圣餐中将祂自己和祂一切的福份都提供给我们，并且我们以信心领受基督。[c(a)]因此，圣餐并不是使基督开始成为生命的粮；但[a]当圣餐提醒我们基督曾经成为这生命的粮好叫我们持继不断的吃祂时，这仪式就给我们对基督的胃口并使我们感受到这灵粮的大能。因圣餐使我们确信基督所做的以及祂一切所遭受的痛苦都是要赏赐我们生命；并且也使我们确信这生命是永恒的，因为这灵粮滋养、保守、以及保护我们到死为止。因就如基督若没有为我们出生以及为我们死和复活，祂就不可能成我们生命的粮，照样若基督的诞生、死亡，以及复活没有永恒的果效也是如此。基督用这话奇妙的教导这个事：「我所要赐的粮就是我的肉，为世人之生命所赐的」（约六51；cf. 约六52, Vg.）。基督所说的这话无疑教导我们祂的身体是我们属灵生命的粮食，因祂的身体受死好使我们蒙救恩；[c]此外，当我们靠信心在基督里有份时，这就是基督提供我们祂的身体吃的。[b]因此，当基督从前一次为了救赎世人将自己献为祭时，祂就将祂的身体赐给我们为粮食；而且基督之所用圣餐这奥秘印证这提供，祂借着传福音（因福音传扬基督为祂百姓的死）天天将自己赐给我们，因福音将这外表的象征所代表的真理有效的运行在人心里。

[b]我们在此当避免两种不同的错误。首先，我们不可因轻看圣餐中的象征将这些与祂们所代表的奥秘分开。其次，我们同样也不可因过于强烈的[662]看重这些象征，在某种程度上抹去象征所代表的奥秘。

除了完全不敬虔的人之外没有人否认基督是生命的粮，并且祂因此滋养信徒，使他们得蒙永生。然而至于吃基督的方式，教会没有一致的立场。有人说吃基督的肉并喝祂的血只不过代表相信基督。但我个人认为基督在约翰福音第六章中的教导更为具体和奥妙（约六26 ff.）。其教导是真正的领受基督使人重生；而且祂因此将这领受称为「吃」以及「喝」，免得任何人误以为我们从基督那里所领受的生命仅仅是知识所带来的。既然不是看到食物而是吃这食物才能滋养身体，照样灵魂必须真正和深入的领受基督，他才能借着基督的大能得蒙属灵的生命。

---

[660] Cf.De Castro, *Adversus haereses* VI (1543 ed.,fo.90 H, 91 D).Calvin 如 Cadier 所做的批注所示，认为约翰福音六章 35 到 48 节中，有关「生命的粮」之问题的段落里，是要参考「不单是对主的晚餐的设定，而是以整个基督和祂位格的工作为观点」来加以解释的。(Cadier, *Institution* IV.351,note5).

[661] Cf.J.C.McLelland, *The Visible Words of God*, p.145.

[662] 是分别暗指属 Zwingli 和属 Luther 的神学家们。

我们相信这吃的方式就是信心，因为除了信心之外我们想象不到别的方式。然而我的教导和他们的教导差别在这里：对他们而言吃就是相信；我反而说在相信当中我们吃基督的肉[663]，因为基督的身体借着信心成为我们的，并且吃祂的身体是信心的结果。或更清楚的说，对他们说吃就是信心；但对我来说吃是信心的结果。在言语上这区别并不大，然而在实质上彼此的差别并不小。因为虽然使徒保罗教导基督藉信心住在我们心里（弗三17, cf. Vg.），没有人说这居住就是信心本身。所有的解经家反而将这居住解释为信心所带给人奇妙的结果，因为信徒借着信心得着基督居住在他们里面。照样主之所以称自己为「生命的粮」（约六51），不但是教导我们救恩靠相信基督的死和复活，祂同样也教导我们当我们真正领受基督时，祂的性命进入到我们里面并成为我们的—就如当我们吃面包时，这面包赐给我们身体的力量。

*6.奥古斯丁和屈梭多模的观点**

奥古斯丁（虽然我们的敌人说奥古斯丁是他们的支持者）对这教义的解释不过是说这种「吃」出于信心，并不是出于嘴巴。这我并不否认。但我同时接着说我们所迎接基督的信心并不是某种从远处对祂的相信。我们相信基督时我们反而看到祂正在与我们联合为了做我们的元首而使我们做祂的肢体。[c]我并不完全否定他们对这教义的解释，我只不过否定对吃基督的肉的解释是个完整的解释。奥古斯丁在祂的教导中经常引用这话。譬如，他在他的作品《基督教教义》(*On Christian Doctrine*)第三册中说：「基督所说的这话，『你们若不吃人子的肉』（ 约六54, Vg. ；约六53, EV），这比喻的意义，也教导我们必须在主的降卑里有份，也必须甘甜的纪念基督的肉体为我们被定在十字架上，为我们受伤。这事实也必须要使我们得益处。」奥古斯丁也曾经说过那些借着彼得的证道蒙救恩的三千人（徒二41），他们的信心等于是喝他们那么暴力所流的基督的血。奥古斯丁在许多其祂的地方大大的称赞这信心所给我们带来的益处，因为吃基督的肉更新我们的灵魂，就如我们的身体所吃的饮食更新他们一样[664]，而且屈梭多模也有同样的教导：「基督不但借着信心使我们与祂联合，信心本身也使我们与祂联合。」[665]他在此的意思是这极大的益处惟独来自信心；屈梭多模只不过想攻击这误解，即人将信心视为某种想象而已。

[e]我现在不谈那些将信心仅仅视为某种外在的见证;反正我深信以上对于圣礼一般的教导足以反驳他们的这谬论[666]。诸位读者们，请留意当基督将圣餐中的杯描述为「这杯是用…血」（路二二20）时，基督在赏赐我们某种刚强信心的应许。这也表示除非我们仰望神和接受祂所提供我们的，否则我们没有在正当的使用圣餐。

---

[663] “*Credendo manducari*”;VG: “*en croyant nous mangeons.*”Cf. McLeland, *op.cit.*,p,146, 强调 Calvin 和 Peter Martyr 对此观点的一致，也参考他的附件 C,pp.379f.前面的句子很明显地有参考 Zwingli 和 Cornelius Hendrix Hoen (Honius)所写的信，该信 Zwingli 收到并加以编辑了(1525)(CR Zwingli IV.512-518);cf. Zwingli 给 M.Alberus 的信,November 16,1524;Comm.*On True and False Religion*(1525),18;(CR Zwingli III.339,818).这给段文字解释了约翰福音六章 52-57 节。

[664] Augustine,*On Christian Doctrine* III.xvi.24(MPL 34.74f.;tr.NPNF II.566);*John's Gospel* xxxi.9;xl.2(MPL 35.1640,1686;tr.NPNF VII.191,225);*Sermons* II.586f.,84f.).

[665] Chrysostom,*Opera*(Basel,1530)IV.581.

[666] IV,xiii,xiv.Cf.also Comm.Harmony of the Evanglists,Matt.26:21-30;Mark 14:18-26;Luke 22:15-20.

*7.思想和言语还不够**

[b]此外，我也不满意另外一些人的信念。他们虽然承认我们与基督联合，但他们对这联合的解释是说这惟独来自基督所赐给我们的圣灵，他们完全忽略基督的肉和血[667]。就如基督所说的这一切都是徒然的：「我的肉真是可吃的，我的血真是可喝的」（约六55）；以及只有那些吃基督的肉并喝祂血的人才有生命在他们里面（约六53）；以及其它类似的经文！因此，既然我确信这与基督亲密的联合超过他们的这太狭窄的解释，那么我想在此既简洁又明确的教导这联合究竟是怎样的联合。[e]我之后再谈相反的错误。因为我必须用更多的话反驳那些神秘的神学家们。他们不但极为恶意的捏造某种吃喝的方式，也同时夺去基督的身体，并将祂改成某种鬼[668]。[b]我深信我自己无法用言语描述这极大的奥秘。我也不够明白这奥秘。我因此从一开始完全承认没有人应该与我幼稚式的解释衡量这奥秘式的深度[669]。我反而劝诸位不要把他们对这奥秘的理解局限于我这么狭窄的解释，反而要渴慕远远的超过我所以引领他们达到的程度。因我每当探讨这教义时，当我们已说过我所能说的一切，我深深的感受到我所说的远不如这教义的重价。并且虽然我的思想能超过我的嘴巴所能说的话，然而这伟大的奥秘胜过，甚至淹没我的思想。因此，我们只能够在这奇妙的奥秘之下颂赞神，因为这显然是我们的思想所无法理解，以及我们的嘴巴不能诉说的奥秘。然而，我们仍然最后打算在某种程度上对我自己的教导做出结论；因为我既然不怀疑我的教导是正确的，我相信一切敬虔的人都会接受。

（这赐人生命的联合是圣灵所带来的，8—10）

*8.基督取了我们的肉体**

[b]首先[670]，圣经教导我们基督从太初是那出于父神赐人生命的道（约一1），是生命的泉源和源头。自从神创立世界以来万物都是从基督那里获得生命。因此，约翰有时称基督为「生命之道」 （约壹一1），也有时候说「生命在祂里头」（约一4），意即祂自己在一切的受造物里面，并赏赐他们呼吸以及生活的力量。

---

[667] 这样的意见被 Carlstadt、Barth 和 Niesel 所支持，然而看起来并不像是 Calvin 从他那里学来的，而是用来抵挡路德派的责难的。(OS V.348,note 6).他们也引用伯尔尼会议（Synod of Bern）(1537)所提出来「关于圣餐的信仰告白」“Confession of Faith Concerning the Eucharist”(CR IX.711f.;OS I.435 f.),还有「圣餐短论」(The *Short Treatise on the Holy Supper* I, (1541)(OS I.508;CR V.438f.; tr. Calvin, *Tracts* II.170f.).

[668] Cf.sec.17,note 58, 以下是路德教派对于「无所不在」(ubiquity)教义的描述，sec.29(“Ubique locorum…absque forma”)还有 sec.30，在 Calvin 的「圣餐短论」(The *Short Treatise on the Holy Supper* I,)中，Calvin 批评基督的身体是无所不在的教义，它宛如暗示了祂的身体「甚么都不是，只不过是个幽灵罢了」。(OS I.521; tr. Calvin, *Tracts* II.187).

[669] “*Infantiae meae modulo.*”Cf.对于奥秘和神秘的提升的批注在 IV.xiv.6;IV.xvi.2.Calvin 在圣餐的奥秘之前谦卑地屈身，在此他停下来 halts，他也邀请其他人 rise higher (multo altius assurgere)，如果他们能够的话。在他对 Westphal 的回答中，他论及「超过人类所能探究的奥秘」〔*mysterium humanae curiositati impervestigabile*〕基督以祂在天上的血肉喂养在地上的我们。(CR IX.81;tr.Calvin,Tracts II.291).Cf.Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*,p.221;MacGregor, *Corpus Christi*,pp.87,193 ff.

[670] Sec8-10 详细地解释了所陈述的原则，是浓缩在 1536 年的版本一个段落里面的，(OS I. 142)，在其中 Calvin 解释了基督的身体如何「显在圣餐中」，并不是指祂身体的物质，或是基督真实而自然的身体而言，… 而是指基督在祂的身体里所提供给我们所有的益处。Cf. Pannier, *Institution* IV. 21,note a,pp.304f.

约翰之后接着说当神的儿子取了人的肉体并降世为人使我们的眼睛看见祂，我们的手触摸祂之后，生命才向我们彰显出来（约壹一2）。因为虽然基督出于自己的大能将生命赐给祂一切的受造物，但既因人（因为人借着罪丧失了生命并与神疏远）在他的四周围面对死亡，为了获得永生的盼望，必须获得与道彼此的交通。因为你若听到那与你疏远的神的道拥有丰盛的生命，然而在你的四周围你所面对的不过是死亡难道你会有得生命的确据吗？但当生命的来源本身开始居住在我们的肉体之中，祂不再向我们隐藏着，反而向我们彰显我们就必须在祂里面有份。然而基督同时也赐生命给祂所居住的肉体，好让我们在吃祂的时候能够被喂养而得永生。基督说，「我是从天上降下来生命的粮；…我所要赐的粮就是我的肉，为世人之生命所赐的」（约六48，51；cf.51-52, Vg.）。基督在此不但教导我们祂既然是神永恒的道并且从天上降世，所以祂就是生命，但祂同样也教导我们在祂降世为人时，祂将力量赐给祂所取的肉体好让我们在这肉体里有份而并得生命。

我们也能因此推断：祂的肉真是可吃的，祂的血真是可喝的（约六55；56, Vg.），并且信徒能因这食物得营养并因此获得永生。因此，敬虔的人直到他们在自己的肉体里有生命，而且这知识成为他们极大的安慰。因为他们这样不但很容易就能获得这生命，这生命甚至被摆在他们的面前。他们只要打开自己心怀接受祂，他们就必定拥有这生命。

9.*基督的身体赐生命的意义如何**

[b]但基督的肉体本身没有能重生我们的大能，因在基督降世为人时，祂的身体有受死的可能性；并且祂的身体虽然现今有永生，但这永生并不是光靠祂的肉体。然而，既然祂的肉体充满丰盛的生命为了将这生命赐给我们，祂的肉体被称为「赐生命的」是应该的。所以这意义与区利罗(Cyril)同样解释基督的这话：「父怎样在自己有生命，就赐给他儿子也照样在自己有生命」（约五26, cf. Vg.）。因为基督在此所说的恩赐不是祂从永远在父神面前所拥有的恩赐，乃是祂在取肉体时所穿戴的恩赐。所以，基督教导丰盛的生命居住在祂的肉体之中，好让一切领受基督的血肉的人能够同时在祂的生命中有份[671]。

我们可以以这简单的比方解释这真理。水有时候是在泉源里面喝的，有时候被取出来，也有时候借着水沟被带到稻田里面去，但它并是不靠自己的能力流出来给我们这样多的用处，乃是源头不断的给它流动的力量。照样，基督的肉体就如某种丰盛，永不停留的泉源，并且这泉源将那从神性里所涌出来的生命流到我们里面来。那么谁不能明白一切渴慕天上之生命的人必须在基督的血肉里有份呢？

这就是使徒保罗所说这话的涵义：「教会是基督的身体，…是祂的丰盛」（弗一23）；但基督也是「元首」（弗四15）并且「全身都靠祂联络的合适，百节各按各职…叫身体渐渐增长」（弗四16）；「我们的身子是基督的肢体」（林前六15）。我们知道除非基督在灵魂和身体上完全与我们联合，否则这一切都不可能得以成就。然而保罗更为荣耀的描述我们与基督的肉体亲密的联合与交通。他说，「我们是祂身上的肢体；就是祂的骨祂的肉」（弗五30）。

[671] Cyril of Alexandria, *Exposition of John’s Gospel* II. viii(MPG 73.381 f.).

保罗最后为了见证这远超过一切言语的奥秘，以这宣告结束他这一次的教导：「这是极大的奥秘」（弗五32）[672]。我们若说信徒与基督的血肉没有交通这是极为疯狂的话，因为保罗宣告我们的这交通伟大到他宁愿感到惊奇也不要尝试解释这奥秘。

10.在圣餐中基督的身体与我们同在

[e]综上所述：就如面包和酒保守我们肉体的性命，照样基督的肉和血喂养我们的灵魂。因为除非我们的灵魂在基督里得蒙滋养，否则这象征不代表什么。而且除非基督与我们联合，并借着我们吃祂的肉以及喝祂的血更新我们，否则我们无法在祂里面得以滋养。

基督的肉体之所以离我们那么遥远的距离，那么这肉体能够洁净我们到成为我们的食物听起来是不可思议的事。然而我们应当记住圣灵隐密的大能远超过我们的五官，并且记住以自己的准则衡量无限量的圣灵是非常愚昧的事。那么我们的思想所不能明白的事，我们要靠信心理解：圣灵真正将分开的东西联合在一起[673]。

[e(b)]我们以圣洁的方式领受基督的肉和祂的血，并因此得蒙基督的性命，就如这性命渗透我们的骨头和骨髓，并且基督在圣餐中见证和印记这现象。但基督没有以某种灵空和毫无意义的象征成就这个事，乃是在圣餐中彰显圣灵的大能足以使祂一切所给我们的应许得以应验。而且圣灵不但向一切领圣餐的人彰显这真理，[b]祂甚至也将[e(b)]这真理提供他们，[b]虽然惟有信徒[674]才得益处，因为他们以真信心以及感恩的心接受神的这极大的慷慨。

使徒保罗以同样的意义说：「我们所祝福的杯，岂不是同领基督的血吗？我们所擘开的饼，岂不是同领基督的身体吗？」（林前十16 p., order changed）。我们没有根据反对说这是以比喻的意义说的，而保罗是用象征来代表的真理[675]。[c(b)]我的确承认擘饼是象征：擘的本身不是祂所教导的真理。然而在我们承认这一点之后，[b]我们[c(b)]仍然能够[b]正当的推断[c(b)]神借着给我们看象征同时也给我们看这象征所代表的真理。[b]因为除非我们想要将神当做说谎的，我们不可能说祂向我们彰显的是虚空的象征。因此，若主真正借着擘饼向我们彰显信徒在祂的肉体中有份，那么我们就不应当怀疑主在圣餐中真正向我们彰显祂的肉体。并且敬虔的人应当总是尽量抓住这准则；他们每当看到主所吩咐的象征时，就当思考并确信所代表的真理真正与我们同在。因为主为何要将那代表祂身体的象征摆在你的手中？除非要使你确信你在祂的身体中有份呢？但如果主给我们可见的象征好印记某种看不见的恩赐是真的，那么当

---

[672] “*Arcanum.*”

[673] 以上的句子是 Calvin 表达在圣餐中，透过圣灵的运作，参与在基督身体的圣礼奥秘的意义。虽然我们与祂的身体距离很远(*locorum distantia*)，也是分离的(*locis disiuncta*)，这是一件难以置信的事，是直到我们了解了圣灵极超越隐藏的能力(*arcana virtus*)才能接受的。Cf. sec. 7, note 23, above; IV. xvii. 11. 因为 Calvin 一向是确信在圣礼之中奥秘力量的运作，所以他的教义被称为「功用论」(Virtualism)

[674] “*Accumbunt*”这个字不都是暗指在古罗马的宴会中斜倚的姿势。与 Calvin 同时代的人如：John Brenz 也以这个字用在对圣餐的讨论之中。(as quoted by W. Elert, *Morphologie des Luthertums* I. 266). Cf. sec. 35, note 20, below.

[675] “*Rei nomen signo deferatur.*”在接下来的句子当中，我们发现了“*symbolum*”，而不是用“*signum*”，也见于 sec. 11，但是武加大译本中有用“*signe*”，在每一个例子中，曾经加上 *exterieure* 与一再使用 *visible*。

我们领受那代表基督的身体的象征时，我们也当一样坚定的相信基督同时也赏赐我们祂的身体。

（神学家们对外在的象征与祂所代表那看不见的真理彼此的关系不同的误解，以及化质说，11—15）

*11.圣餐的意义、本质，以及果效**

[c]因此我说（而且这是教会从一开始的信仰也是现今一切有正统教义之人的教导）圣餐圣洁的奥秘包括两件事情：物质的象征，而且这些象征在我们的面前向我们彰显肉眼看不见的事，并且这彰显局限于我们软弱的能力；以及属灵的真理，而且象征同时代表以及见证这些真理[676]。

当我想要用容易明白的方式教导这真理的性质时，我习惯包括三件事性：圣餐的意义，依靠这意义的真理，以及这意义和真理所带来的结果。圣餐的意义在神的应许里面，并且象征本身暗示神的应许。我将基督与祂的死和复活称为圣餐中的本质和真理。那么圣餐所带来的结果就是救赎、公义、成圣，以及永生，以及基督所赏赐我们的其它的福份。

那么，虽然这一切都与信心有关，但我完全拒绝那种狡猾的诡辩，即当我说人以信心接受基督时我的意思只不过是我们仅仅以自己的理解力和想象接受祂[677]。因为神的应许向我们提供基督，并不是要我们停留在应许的样式和知识本身，而是要我们能够享受在基督里面有份。事实上，我想象不到任何人能够确信他在基督的十架上得蒙救赎和公义，并藉基督的死已得生命，除非他所主要依靠的是真正在基督里面有份。而且除非基督首先将祂自己赐给我们，否则我们无法领受祂任何的福份。

因此，我说在圣餐的奥秘中，神借着饼和杯的象征向我们彰显基督，真正向我们彰显基督的身体和血，因为基督藉祂的身体和血满足了神一切所要求我们的顺服为了替我们获得公义。为什么呢？首先，好让我们能与基督成为一体；其次，我们既然在基督的肉体中有份，就能领受祂一切的福份并因此感受到祂的大能。

12.基督的身体有具体的同在吗？

[e]我现在就要开始探讨人的迷信所捏造极端的混乱。因为撒旦在此采用一切的诡计好诱惑人不在思考这天上的奥秘，并引诱他们相信基督与饼有密不可分的关系，这谬论！

---

[676] Cf. Hoen’s letter in Cr Zwingli IV. 513; sec. 5, note 17, above; Augustine, *Sermons* cclxxii (MPL 38. 1247); Bucer, *Metaphrases et enarrationes in epistolam ad Romanos* (1536), p. 152: *“regna, quibus aeterna vita tum significando exhibetur, tum exhibendo significatur”*; A. Lang, *Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie,* pp. 259-265. Barth 和 Niesel 指出，借着 Herminjard 的协助，*Correspondance* VI. 130-136, 我们知道这一段和以下的几段，Calvin 加入一些原来为 Commentary on Romans 而写的片段，但因为 Melanchthon 的建议就把它删除掉了 (OS V. 352, note k; 354, note h [sec. 11]; 357-358, notes 1-h [sec. 13]; 365, note c-g; 366, note a [sec. 19]; 390, note I [sec. 32]).

[677] . Zwingli, *Friendly Exgesis,, That Is, Exposition of the Eucharist, to Martin Luther* (1527) (CR Zwingli V. 588 f.).

[b]首先，我们不可接受罗马天主教的技术家所捏造关于基督在圣餐中之存在的那幻想—就如神给基督的身体某种具体的同在，使我们的手触摸祂，使我们的牙齿将祂嚼一嚼，并使我们的嘴巴将祂吞下去。[e]教皇尼阁(Nicholas)叫培伦迦(Berengarius)[678]用这种说法弃绝他自己的异端为了证明他的悔改是真的，换言之，教皇要他用不正常的言语弃绝他的异端，甚至不正常到连教皇自己说除非阅读他的话的人非常的谨慎，否则他们有相信比培伦迦更严重之异端的危险。然而伦巴都，虽然尽量为这谬论辩护，但他自己却有另一个观点[679]。

[b]既然我们毫无疑问基督的身体和其它人的身体都受时间的限制，并目前在天堂（就是神迎接祂的地方）直到基督再来审判世界（徒三21），所以我们深信说基督的身体变成这些朽坏的面包和酒或想象基督的身体无所不在，是完全不合乎圣经真道的[680]。

这对我们在圣餐中得益处也是无须的，因为主在圣餐中借着祂的圣灵祝福我们，使我们在身体和灵魂上与基督合而为一。所以那使我们与基督联合的就是基督的灵。祂使我们与基督联合，并且像是某种管子，好让基督所有的一切都能通到我们这里来[681]。因既然太阳在照耀地球时，产生生命，滋养它，并且叫它成长—那么难道基督治理的亮光不如太阳而不能叫我们与基督的血和肉联合吗？由此可见，圣经在谈到我们在基督里有份时，教导这现象的果效完全出自于圣灵。我们只要以一处经文举例就够了。保罗在罗马书第八章中基督惟独借着祂的圣灵居住在我们里面（罗八9）。这并不表示圣灵夺去我们以上所教导信徒与基督的血和肉彼此的交通（罗八9），反而教导我们惟独圣灵才能使我们全备的拥有基督，并且基督惟有借着圣灵住在我们里面[682]。

*13.神学家们的谬论：将饼错误的视为神**

[e(c)]神学家们对这么恐怖的不敬虔保持距离，而说的更为温和[683]。但他们是在既诡诈又狡猾的谬论中不能自己。[c]他们否定在圣餐中基督的肉体与我们同在，或基督局限于饼和杯[684]。但他们的解释连自己都不明白，何况用来教导别人。然而他们的意思总之是这样：我们在「饼的种类」中寻找基督。这是什么意思呢？当他们说饼的本质成为基

---

[678] *Ego Berengarius*是作者为否认之前的教导所作的，于1059年被罗马强迫写下的，格式是由Cardinal Humbert所定下，其中的语言非常极端：「我们的主真实的身体和血…可感觉到的，不只是仪式上的，而是真的被祭司的手所破碎并被信徒的牙齿所咀嚼。」(Mirbt, *Quellen,* 4th edition, p. 144). 其他的版本及完整的讨论，见 A. J. Macdonald, *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine,* p. 130. Y. Brilioth 说：「[真实的存在]从没有被那么粗野地描述。」*(Eucharistic Faith and Practice: Evangelical and Catholic,* p. 86). Cf. Gratian, *Decretum* III. ii. 42 (MPL 187. 1750 f.; Friedbert I. 1328 f.).

[679] Lombard, *Sentences* IV. xii. 4, 5 (MPL 192. 865), 并不赞同 *Ego Berengarius*l 中描述祭司擘开真正的身体。

[680] Cf. sec. 7, note 22, above; sec. 30, below.

[681] *Sermon on the Holy Spirit* in Chrysostom’s *Opera* (Basel, 1530) V. 379.

[682] Bucer, *Metaphrases… in epistolam ad Romanos* (1530), fo. 338; Lang, *op. cit.,* p. 444: “*Sic Christum suo spiritu salvificio, iam intra nos habitare.*”

[683] 也就是比 *Ego Berengarius*「较为温和」。

[684] Cf. Aquinas, *Summa Theol.* III. lxxvi. 5. 1.

督时，难道他们不主张基督成为饼的颜色吗，因为初了颜色之外其它的部份都不与我们同在？他们虽然说基督在圣餐中与我们同在，但祂却仍然在天堂；所以祂与饼和杯只有关系而已[685]。

然而不管他们用怎样的言语掩饰自己的意思，这就是他们的教导：当饼献给神时，那从前做的饼，立刻就成为基督，而之后基督隐盖在饼的样式底下。[e]他们公开的教导这谬论也不感到羞耻。伦巴都的解释是：「基督的身体，虽然本身能看见，但在奉献之后隐藏在饼的样式底下。」[686]因此饼的样式不过是某种面具好避免我们的肉体看到基督的肉体。[c]我们无须猜测他们企图用这样的言语放下怎样的陷阱，因他们的企图是显而易见的。因为这几百年以来在天主教会里不但平信徒，甚至教会的领袖都被捆绑在可怕的迷信里面。他们将真正能使我们与基督交通并专靠祂的信心，就没有什么好在乎的了。只要他们拥有某种物质式的基督的同在，虽然是他们自己在神的话语之外所捏造的谬论，但他们误以为真正有基督的同在。可见，从这设计极为精巧的诡计，仍开始将饼视为神自己。

14.化质说

[e(b)]化质说就是来自这诡计，并且他们现今为这教义比为任何其它的教条更竭力的争辩[687]。[e]头一次捏造这谬论之人之所以无法解释基督的身体如何能与饼混合一谈而这说法同时不导致许多荒谬的涵义，他们只好将饼成为肉体这解释当做他们的避难所；这并不是说基督的身体是饼做的，而是说基督，为了将自己隐藏在这象征底下，毁灭饼的本质[688]。

他们堕落到这知无知甚至是愚昧的地步，因为他们这样说藐视圣经和古代教会的教导是令人惊讶的事[689]。

其实，我承认一些古时的神学家们有时用「变为」这一词，并不是说他们主张饼的本质被毁灭了，乃是为了教导在这极大的奥秘底下，奉献给神的饼与一般的饼截然不同，并且被奉献之后是与众不同的[690]。然而所有的神学家

---

[685] *"Habitudinis,"* 明显地指这个字是Aquinas所用。Cf. L. Schultz, *Thomas-Lexikon;* Deferrari, *Lexicon, s. v.* *"Habitudo."*

[686] Lombard, *Sentences* IV. x. 2 (MPL 192. 860).

[687] 变质说的基本宣言是在Fourth lateran Council (1215) 提出 (Mansi XXII. 982; Mirbt, *Quellen,* 4th ed., p. 179; tr. Bettenson, *Documents of the Christian Church,* p. 210).

[688] So Ockham, *The Sacrament of the Altar,* ch. v: "*Quod substantia panis non remanet post consecrationem*" (The *De sacramento altaris of William Ockham* ed. and tr. T. B. Birch, pp. 182-187); *On the Sentences* IV. qu. 6 C, D; Biel, *Collectorium on the Sentences* IV. xi. 1, departing from Aquinas, *Summa Theol.* III. lxxv. 3 (tr. Bettenson, *op. cit.,* pp. 211 f.).

[689] Tertullian, *Against Marcion* III. xix: "*Panem corpus sui appellans ut et huic iam eum intellegas corporis sui figuram pani dedisse.*" 另有许多进一步的引证，见OS V. 357 f.; Smits II. 53.

[690] Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lectures* xxii. 2; xxiii. 7 (MPG 33. 1097 f., 1113 f.; tr. NPNF 2 ser. VII. 151 f., 154); Ambrose, *On the Christian faith* IV. x. 124 (MPL 16. 641; tr. NPNF [sec. 125] 2 ser. X. 278); John of Damascus, *On the Orthodox aith* IV. xiii (MPG 94. 1144 f.; tr. NPNF 2 ser. IX. 81-84).

们明确的宣称圣餐包括两个部份，地上的和天上的；并且他们毫不怀疑的教导地上的部份就是饼和酒。

[b]不管我们的敌人胡说些什么，他们在这教义上是没有古代教会的支持十分清楚，虽然他们经常用教会的传统抵挡神在祂的话语中十分清楚的教导。化质说是不久以前所捏造的教义；实事上，这教义不但在正统信仰最兴旺的时候不存在，[e]甚至连在纯正的信仰已经开始被败坏的时候[691]，[b]也是没有人相信的。所有古时的神学家们都清楚的教导在圣餐中圣洁的象征就是饼和酒，虽然就如我们以上所说他们有时候为了这奥秘的尊严给这些象征不同的称呼。[c]因当他们说饼和酒在奉献时产生某种隐密的变化，以至于在奉献之后象征不在是饼和酒，他们的涵义，就如以上所说[692]，意思并不是说象征受到毁灭了，而是说我们应当将他们视为与一般喂养身体的饮食相异，因为象征在那个时候已经开始代表灵魂属灵的饮食。我们并不否定这一点。

我们的敌人说若真正的变化发生，一个东西必须是另一个东西做的。如果他们的意思是象征已经改成它原来不是的东西，我完全同意。但他们的解释若是来自自己的幻想，我要请他们解释一下，在受洗中人发生怎样的变化。因为教父对洗礼的解释也是说当人的灵魂借着必朽坏的事物受到属灵的洁净时，那人发生极为奇妙的变化，但没有人否认那水仍然是水。但我们的敌人说洗礼与圣餐截然不同：「这是我的身体。」就如我们所反驳的是这十分清楚的一句话，而不是「变化，」因为变化的涵义应当在洗礼和圣餐都是一样的。所以，我们不再理会他们的这文字上的无理取闹[693]，因为敌人在此只不过显示自己的贫乏。

[e]但若在圣餐中所教导的真理在象征上没有以活生生的方式被彰显出来，象征所代表的涵义毫无意义。基督的目的是要外在的象征见证祂的肉体是我们的食物；那么基督若采用某种饮食的样式而不是饮食本身，那么那能引领我们从可见的物质到那看不见的真理的隐喻何在？因为，为了前后一致的缘故，圣餐的代表局限于我们被基督的肉体所喂养这真理。[e(b)]比如，若在洗礼中水的象征欺骗我们的眼睛，我们就没有受洁净的真凭据；事实上，那虚假的见证会导致我们心里的疑惑。由此可见，除非在见证的方式上地上的象征与天上的真理相应否则圣礼的性质完全失去意义。而且除非真正的饼代表基督真正的身体，否则没有真理在这奥秘里面。我再说一次[694]：既然圣餐不过是以可见的方式[b]见证主[b]在约翰福音第六章中的[e(b)]应许，即基督是从天上降下来生命的粮（约六51），那么可见的饮食必须代替以及代表属灵的饮食—除非我们愿意丧失神为了保守我们的软弱所赏赐我们一切的福份。那么，如果象征在被献与神之后只不过留下饼的样式，而不是祂真正的本质，那么保罗为何说我们「仍是一个饼，一个身体，因为我们都是分受这一个饼」（林前十17）呢？

15.化质说的根据以及为这教义辩护之人的辩论

---

[691] Cf. the reference to Gregory the Great’s times in IV. iv. 13.

[692] Above, this section, note 42.

[693] *“Syllabarum aucupiis,”* 在 sec. 23, below 中重复出现。Cicero 指责骗人的律师为 *”cantor formularum, auceps syllabarum”: De oratore* I. lv (LCL edition, p. 170). Cf. *“Verborum religio,” “verborum reverential,” “literae exactoribus,”* sec. 20, below, Calvin 用以指狭窄的拘泥字面主义的人。

[694] Sec. 4, above.

[e]除非这些人首先被这谬论所欺哄，即基督被隐藏在饼底下的身体，从人的嘴巴里被吞下到肚子里面去，否则他们永远不会这样可怕的上撒旦的当。这样粗鲁迷信的起因是他们被说服奉献与行魔术是没有两样的。然而这真理是他们隐藏的，即饼惟有对那些听到主话语的人才是圣礼；就如洗礼的水并没有受变化，只是它一旦与神的应许有关，就对我们而言就立刻变为它原来不是的事物。

我们只要用类似的圣礼举例，这事实就必定十分清楚。在旷野中那从盘石上所流出来的水（出十七6），对我们的祖先而言所代表的与对我们而言酒在圣餐中所代表的真理是一样。因保罗教导他们都喝了一样的灵水（林前十4）。当时犹太人重驮的牲畜和牛也同样也喝了这水。可见，就地上的物质而论，当他们有属灵的用处时，他们只对人而言有所变化，因为神只喜悦这些物质印记祂所赐给人的应许。

此外，既然神喜悦（就如我经常所说）以妥当的方式吸引我们归向祂，那么那些劝我们归向基督的人，却劝我们归向那隐藏在饼底下看不见的基督，以顽梗的心邪恶的违背神的计划[695]。因为人的心无法从天上到基督那里，那无限的距离，跳过去。物质的性质所不给他们提供的事物，他们反而用更为有害的方法想要获得那事物，其结果是我们之所以惟有体贴地上的事就不需要与基督天上的亲近。这就是他们为何被迫使教导基督之身体的变化。

就连在伯尔拿的时代，虽然他们用更粗鲁的言语，但在这时代的化质说也未曾开始教导。并且伯尔拿之前的众时代，这种说法是非常的普遍，即在这奥秘当中，属灵的意义与饼和酒联合在一起[696]。

至于其变化的方式，他们以为自己有极其机智的解释，但他们的解释与圣餐毫无关连。

他们说[e(b)]摩西的杖变做蛇；它虽然被称为蛇，但它仍然留住「杖」的名字（出四2—4；七10）。所以对他们而言，这也一样是可能的，即虽然饼因滥用[697]变成另一个新的实体，将它称为自己的眼睛所看到的事物，却也没有什么不妥。然而那荣耀的神迹与他们所捏造的这幻觉有什么相似的地方呢？当时的魔术师借着施行魔术说服埃及人也能用某种超自然的大能叫受造物变化。但摩西前来揭露他们的诡计。他证明了神无法胜过的大能与他同在，因他的杖吞了他们的杖（出七12）。但既然那变化是可见的，它就与圣餐毫无关连；更何况说当时摩西的杖之后又变成它原来的样式（出七15）。此外，我们也不确定那暂时的变化是否是本质上的变化。我们同时也必须思考摩西是怎么称呼魔术师的杖，因为那先知拒绝称他们为蛇，免得他给我们的感觉这似是而非的现像是真正的变化，因为那些伟大的魔术师只不过欺哄了观众的眼睛[698]。这些经文与他们的行动有何共同点：「我们所擘开的饼…」（林前十16, Vg.）；「你们每逢吃这饼…」（林前十一26）；「他们擘饼…」（徒二42）；以及其它类似的经文？[e]毫无疑问这些魔术师的魔术只不过欺哄了观众的眼睛。摩西所做的则是另一回事，因为神借着摩西的手叫杖变做蛇，并之后又变回来，与给天使穿戴肉体的身体，并过没有多久又叫他们变回来是一样轻而易举的事。若这两个现象的性质一样

[695] Cf. sec. 13, above, note 40; sec. 16, below.

[696] Cf. sec. 14, above, note 45.

[697] “katacrhstikw/j”

[698] Cf. Augustine 在 *On the Trinity* III. x. 20 (MPL 42. 880; tr. NPNF III. 64)中相关段落的阐述。

或至少相似的话，那么我们敌人的解释或者具有某种程度的道理。所以我们应当确信除非外在的象征与基督的肉体相应，否则神在圣餐中没有真正向我们应许基督的肉体当做我们的饮食。

并且（就如一个错误导致另一个错误）我们的敌人极为荒谬的强解杰里迈亚书卷中的一处经文为了证明化质说，我甚至不想提。在那里先知埋怨木头被放在他的食物中(耶十一19, Vg.)，表示他的仇敌残忍地叫他的饮食变苦[699]。戴维也同样以相似的说法埋怨仇敌拿苦胆给他当食物，拿醋给他喝（诗六九21）。我们的敌人主张基督的身体以寓意的意义变成十字架上的木头。事实上，他们说某些古代的神学家们也同意这说法。就如我们不应当赦免他们的愚昧以及不理会他们的羞辱而不要强迫他们继续与先知真实的意义做战而因此加增这羞辱。

（弃绝基督的身体无所不在的教义，因这教义来自对圣经过分字面意义的解释，以及解释信徒在天堂与基督属灵的交通，16—31）

16. 异议

[e]又有人，因知道若象征与它所代表的事物的比较被去掉，那么这奥秘的真理必定同时消失掉，就承认圣餐中的饼真的有地上必朽坏之事物的本质，并且这本质在圣餐中不受变化，反而将基督的身体装在底下[700]。

他们的解释若是说当神在圣餐中提供我们饼时，基督的身体被彰显出来这件事也包括在内。因为真理与代表的象征是密不可分的[701]。那么我并不会强烈的反对这看法。然而他们既因主张基督的身体被掩盖在饼底下，其教导是基督的身体有某种与它的性质违背的无所不在。他们之所以说基督的身体「隐盖在饼底下」也表示祂的身体隐藏在内。所以我们必须用一段时间来揭露这些狡猾的说法。我并不想要在此正式的讨论这整个问题，我只要在此立好根基，好让我们在恰当的时候讨论这问题[702]。他们主张我们将基督的身体视为看不见和无限量的，好让祂的身体能隐藏在饼底下。因他们认为除非基督的身体与饼联合起来，否则他们无法与祂的身体有交通，但他们并不明白基督在圣餐中叫我们归向祂的方式。[e(c/b)]他们用各种各样狡猾的方式掩饰自己的意思，然而总而言之他们之所以坚持基督的身具体的同在，他们的意思就十分清楚，[c(b)]为什么呢？因为除了具体的同在以及对身体真实的触摸或某种粗鲁的包装方式之外他们无法接受人在另一个意义上领受基督的血和肉。

17.我们敌人的教义否定了基督具有真正成肉身的教义

[a]为了为他们曾经轻率捏造的谬论辩护，我们的一些敌人顽梗的、并毫不犹豫的夸耀基督之肉体的体积，广阔到与天地一样大。基督之所以从母腹里生出来、成长、被挂在十架上、摆在坟墓里—这一切出于神特殊的按排，好让基督能够担任诞生、死亡，以及神所交付祂的其祂的职分。基督在复活的时候以肉体的样式被人看见（徒一3; cf. 林

[699] Cf. *Lectures on Jeremiah,* Jer. 11:19 (CR XXXVIII. 123 f.).

[700] 就如路德派的人所教导的，Luther 自己并没有清楚说明，虽然 Luther 自己是教导基督复活后的身体是无所不在的。Cf. sec. 30, below; J. Köstlin, *The Theology of Luther,* tr. C. E. Hay, II. 77 ff.; W. Elert, *Morphologie des Luthertums* I. 267 f.; H. Grass, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin.* P. 266.

[701] Cf. sec. 10, above.

[702] Secs. 20-34, below; 无所不在在 sec. 29.

前十五5），升天（徒一9；路二四51；可十六19），并且最后在升天之后被司提反（徒七55）以及保罗（徒九3）看见。我们的敌人主张这是神以同样的目的所安排的事，即为的是让人看见神立祂做天堂之王[703]。难道这不就等于是把马吉安从地狱里拉上来吗[704]？因为若基督的身体有这样的存在状态，大家都不会怀疑，它不过是幽灵罢了。

又有人采用更为狡猾的逃避方式：我们在圣餐中领受荣耀和永不死的身体；所以，如果这身体在圣餐上同时在好几个不同的地方，没有在任何的地方，或没有任何的形状完全不足为怪。

那么我想问的是：在基督受难的前一天，祂将怎样的身体交给祂的门徒呢？难道祂所用的字不是见证祂交给他们的身体与祂之后在十架上献与神的是一样的吗？我们的敌人说基督之前在山上向祂的三个门徒彰显自己的荣耀（太十七2）。是的，然而祂向他们彰显荣耀是要他们能够预尝到身体永不死的状况。而且，基督在那里没有双重的身体，而是基督降世为人的同样的身体，只是以新的荣耀装饰。但当基督在第一次的圣餐时将自己的身体分给使徒，在那时候基督即将担当人的忧患和受神的击打（cf. 赛五三4），并蒙羞辱如得麻疯病人那样。祂完全没有必要在当时向使徒彰显祂复活的荣耀。这也似乎非常的支持马吉安的立场，因为基督的身体在这里看来是必死和卑微的，但在另外的时候似乎是永不死和荣耀的身体。然而若敌人的立场是对的，这居然是天天发生的现象。因他们不得不承认基督的身体，虽然本身是可看见的，但当被隐藏在饼的象征[705]底下时，则是看不见的。然而那些公开的传扬这样可怕之教导的人对自己的羞辱居然感到万心无愧到他们在我们的责备之外因我们不接受而历害的侮辱我们。

*18.当我们抬头仰望天时，我们就晓得基督的同在**

[b]除此之外，他们若企图将主的身体和血与饼和酒密不可分的联合在一起，这样，主的身体和血必须是分开的。因就如饼和杯是个别交给人的，照样与饼所联合的身体以及装在杯子里的血也是分开的。因当他们宣称身体在饼里面，而且血在杯子里，那么饼和酒的距离多远，基督的身体和祂的血之间的距离也是一样远，并且这是他们无法逃避的事实。

他们通常采用的解释，即借着共存的原则血在身体里面[706]，并且身体同样也在血里面，这是非常的荒唐，因为覆盖它们的象征是完全分开的。

但[e]就如这两个象征邀请我们归向整体的基督，只要我们的眼睛和心仰望天好寻求基督在祂国度的荣耀中，[b]那么神将在饼的象征底下以基督的身体喂养我们，我们也将在酒的象征底下个别的喝基督的血，好让我们享受整体的基督。[a]因虽然基督已经将祂的肉体从我们夺去了，并且已经在肉身上升天，但祂仍坐在父神的右手边—即祂以父神的大能、威严以及荣耀做王。并且这国度不受空间或任何的限制。因此没有任何在天上或地上的事物能够拦阻基督

---

[703] Ockham, *Centiloquium* 25, 28.

[704] Tertullian, *Against Marcion* III. viii (Christ 的身体被称为幽灵) (CSEL 47. 388 ff.; tr. ANF III. 327 f.); H. Grass, *op. cit., loc. cit.*

[705] Cf. sec. 29, below.

[706] Aquinas, *Summa Theol.* III. lxxvi, 1, 2.

随时随地发挥自己的大能。基督以大能常胜彰显自己的同在，一直与他的百姓同在，吹生命之气在他们身上，并住在他们里面，保守他们、刚强他们、更新他们、保护他们，就如祂仍然在肉体上与他们同在。[b]简言之，基督以祂的身体喂养祂的百姓，而且祂借着祂的圣灵将这身体所带来的交通交给他们。[a]这样基督的身体和血在圣餐中是这样向我们彰显的。

19.我们如何解释基督在圣餐中的同在？

[e(c)]由此看来，基督在圣餐中的同在不局限于饼的面积[707]，[a]甚至不在任何方面受限制[708]（显然这样说窃取基督天上的荣耀）；我们的解释也不能否定基督之身体的面积，或将基督的身体同时分割，或说基督的身体无限量的庞大，甚至能廷伸到整个天地。因为这一切与拥有真正的人性显然互相矛盾。我说我们永远不能容许任何人使我们陷入到这两个谬误里面去：（1）我们不可在任何方面窃取基督天上的荣耀—当我们说基督复盖在朽坏的物质之下，或说基督受任何受造物的限制时我们就在窃取祂的荣耀。（2）我们不可用任何与人性矛盾的特征描述基督的身体，譬如我们说祂有无限的身体，或说祂的身体能够同时被分到许多不同的地方去。当我们弃绝这些荒谬的理论之后，我乐意接受任何对领受基督的身体和血合乎圣经的解释，就是神在这两个圣洁的象征所向我们彰显的真理—我自己也愿意诉说神不要我们仅仅靠我们的想象和理解力了解圣餐，乃是要享受这圣餐，因祂滋养我们得蒙永生。

[e(c)]除了撒旦以某种可怕的邪术迷惑人之外，全世界毫无理由厌恶这教导，并因许多人的陈见攻击祂的传扬。我们的教导在各方面都合乎圣经。但也不包括任何荒谬和模糊的话在内。这教导也不弃绝人的敬虔或拦阻他们受造就。简言之，我们的教导没有任何冒犯人的部份，只是在许多的时代中许多神学家的无知和暴力在教会里面做王，并且神的亮光和明确的真理极为遗憾的受压制。[e]然而撒旦到目前为止仍以纷争的灵尽量用各种各样的毁谤叫神的真理受玷污，事实上，魔鬼花费牠最大的力量在这个事上。因此，我们必须为这真理更竭力的争辩。

*20.基督设立圣餐的言词**

[e]那么，在我们进一步的讨论之前，我们必须先探讨基督在设立圣餐时所采用的言词，特别是因为这是我们的仇敌最合理的反对：我们离开了基督的话。因此，为了证明他们对我们的侮辱是不应得的，我们最好先解释基督所说的话。三位福音书的作者以及保罗都记载基督拿起饼来，祝福，就擘开，递给门徒，说：（太二六26；cf. 可十四22；林前十一24）：「你们拿着吃；这是我的身体，为你们舍的」（林前十一24, Vg.）。就杯而论马太和马可这样记载：「这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦」（太二六28；可十四24）。然而保罗和路加这样说：「这杯是用我的血所立的新约」（林前十一25, Vg.；cf. 路二二20）。

为化质说辩护的人将「这」这代名词指的是饼的形状，因为基督的奉献包括祂一切的话，而且除了饼之外它不可能有另一个含义[709]。[e(b)]但他们若坚持在言语上这么挑剔[710]，基督之所以见证祂所递给祂的门徒就是祂的身体，他

---

[707] Cf. sec. 11, above, note 30.

[708] Cf. Hunter, *The Teaching of Calvin,* pp. 178-186; Grass, *op. cit.,* pp. 195-209.

[709] Aquinas, *Summa Theol.* III. lxxviii. 5.

[710] “*Verborum religio.*” Cf. sec. 14, note 47, above.

们的谬论显然与基督真正的含义截然不同—即从前的饼已经变成身体。基督宣告祂所拿在手中并递给门徒的事物就是祂的身体；然而祂所拿的是饼—那么谁能不明白祂所拿起来的饼仍然是饼呢？因此若说饼已经变为身体，再也没有更荒谬的话。

又有人将「是」这一词解释为「是将受变化」[711]，然而更为勉强的强解这经文。因此他们假装自己的解释纯粹来自这经文的言语是毫无根据。因为在一切的国家以及言语中将「是」翻译成「改换成另一个东西」是未曾听过的事。

至于那些主张饼的本质在圣餐中同在的人，他们当中有各种各样的解释。那些主张比较保守的说法的人，虽然他们坚持字面意义的解释，「这是我的身体，」但他们之后的解释没有那么坚持，因为他们说这句话的涵义是基督的身体与饼同在，在饼当中，以及在饼底下[712]。我已经提过他们主张的真理本身，并且我在下面将更详细的解释之。我现在不过谈的是言词，而且他们说基督所用的词不允许他们将饼视为身体，因为祂不过是身体的象征。但他们若弃绝一切比喻意义的解释，他们为何离弃基督那么简单的话而捏造自己各种各样的解释呢？[e]因为「饼是身体」与「身体与饼同在」有很大的不同。然而这些人明白「饼是身体，」是站不住脚的解释。所以他们捏造了这些词组为了逃避坚持这句话的事实。

另外还有一些人更大胆。他们毫不犹豫的宣称，正式的说饼就是身体，并且以这句话证明自己是字意解经家[713]。若有人反对说这表示饼就是基督也因此就是神，他们的确会拒绝这推断，因为这不是基督纯粹的话。但他们的反对对他们毫无帮助，因为没有人否认神在圣餐中将整个基督提供我们。然而按字面的意义说一种暂时、必朽坏的物质就是基督是不可容忍的亵渎。那么我问他们这两句话的意思一样不一样：「基督是神的儿子」以及「饼是基督的身体。」他们若承认这两句话的意思不同（而且他们不得不承任这一点，既使是不得已的），请他们告诉我之间的差别在那里。我想他们不得不说基督以圣礼的意义将饼成为身体[714]。这就表示基督在这里的话是例外，而且我们因此不能纯粹用文法解释基督的意思。[e(b/a)]我也想问一切刚硬的坚持以字意解经的人，当路加和保罗将主的杯称为「用

---

[711] Bonaventura, *On the Sentences* IV. viii. Part 2, art. 1. qu. 1 (*Opera omnia* IV. 191).

[712] 这整句不是出于 Luther 而是 Willibald Pirckheimer 所用的；cf. Köhler, *Zwingli und Luther* I. 236; OS V. 368.

[713] Calvin 在 20-34 章中有许多地方暗指 Hamburg 的 Joachim Westphal 和他引人争议的著作，他是路德宗人士里批评 Calvin 最力者。见 Westphal 反对 Calvin 的单张清单在 OS V. XI 和 Smits I. 95。他的 *Justa defensio adversus insignia mendacia Joannis à Lasco* (Strasbourg, 1557)处理的也是同一个主题。他整个信念可被称之为 *literales* ，一个只看重字面而不重精意的人；cf. sec. 14, note 47, above; *Last Admonition to Westphal: "Utinam tam literati essent, quam literals appetunt"* (CR IX. 18; tr. Calvin, *Tracts* II. 422). 此处参考数据在 Westphal's *Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena domini, ex sacramentariorum libris digesta* (1552) E 4b; 以及 *Justa defensio* 1 2b: "*Dixit esse suum corpus panem quem dedit…jussit ergo edere non solum panem sed suum corpus,*" Cf. Luther, *Babylonish Captivity of the Church,* Preface (*Werke* WA VI. 511; tr. *Works of Martin Luther* II. 193).

[714] Westphal, *De coena domini confession* (1558) B 8a; *Apologia confessionis,* pp. 30, 31.

我的血所立的新约」（路二二20；林前十一25），他们的意义是否与前面字句的意义一样，「这是我的身体。」因为他们在两方面都是一样认真说的；而且既然越接近的说意思越不清楚，更详细的解释让我们更明白。因此，不管他们有多长坚持一个字证明饼就是主的身体，我反而要用圣经更多话语证明主在祂的身上所立的新约。为什么呢？难道我们可以找到比保罗和路加更忠心以及更准确的解经家吗？

[e(b)]然而同时我不是在削弱我以上对基督将自己的身体交托我们的教导[715]。我在此惟一的目的是要责备这些人愚昧的顽固，因他们经常在言词上暴力的争吵。根据保罗和路加的权威我将饼解释为基督的身体，因祂代表神在基督的身上与我们所立的约。他们若想攻击这解释，他们争吵的对象不是我，乃是圣灵。[b]不管他们多大声的吼叫说他们敬畏基督的话到不敢用比喻的意义解释基督清楚的教导，这理由还不能胜过我们一切反驳他们的证据。

[e(b)]然而我们同时必须明白基督的身体和血这新约的性质如何。因为这与基督的死所批准的恩约，除非我们藉基督的死得蒙那使我们与基督联合的隐密的交通，否则这恩约对我们毫无益处。

21.借喻的解释(figurative interpretation)这决定性的话

[e(b)]所以，根据象征与祂们所代表的真理彼此的关系我们必须承认基督与真理的名义归向那代表这真理的象征—当然是借喻的方式—然而象征与真理仍有极为恰当的关系。[b]我拒绝用寓意和比喻来解释我的意思，免得有人指控我逃避现实或换话题。

[e(b)]我主张基督的这话是转喻。圣经的作者在讨论奥秘时经常采用这说话的方式。[b]不然我们无法理解类似的话：「我的约就立在你们肉体上」（创十七13），「羊羔是耶和华的逾越节」（出十二1），「若不流血，罪就不得赦免了」（利十七11；来九22），以及，「那盘石就是基督」（出十七6；林前十4）。[e(b)]除非我们把这些话解释为转喻(metonymy)，否则它们完全没有意义。不但天上之真理的名归向地上的物质，然而另一方面圣经有时也将可见之象征的名归给祂所代表的真理：[e]譬如圣经记载神在荆棘树上向摩西显现（出三2）；约柜被称为神以及神的面（诗八四8；诗四二3）[716]；鸽子也被叫做圣灵（太三16）。[b]虽然在本质上象征与它所代表的真理不同（因为后者是属灵以及属天，但前者则是物质以及可看见的），然而，因为象征不但以虚空的物质代表它所被奉献代表的真理，它也甚至彰显它所代表的真理，所以它的名义真正属于它所代表的真理。人所捏造的象征，既因代表所不存在的东西而不是彰显与祂同在的东西（而且这些象征经常不适合代表这些东西），但它们也有时被叫做它们所代表的事物。同样，神有更大的理由让祂所设立的圣礼带有那些毫无瑕疵代表他们之象征的名。这些象征不但带有名义，它甚至也带有那真理的意义。[e(b)]两者彼此的相似接近到从象征到真理换来换去并不困难。

所以我希望我们的敌人不再称我们为借喻派解经家(tropists)[717]，因为这是很大的羞辱。我们已经以圣经一般的教导解释圣礼上的言词。[b]因为圣礼有多方面的共同点，并且转喻是其中之一。因此，就如使徒保罗教导那给以色列

---

[715] Sec. 7, above.

[716] Cf. Comm. Ps. 84. 8.

[717] Westphal, *Apologia confessionis,* p. 58.

人流出灵水的盘石就是基督（林前十4）—因为以色列人能够从这可看见的象征底下了解那灵水，虽然灵水本身是看不见的—照样现今基督的身体被称为饼，因为主在这象征底下提供我们真实的吃祂的身体。

[c]并且免得任何人藐视我的立场而将它视为自己所捏造的新的观念，奥古斯丁的立场与我的一模一样。他说，「若圣礼没有与它们所见证的真理相似的地方，它们就不是圣礼。此外，它们因这共同点经常也带有它们所代有之真理的名义。因此，就如在某种意义上基督之身体的圣礼就是基督的身体，基督之血的圣礼就是基督的血—照样信心的圣礼就是信心。」在奥古斯丁的作品里是有许多类似的话，然而我们引用这一句就够了，[e]但我想告诉读者们这敬虔的人在他写给伊沃第乌斯(Evodius)的信中也有同样的教导。但若有人说，虽然奥古斯丁教导圣经谈到圣礼时，转喻是普遍的现象，但他没有提到圣餐，这是毫无根据的回避。因为我们若接受这回避，我们在也不能把原则运用在具体的情况之下。但根据这说法以下的辩论是无效的：每一种动物都有行动，因此牛和马也有行动。然而，奥古斯丁的另一句话毫无疑问的证明他自己的立场。他说当基督给我们那代表祂身体的象征时，祂毫不犹豫的称它为自己的身体。奥古斯丁说：「基督表达很奇妙的耐心，因为当基督将代表祂身体和血的象征交付众使徒时，祂同时也欢迎犹大参加。」[718]

22.「是」这一词

[e(b/a)]但若一个顽固，除了自己的立场之外什么都看不见的人，照自己的立场坚持「这是」[719]到将这奥秘与其祂圣经上的奥秘区分开来，我们的答复很简单。他们说这里的连系动词[720]强烈到不可用比喻式的语意。但我们若接受这观点，那么保罗在哥林多前书也在圣餐的教导上用这连系动词。他说，「饼…是同领[721]基督的身体」（林前十16）。然而同领身体与身体本身是不同的。

事实上，旧约的作者讨论圣礼时，用几乎一模一样的说法：「我的约就立在你们的肉体上」（创十七13 p.）；「羊羔是耶和华的逾越节」[722]（出十二11；cf. 十二43）。简言之，当保罗说，「那盘石就是基督」（林前十4）时，他们为何承认这里的连系动词没有基督所采用的强烈呢？约翰说，「那时还没赐下圣灵来，因为耶稣尚未得着荣耀」（约七39, cf. Vg.）。请他们说这里的连系动词的涵义如何呢？因他们若前后一致的照自己的原则解经，他们必须在这里否定圣灵的永恒性而说直到基督升天的时候，圣灵没有存在。我也要请他们解释保罗关于洗礼的这话：「重生的洗和圣灵的更新」（多三5），因我们知道并不是每一位受洗的人都重生。

---

[718] Augustine, *Letters* xcviii. 9; clxix. 2. 9 (MPL 33. 364, 746; tr. FC 18. 137; 30. 18); *Against Adimantus* xii. 3 (MPL 42. 144); *Psalms,* Ps. 3:1 (MPL 36. 73; tr. NPNF VIII. 5).

[719] .“*HOC EST*”这里所攻击的正是路德常用的词汇，Cf. *Vom Anbeten des Sacraments des heiligen Leichnams Christi* (1523) (*Werke* WA XI. 343-437)，及一些被 E. M. Plass 在 *What Luther Says,* nos. 2487-2490 所引的段落。由 Magdeburg 的牧师和传道人在 1550 年出版的 *Confessio et apologia* 中使用这样的字：*“suum verum corpus sub pane edendum, sanguinem bibendum sub vino,”* C 4b.

[720] “*Verbi substantive.*” 翻译是基于 S. W. Huston 的注释以及 G. MacCracken 的意见。Cf. M. A. Pei and F. Gaynor, *A Dictionary of Linguistics,* “substantive verb..”

[721] “koinwni,an”

[722] 原文有 *Pesach*，希伯来文是 hs;P,

然而我们最有说服力的证据是保罗的另一句话：「肢体虽多，仍是一个身体」（林前十二12）。当保罗将教会比喻成人的身体之后他接着说，「基督也是这样」(*ibid.*)；他在这里并没有提到神的独生子本身，乃是说基督在祂的肢体里面。

我相信到目前为止我已经充分的证明我的重点，即对理智和正直的人而言，我们仇敌的诽谤是可憎恶的。他们声称我们轻视基督的话，虽然我们以顺服的心接受祂的话语，并比他们更敬畏基督的话。事实上，他们轻浮的确据表示他们不那么在乎基督的意思，只要祂的话能支持他们顽梗的心。因此我们对这问题的解释必须见证我们多么重视基督的权威。

他们极为可恶的夸耀属肉体的理智拦阻我们相信基督圣洁的口所说的话，但我上面的解释已经证明这对我们的羞辱极为不公平，而且我下面将进一步的证明这一点。我们的解经方式没有拦阻我们相信基督亲口所说的话，或当祂吩咐我们时立刻就顺服，惟一的问题是考察基督所说的话真正的意思是否是罪。

23.完全按照字意来解经是不可能的

[e]这些善良的主人，好在人面前被视为文字的专家，禁止我们稍微偏离字面意义的解经方式[723]。相反的，圣经称神为「战士」（出十五3），但我深信除非我解释这词组，祂意思太勉强。我毫不怀疑这是从人的经验来的描述方式。

古代的神人同形论者(Anthropomorphites)以同样的立场攻击正统派的教父。他们强烈的坚持这样的话：「神的眼睛时常看顾」（申十一12；王上八29；伯七8；etc.）；「这声音达到了耶和华的耳中」（民十一18；撒下二二7；王下十九28；etc.）；「祂的手伸出」（赛五25；二三11；耶一9；六12；etc.）；「地是我的脚凳」（赛六六1；太五35；徒七49）。这些人习惯着吼叫说，既然圣经说神有身体，那么这身体必定是来自人[724]。人一旦接受这原则，某种可怕的迷惑将会淹没基督教信仰。只要我们允许狂热分子随便利用圣经支持自己的立场，他们几乎能捏造无限量多的异端！

他们反对说当基督设立这圣礼为了众门徒的安慰时，祂不太可能用某种模糊或比喻意义的方式与他们说话。但这句话反而支持我们的立场。因若使徒在心里没有明白饼是以比喻的意义说的，因它是身体的象征，否则他们必定感到非常的困惑。约翰刚好在那个时候记载众使徒对某些小问题感到迷惑和困苦。他们彼此的争辩关于基督将如何

---

[723] *"Vetant…ut literati appareant, vel tantillum a litera discedere."* 在这句双关语中，Calvin 加强他在 sec. 14 和 20 中的立场。Cf. sec. 20, note 68. 在下一句话中他阐述他不受字面主义所限制。

[724] . Epiphanius 攻击 Anthropomorphites 或称 Audianites，他们按字面引用创 1:26 和其他 Calvin 所引的经文：*Panarion sive arcula adversus octoginta haereses* lxx. 2. 4 (GCS 37. 234; MPG 42. 341); cf. Theodoret, *Ecclesiastical History* IV. 10 (ed. T. Gaisford, p. 316 f.; GCS 19. 228; tr. NPNF [sec. ix] 2 ser. II. 114). Cf. I. xiii. 1, note 4. 值得注意的，Calvin 视这些字面主义者为邪恶野蛮的信仰摧毁者。

到父神那里去，并且问基督祂将怎样离开世界；他们坚持看见天父才能明白基督对祂的教导（约十四5—8；十六17）。那么，他们怎能立刻相信一切理智的人必定拒绝的话呢：即基督虽然在他们的眼前与他们聚餐，然而某种看不见的基督被隐藏在饼底下？他们既然立刻，毫不犹豫的用餐，就证明他们对基督教导的观念和我们一样。因为他们明白象征所代表之东西的名称归于象征本身，并且，这对圣礼而言不足为怪。因此这圣礼对当时的门徒，就如对现今的门徒一样，成为他们明确和确实的未界，而不是某种模糊不清的未界，唯一拒绝这解释的理由是这些人被魔鬼弄瞎心眼，以至于为自己捏造一些黑暗的礼，虽然这圣礼解释并不困难。

此外，我们若坚持基督所用的字，若基督对饼的描述与祂对杯的描述不同，是前后不一致的事。祂称饼为身体；祂称酒为血。这样这要不是迷惑的称呼话，要不然就是将身体和血分开。因为若对杯说，「这我的身体，」是一样合理的话；相反，我们也能一样合理的说饼是祂的血。他们若回答说我们必须了解基督选择这两个象征的目的，我完全同意。然而，不管他们怎么说，他们无法逃避这谬论，即饼就是血以及酒就是身体。

当他们承认饼和身体是两回事[725]却同时说前者在字面的意义上等于后者，这等于说衣服与人不同，但将衣服叫做人是正式的说法。此外，就如他们认为他们越顽固以及越历害的咒骂人就越得胜，他们陈述若用比喻的意义解释这话等于把基督当做说谎的。

当我们充分的证明敌人疯狂的强解这经文，但我们的解释是信实和正确之后。读者们就很容易能够明白这些吹毛求疵的人[726]企图说服单纯的人我们再轻视基督的话是大大的得我们！

24.反驳敌人的指控，即我们的解释是来自理智

[e]然而直到我们反驳敌人对我们的另一个指控，他们所加在我们身上的羞辱不会被夺去。他们骄傲的说我们在人的理智之下被辖制到我们将神的大能局限于大自然和人的常识[727]。为了反驳这邪恶的诽谤，我只要指出以上的教导。因为我的教导十分清楚的证明我一点都不用人的理智衡量这奥秘，或将之局限于大自然的规律。请问，难道物理学教导我们基督用自己的肉体从天上喂养我们的灵魂，然而饼和酒则滋养我们的身体。这更新灵魂之大能怎能来自肉体呢？所有的人都会承任这并不是大自然的现象。那么人的理智也一样会拒绝基督的肉体进入到身体里面做我们的饮食。简言之，任何受过我们教导的人会大大的赞扬神隐密的大能。

但当这些狂热分子所捏造的神迹离开人之后，神和祂的大能也同时离人而去。

我再一次的劝诸位认真的思考我们的这教义的性质：它是否专靠人的常识，或靠着信心的翅膀胜过世界而升到

---

[725] Westphal, *De coena domini confession* B 6b-8a; *Apologia confessionis,* pp. 26, 29-31, 38-43, 58. Cf. also Luther, *Vom Abendmahl Christi Bekenntnis* (*Werke* WA XXVI. 298 f.; tr. Plass, *What Luther Says,* no. 2492).

[726] Cf. sec. 14, note 47, above.

[727] Westphal, *Collectanea sententiarum…Augustini…de coena domini* (1555) F 2ab, F 5b.

天上。我们教导基督既借着外在的象征又借着祂的圣灵临到我们身上，好让祂的肉体和血的本质真正的更新我们的灵魂。若任何人不了解这几句话包涵许多的神迹，他比愚拙还愚拙。因为若说灵魂从地上来，并最后受死的身体取得属灵和天上的性命，没有比这更超自然的事。以天和地之间的距离[728]所分开的这两回事之所以能够有彼此的关系，甚至能够彼此的联合，使灵魂从基督的肉体得蒙滋养，没有比这更不可思议的事。[e(a)]所以，你们邪恶的人不要再以自己污秽的谎言，即我们恶烈的企图限制神无限量的大能，来引起别人对我们的恨恶。因我们的仇敌是在误会我们的意思，或在睁眼说瞎话。

[a]因为在这里的问题并不是神能够做什么，乃是祂喜悦做什么。我们坚持说神照自己的美意成就了祂所喜悦的事。然而神喜悦基督在凡事上与我们一样，只是祂没有犯罪（来四15；cf. 二17）。那么我们肉体的性质如何呢？难道它不是有固定的面积？受空间的限制，能够被触摸和看见吗？我们的敌人说，那么为何神不能让这肉体同时在许多不同的地方出现，完全没有受空间的限制，并因此成为无限量，以及毫无模样的事物。疯狂的人啊，你为何要求神的大能叫肉体同时做和不做肉体呢！这就如你坚持神让光明同时做光和黑暗！但神反而喜悦光做光；黑暗做黑暗；以及肉体做肉体。的确，只要神喜悦祂就能叫黑暗成为光明以及光明成为黑暗；然而当你要求光明和黑暗没有两样时，难道这不就是在推翻神智能的顺序吗[729]？因此肉体必须做肉体；灵必须做灵—各样都在神所给他设立的光景之下。但肉体的性质决定他必须占固定的位置，也必须拥有固定的大小以及模样。基督就在这光景底下取了人的肉体。根据奥古斯丁所说，基督将不朽坏和荣耀赏赐肉体，并没有夺去肉体的性质和真理[730]。

25.人需要了解和解释神的道

[e]他们宣称自己所相信的是神的道，并且神用祂的真道彰显祂自己的美意[731]—他们的确有神的道，只要我们容许他们从教会里除掉解经的恩赐（林前十二10），因为这恩赐叫人明白真道。

我承认他们有道理，但他们的道理反而是神人同形说者的道理[732]。他们在古时候教导神有身体。或者是他们的道理可能是摩尼教徒或马吉安的道理。他们主张基督拥有天上或幽灵式的身体。他们也引用圣经支持这观点：「头一个人是出于地，乃属土；第二个人是出于天」（林前十五47）。以及：「反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式」（腓二7）[733]。

但这些吸血虫居然认为除非他们比自己所捏造的怪物推翻整个大自然的顺序，否则神的大能无法存在。然而企

---

[728]. “*Res tot caeli et terrae spatio dissitas ac remotas, in tanta locorum distantia…uniri.*” Cf. sec. 28, below: “*locorum…distantia procul dissitos.*” Calvin 对于基督身体同在这个奥秘强烈的情感，因着思想天地之间的距离而更加提升。Cf. sec. 10, note 27, above. For another emphasis, cf. III. xx. 40.

[729] Cf. Comm. Ps. 139:12.

[730] Augustine, *Letters* clxxxvii. 3. 10 (MPL 33. 835 f.; tr. FC 30. 228 f.).

[731] Westphal, *Apologia confessionis,* p. 210.

[732] . Cf. sec. 23, above, note 78.

[733] Cf. sec. 17, above, note 58, and Augustine, *Against Faustus the Manichee* XXIV. 1; VII (MPL 42. 473, 115; tr. NPNF IV. 317, 174).

图用自己的捏造解释神的作为等于限制神。因为他们从神的哪一句话推断基督的身体在天上是可见的，却在地上隐藏在无数饼屑的底下反而是看不见的呢？他们说神若在圣餐中赏赐我们基督的身体，这解释是必须的。它之所以是必须的是因为他们出于自己的成见从基督所说的话中推断了肉体的吃法，虽然这狡猾的解释违背整个圣经的教导！

然而他们对我们的指控，即我们的解释削弱神的大能是完全错误的；我们的教导反而大大的颂赞神的大能。但他们不断的指控我们窃取神的尊荣，因为我们拒绝人的常识所不容易相信的道理，虽然这道理是基督亲口给我们的应许。我给他们以在上面同样的答复，即在信仰上的奥秘当中常识并不是我们的教师，我们反而当以安静、受教导以及温柔的心（就是使徒雅各所称赞的心）（雅一21）接受那从天上来的教义。

他们虽然极端的误解这教义，但我深信我们谨守的解释是正确的。当他们听到基督的话，「这是我的身体」时，他们幻想某种基督根本不想教导的神迹。并且当他们从这幻想中推论一些污秽和荒唐的心得，因为他们已经被辖制在这陷阱里面，他们就利用神的无所不能，这深奥的教义，熄灭真理的亮光。这就产生他们极为骄傲的谦虚：「我们不想知道基督如何被隐藏在饼底下。我们只要相信『这是我的身体』，这句话，就够了。」然而至于我们，我们要尽量以顺服的心努力的考察这经文为了明白祂的涵义，就如其它圣经的经文一样。我们也尽量避免以邪恶的热忱以及毫无分辩、轻率的相信我们的头一个想法。我们反而在努力的默想之后接受神的灵所提供我们的涵义。我们专靠这涵义，并从这高处观看一切属世的智慧所用来抵挡这真理的诡计。事实上，我们保守自己的心，免得他们散发出任何抗议的话；我们也谦卑自己的心免得违背神。这就是我们对基督的话语之解释的来源。并且一切对圣经有一般的了解的人都知道这是众圣礼共同的涵义。我们也效法那敬虔童贞女的榜样而相信我们若在不容易了解的事情上想知道主的意思这并不是我们的罪（路一34）。

26.基督的身体在天堂

[e]然而我们之所以深信没有任何的事情比确信我们所教导的教义纯粹来自神的真道并专靠这真道的权威更能够造就敬虔之人的信心—我打算用最简洁的方式清楚的教导这真理。并不是亚里士多德，乃是圣灵亲自教导基督的身体在复活之后是有限的[734]，并且居住在天堂直到世界未日（cf. 徒三21）。我也并非不晓得我们的敌人极为狡猾的避免解释证明这真理的经文。虽然基督说祂即将往父那里去（约十四12，28；十六7），离开世界（约十六28），但他们的解释是这种离开不过指基督身体的形态将受改变[735]。然而根据这理论，基督不会差遣圣灵来取代祂，因为圣灵根本不接续祂；这理论也否定基督将会从天上的荣耀中再次的降世住在地球上。的确，圣灵的降临以及基督升天有强烈的对比；因此，基督按肉体与我们居住和圣灵与我们居住的方式不可能是一样。

除此之外，基督明确的宣告祂不会与门徒一同住在世界上到永远远（太二六11；约十二8）。我们的敌人也深信这经文对他们的立场没有任何的威胁。其解释是基督指的是牠在世上不会一直做穷困、可怜的人，或一直受这暂时生命的限制[736]。但这经文的上下文与这解释有极大的冲突，因为祂指的不是祂不在做贫穷的人，而是门徒将会失

[734] Cf. Westphal, *Apologia confessionis,* pp. 8, 191 ff.

[735] Westphal, *op. cit.,* pp. 271 ff.

[736] Westphal, *op. cit.* pp. 273 f.

去他们敬拜和尊荣的对象。门徒反对妇女将香膏浇在基督身体因为他们认为这是没有意义，甚至奢侈的行为；因此，他们宁愿将香膏卖许多钱，赒济穷人，也不要浪费在基督的身上。基督的答案表示祂不能永远在他们当中受这么大的尊荣（太二六8—11）。

e(c)奥古斯丁明确的教导也与我们的一模一样：c「当基督说，『你们不常有我』时，祂指的是祂身体的同在。因为至于基督的威严、祂的护理，以及祂的奇妙和看不见的恩典，祂赐给祂门徒的应许得以应验，『我就常与你们同在，直到世界的末了』（太二八20, Vg.）。然而至于道所取的肉身、祂是童贞女生的、祂被犹太人逮捕、被钉在十字架上、而且从十字架上放下来、用细麻布包好、被摆在坟墓里在复活之后彰显自己—『你们不常有我』（太二六11）。为什么呢？因为就祂肉体的同在而言祂只与自己的门徒交通了四十天并且在门徒跟随祂的时候，他们虽然没有与主一起升天，却仍然亲眼看到祂上去了（徒一3，9）。『祂不在这里』（可十六6, Vg.）；因祂坐在父神的右手边（可十六19）。然而基督仍与我们同在，因祂威严的同在仍未曾离开我们（来一3）。就基督威严的同在而言，我们总是有祂；但就祂肉体的同在而言，『你们不常有我』（太二六11）是对的。因为就基督肉体的同在而言，教会只拥有几天之久而已；教会现在借着信心拥有基督，虽然我们的肉眼无法看到祂。」[737]

我在此简洁的指出奥古斯丁的立场。他说基督在三方面仍与我们同在：在威严、护理，以及祂奇妙的恩典上。基督借着肉体和血与我们的交通包括在恩典之下—只要我们明白这交通是圣灵所产生的，而不是表示在圣餐中基督的身体隐藏在饼底下。事实上，主见证祂有人能够触摸以及看见的肉和骨头（约二十27）。

此外，「去」以及「离开」并不表示基督将来被看待升天而离开，乃表示祂将真正离开他们。或许有人会说，难道我们应当相信基督在天堂固定的地方吗？我的答复与奥古斯丁的一样：即这是过于好奇以及没有必要问的问题；我们相信基督在天堂就够了[738]。

27.对以上的问题而言，基督升天有何意义

[2]但我们为何经常重复的采用「升天」这一词呢？这一词是否表示基督从一个地方去另外一个地方呢？他们否认：对他们而言，「升」这一词，不过表示基督统治的威严。但基督升天的方式如何呢？难道基督不是在门徒的眼前升到天上去吗？难道福音书的作者不是十分清楚的记载基督被接到天上去吗（徒一9；可十六19；路二四51）？这些机智的哲学家们的答案是基督被云彩接去为了教导信徒祂在世上不会再被他们看见了。就如为了使我们确信祂看不见的同在，基督反而不应当忽然间变为可见了；或在祂的脚仍在地上云彩就把祂接上去！但当基督被取上升并借着在祂底下的云彩（徒一9）教导我们祂在世上不再能够被看见时，我们能够正确的推论基督现在的住处是天堂—就如保罗的教导一样。保罗也劝我们等候基督将从天上降临（腓三20）。这就是为何天使告诉基督的门徒他们站着望天是徒然的，因为离开他们被接升天的耶稣将会照祂往天上去的方式照样再次的降临（徒一11）。

---

[737] Augustine, *John’s Gospel* 1. 13 (MPL 35. 1763; tr. NPNF VII. 282).

[738] 翻译受 VG 的影响："*Moyennant que nous croyons qu’il est au ciel, c’est assez.*" Augustine 明确地认为「一个属地的身体被带到天堂了。」；但是若要问哪里，就是「无益的好奇」。Augustine, *Faith and the Creed* vi. 13 (MPL 40. 188; tr. LCC VI. 360).

反对正统教义的人，也在此采用他们以为是极为机智的逃避方式：基督当时没有离开世界，反而继续住在祂的选民当中，虽然是看不见的，并且将来会以某种能看见的方式[739]再次的降临。就如当时的天使表示基督有双重的同在，而不是简直叫门徒亲眼看见基督的升天，好让他们确信这事实！就如他们说：基督在你们的眼前被接上天好支取他在天上的国度；那么你们就要耐心的等候祂再来统治这世界。因基督升天并不是要一个人拥有天国，乃是要接你们以及众敬虔的人到祂那里去。

28.奥古斯丁的见证

e(c)然而既然为这错误的教义辩护的人竟敢说他们的谬论受古代神学家们的支持，尤其是奥古斯丁[740]，我现在要简洁的指出他们的这邪恶的企图。敬虔和有学问的人已经找出古代神学家们对此教导的作品[741]所以我劝读者们阅读这数据而做自己的结论。我甚至也不想引用奥古斯丁，这一个人对这教义一切的教导；我只要引用他的几句话为了证明他的立场与我们的完全一致[742]。

e我们的仇敌为了证明奥古斯丁的立场与我们的不同，假装奥古斯丁在自己的作品中经常教导信徒在领圣餐时吃那从前一次被钉在十架上之祭物的肉体和血。这是非常的荒谬；因奥古斯丁也将之称为圣餐礼（「感恩」），或身体的圣礼。然而我们无须采用费时费力的方式为了明白他对「肉」以及「血」的教导因为他亲自解释他自己的意思。他说圣礼的名字是因祂们所代表的真理而取的；因此，在某种意义上，身体的圣礼就是身体。奥古斯丁说：「当主给我们这象征时，祂毫不犹豫的说：『这是我的身体。』」

---

[739] Westphal, *Fides Cyrilli de praesentia corporis* (1555); *Collectanea sententiarum…Augustini* (1555); *De coena domini confession* (1558) C 4b ff., 被引用来支持这个意见，OS V. 380. (若要比 Westphal 单张所提供更详尽的数据，见 OS. V. 369-395.)

[740] 这里所指的是 Westphal 所收关于 Augustine 所作的圣礼的段落，*Collectanea sententiarum…Augustini* (1555), 以及 Westphal 所引其他 Augustine 的文章。

[741] 在回答 Tilemann Heshus 所写的 *Clear Explanation of Sound Doctrine Concerning the True Participation of the Flesh and Blood of Christ in the Lord's Supper (Dilucida explication,* etc., 1561)中, Calvin 同意 Oecolampadius, Bullinger 和 Peter Martyr (「一个尽完本份的人」) 包含许多教父的相关文章. (CR IX. 490; Calvin, *Tracts* II. 535; LCC XXII. 292.)

[742] *"Totum esse nostrum."* Cf. Introduction, pp. lvii ff., above; Smits I. 271. Smits 列出这一节中所引许多 Augustine 的作品于 II. 54 较不完整的于 OS V. 381-384。其中包括*: City of God* XXII. Vii (MPL 41. 759; tr. NPNF II. 484); *Psalms,* Ps. 26. ii. 11; 46. vii; 33. i. 10; ii. 2 (MPL 36. 205, 528, 306, 308; tr. LF *Psalms* I. 176; II [Ps. 47]. 280 f.; I [Ps. 34] 250); *John's Gospel* xiii. 11; 1. 12, 13; xcii. 1; cii. 6; cvi. 2; cvii. 4; tr. NPNF VII. 90, 282, 362, 391, 399, 403; *Confessions* IX. xiii. 36 (MPL 32. 778; tr. LCC VII. 200); *Letters* xliv. 5, 10; xcviii. 9; liv. 6, 8; clxxxvii. 6, 18, 3, 10, 13, 41 (MPL 33. 178, 364, 203, 838, 835 f., 848; tr. FC 12. 215, 257 f.; 18. 137; 30. 234 f., 228 f., 254 f.); *On the Trinity* III. iv. 10; III. x. 19, 20 (MPL 42. 873, 880; tr. NPNF III. 59, 63 f.). 大部份的段落是被 Westphal 在 *Collectanea* 所引的 B 3a-G 3b (以及之前被 Oecolampadius, Bullinger, and Peter Martyr 所引). Cf. Westphal, *Apologia confessionis,* pp. 228 f., 237, 250-255.

然而他们又反对说，奥古斯丁明确的教导基督的身体掉在地上并进入信徒的嘴巴里。他说这话的意思的确与他宣称基督的身体被吞吃掉的意思一样，因为他将这两句话并在一起。他说这奥秘被完成之后，信徒吃饼与上面的教导并不冲突，因为他在上面说，「因为这些事情是人所知道的，当他们被人行出来时我们可以将他们视为圣洁之事而尊荣祂们，然而不应当将他们视为神迹。」

并且我们的敌人所太轻率的另一个教导也有同样的涵义：即当基督将那神秘的饼提供给门徒时，祂在某种意义上将自己的身体拿在自己的手中。因为当奥古斯丁说「在某种意义上」时，他宣称基督并不是真正隐藏在饼底下。难怪！因为他在别处公开的教导若身体没有固定的地点，他就不可能在任何的地方；并且身体既因不在任何的地方，就绝对不存在。我们的敌人反对说奥古斯丁的这话并不是指圣餐说的，因为神在圣餐中发挥特大的力量，但这反对一点说服力都没有。因当他被问关于基督之肉体时，这敬虔的人回答说：[e(c)]「基督赏赐自己的肉体永生，[c]但祂却没有夺去肉体原来的性质。我们不应当误以为到处都有基督的肉体，因为我们应当谨慎免得我们一方面承认基督的人性，却在另一方面否定基督的身体是真实的。并且我们不能推断说在神里面的一切必定是无所不在的，就如神自己无所不在。」[e]他接下来告诉我们为什么：「因为神和人都在同一个位格上，而且两者都是一位基督：基督既因是神是无所不在的；既因是人就居住在天堂。」若奥古斯丁相信圣餐对这原则是例外，而没有说出来是非常的愚拙，因为圣餐是很重要的教义。事实上，若任何的读者留意奥古斯丁以下所说的话，他会发现奥古斯丁将圣餐包括在这大原则之下。因为他说基督，神的独生子和人子，既因是神是无所不在；并且基督是那住在神圣殿里的神（即教会），并且基督既因有身体就住在天堂固定的地方。可见，神没有将基督在天堂的身体取出来好使基督与教会联合。但若基督的身体被隐藏在饼底下才真是我们的饮食，神必定这么做。

奥古斯丁在别处解释信徒如何拥有基督。他说，「你们借着十架字的手势，借着洗礼，并借着圣餐的饼和杯拥有基督。」我在此没有必要谈奥古斯丁是否应该把一种迷信包括在那些代表基督与我们同在的象征之内。然而当他将基督之肉体的同在与十字架的手势互相比较时，他充分的证明他不相信基督有两个不同的身体，以至于那位坐在天堂可看见的基督，同时也能被隐藏在圣餐的饼底下。而且他接下来更为清楚的解释说，「就威严的同在而论我们总是有基督；就肉体与我们同在而论，基督正确的说，『你们不常有我』」（太二六11, cf. Vg.）。

我们的敌人反对奥古斯丁立刻接着的说法：「就基督测不透、不能看见的恩典而论，基督所说的这话将得以应验：『我常与你们同在，直到世界的末了』」（太二八20, Vg.）。然而这句话对他们而言并没有占到任何便宜。因为毕竟这句话局限在基督的威严，而且祂的威严总是与祂的身体对比着；并且肉体也总是与恩典和大能对比着。奥古斯丁在另一处中也做了同样的对比法：「即基督停止在肉体上与门徒同在为了要借着自己的灵开始与他们同在。他在这里清楚的分辩肉体的本质与圣灵的大能，因为就肉体而论我们以巨大的距离与基督隔绝，然而我们借着圣灵反而与祂联合。[e(c)]他经常用类似的说法教导同样的真理，比如，「根据信心和正统教义惟一的准则，基督将以肉体为活人和死人再次的降临。[e]因为祂的圣灵也将会降临在他们身上，并且基督借着这圣灵将与整个地上的教会同在到世界的末了」（太二八20；cf. 约十七12）。所以，他所说的这话是针对基督已经借着祂肉体的同在所开始拯救的信徒说的。并且基督在肉身上既将离开他们，好让祂能够借着自己的灵保守他们与父神的关系。我们若用「可看见」解释「肉体」的同在，这站不住脚，因为奥古斯丁将身体与神的大能做对比。而且当奥古斯丁加上，「保守他们与

父神的关系」时，他明确的教导神借着圣灵将自己的恩典从天上浇灌在我们身上。

29.基督的身体是真实的

[e]既然他们这么确信基督与我们有看不见的同在，这诡计，我们就要看见他们如何在这教义上逃避现实。

首先，他们无法引用圣经上的任何经文证明基督是看不见的。他们反而将没有任何理智的人会相信的事情视为事实，即除非基督的身体被隐藏在饼的外壳底下，否则神无法在圣餐中提供我们基督的身体。而且我们不但不可能接受这个原则，这就是我们最反对他们的一点！

而且他们不得不承认他们的这胡说表示他们相信基督有双重的身体。因为对他们而言基督在天上的身体是可看见的，但借着某种特殊的安排基督在圣餐中的身体是看不见的。然而我们只要参考其祂的经文，特别是彼得的见证，我们就能晓得他们的立场有多前后不一致。彼得说，「天必留他，等到万物复兴的时候」（徒三21）。然而这些人反而教导基督在空间中无所不在，却没有形体。他们反对说强迫基督荣耀的身体伏在大自然的规律之下是不对的。

然而这答案带有瑟维特疯狂的立场在内（而且对一切敬虔的人而言这立场是可憎恶的），即基督的人性被祂的神性所吞吃掉[743]。我并不是说他们这样认为。但若以得荣耀的身体能够以某种看不见的方式充满万有，显然身体的本质已经消失了，并且神性和人性已经没有两样了。

而且，若基督的身体有各种形状和样式到他能够在一个地方被人看见，却在另一个地方是完全看不见的，那么身体的性质何在，因为身体必须有面积？并且祂的合而为一又何在呢？特土良更为正确的教导基督的身体是真的也是自然的，因为神在圣餐中将这身体的象征摆在我们的眼前作为对属灵生命的凭据和确据[744]。[e(a)]并且基督自己这样描述以得荣耀的身体，「摸我看看！魂无骨无肉」（路二四39, cf. Vg.）。注意基督在此亲口证明祂有肉体，因为祂能够被触摸和被看见。但若不是这样，祂就没有肉体了。

[e]我们的仇敌总是依靠自己所捏造的解释。但我们负责相信基督绝对的宣告好让我们毫不例外的珍惜基督的教导。基督证明祂绝不是灵，因为祂有可看见的肉体。我们若不相信基督对祂身体的描述；难道我们不就是要对身体下一个新的定义吗？

[e(a)]然而我们的敌人不管怎样逃避，他们所捏造的解释与保罗的教导有明显的冲突。保罗说：「我们等候救主…祂要将我们这卑贱的身体改变形状，和祂荣耀的身体相似」（腓三20—21）。我们不应当盼望自己将有他们所描述的基督的那种身体，即每一个人都有看不见和无限的身体。他们绝对找不到任何人迟钝到愿意相信这么荒谬的教导。

---

[743] Servetus, *Christianismi restitutio*, 17th epistle, p. 620; CR VIII. 681 f.; cf. II. xiv. 8.

[744] Tertullian, *Against Marcion* IV. xl: “*Hoc est corpus meum, id est, figura corporis mei. Figura autem non fuisse nisi veritatis esset corpus.*” 这整章是有相关的. (CSEL 47. 559; CCL Tertullianus I. 656; tr. ANF III. 418.)

所以，他们千万不可这样描述基督得荣耀的身体—祂同时处在许多不同的地方以及局限于任何固定的空间。简言之，他们或许要否定肉体的复活或接受当基督穿戴天上的荣耀时，祂并没有脱弃自己的肉体。因我们将与基督有同样的复活基督将让我们在自己的肉身上与祂一同得蒙同样的荣耀。[c]因为圣经没有比这更清楚的教导，[a]即当基督为童贞女所生时祂取了我们的肉体，并当祂为我们做了挽回祭时，祂也在同样的肉体中受苦。当基督复活的时候，祂也取了同样的肉体也带祂升上了天。因为我们对复活和升天的盼望完全依靠基督的复活和升天。[e]特土良教导基督把我们将复活的应许与祂一同带到天上去[745]。[a]但若基督没有在我们的肉体中复活以及进入天国，我们的盼望一点都不确定！但身体的性质包括局限于固定的空间，拥有自己的面积以及自己和形状。[e(c)]那么我们断不可以为这叫人在圣餐中惟有思考到饼以及教导基督与这饼有密不可分的关系极为愚昧的谬论是真的！

他们之所以捏造基督的身体被隐藏在饼底下，难道不就是为了教导人只要领圣餐就能与基督联合吗？然而主自己喜悦不但要停止于肉眼，甚至也禁止我们以所有的五官思念地上的事。[e]祂禁止妇女摸祂直到祂升天为止（约二十17）。当祂看到马利亚急迫和认真的来到祂面前为了亲吻祂的脚时那么祂为何不允许她这么做直到祂升为止呢？基督惟一的缘故是他希望我们惟独在那里寻求祂。

他们对基督之后看到司提反的意义站不住脚（徒七55）。基督无须离开祂在天上的位置，因祂能够赏赐祂仆人的眼睛能看穿天上的势力。保罗的情况也是如此（徒九4）[1]。

他们也反对说基督从被封闭的坟墓里逃走（太二八6），并且[e(a)]当门关着的时候基督进入自己的门徒所聚会的房间（约二十19）。这也一点都不支持他们的谬论。因为就如水，像水泥一般，给基督在湖上铺路（太十四25），照样当祂接近盘石的时候那盘石变软也一样是不足不怪的事。但最大的可能是基督吩咐盘石滚开，并且基督一出来盘石立刻又滚回去。而且在门关闭时进入房间不一定表示渗透水泥。 虽然门本来是锁着的，基督或许靠自己的大能开门，使祂能立刻和奇妙的站在他门徒中间。

[e]他们引用路加所说的话，即当基督陪着门徒走到以马忤斯之后忽然不见（路二四31），不但对他们毫无帮助，反而支持我们自己的立场。因为基督为了叫他们不能在看到祂，并没有使自己成为看不见的，反而消失掉了。而且，根据同一位见证人，路加记载当基督与门徒一起走路时，祂并没有伪装使门徒无法认得祂，乃是叫他们的眼睛认不得祂（路二四16）。[e(a)]但这些人不但教导基督受改变为了留在地球上，他们也教导在这里的基督与在天上的基督截然不同。简言之，他们的这幻想，虽然他们没有这样直接的教导但他们却诿婉的教导基督的身体变为灵。不但如此，他们所归给基督的特征与他们所教导关于基督的本性互相矛盾[2]。[e]我们从此可以推论他们的基督有双重的身体。

---

[745] Tertullian, *On the Resurrection of the Flesh* (CCL 题为 "*mortuorum,*"「死者的」而不是 "*carnis*"; cf. CCL Tertullianus II. 921, note 1) li. 2-3 (CSEL 47. 105; CCL Tertullianus II. 994; tr. ANF III. 584).

[1] Bullinger 于 1557 年 5 月 16 日写给 Calvin，告知他 Jacob Andreae 的书 *A Short and Simple Account of the Lord's Supper* (德文)刚出版，其中引用了 Paul 的观点(fo. 41a) 以反对基督的身体在天上(CR XVI. 484 f.).

[2] 在 sec. 29 所批判的观点大部份是 Westphal 的，且在之前已引用过的 *Collectanea* 和 *Apologia confessionis.*

30.我们反对基督的身体无所不在

[e]那么，既使我们接受他们关于基督有看不见之同在的教导，这胡说，但即便如此，他们未曾证明基督有无限量的身体。并且除非他们这样证明，否则他们对基督被隐藏在饼底下的教导必定落空。除非基督的身体毫无限量的无所不在，否则他们对基督被隐藏在饼底下的教导是无人能接受的。然后，他们果然捏造了这恐怖的无所不在的教导[3]。

然而我们在上面用圣经清楚的教导证明基督的身体局限于一般人身体的面积。不但如此，当基督升天时，这现象清楚的教导我们祂的身体并不是无所不在，反而当祂的身体去一个地方，祂同时离开另一个地方。

并且他们所引用的应许，「我常与你们同在，直到世界的末了」（太二八20, Vg.），也不能运用在基督的身体上。首先，在圣餐的教导之外，除非基督居住在我们的身体里，否则基督无法一直与我们同在。因此他们毫无根据在基督所说的话上那么厉害的争辩好教导基督的圣餐中被隐藏在饼底下。其次，这经文的上下文表示基督的这话根本不是指祂的身体说的。基督这样说是要向祂的门徒应许无敌的帮助为了保护他们并在撒旦和这世界的一切攻击之下保守他们。因当基督交给他们那么困难的事工时，为了避免他们心里的犹豫或胆怯，基督借着应许祂自己的同在就刚强他们的信心就如说祂的门徒将一直拥有基督无敌的保护。那么除非门徒想要把所有的一切都搞胡涂，难道他们不应当尽量辩别这是怎样的同在吗？

并且某些人宁愿极为羞耻的宣称自己的无知，也不承认自己的教导有任何错误的方面。我现在说的不是天主教徒，因他们的教义和他们比起来较能容忍，或至少没有这么极端，然而这些人好争议到既然基督有神性和人性，那么基督的神性在那里，祂的肉体也在那里，因为两者是分不开的。就如两个本性的联合造成了一位不是神又不是人的基督！这就是犹提干[4]以及瑟维特的教导[5]。但圣经清楚的教导我们基督的位格包含两种不同的本性，然而两者在基督的身上都没有任何的混合。他们也不敢否认犹提干受教会的咒诅是应该的，奇怪的是他们没有留意他受咒诅的原因如何；他强调基督之位格的合而为一，并将两个本性混为一谈，叫神成为人和人成为神。那么宁愿将天和地混合在一起，也不要停止尝试将基督的身体从天上拉到地上来，因这是非常的疯狂。

[e(a)]他们利用这些经文支持自己的立场：「除了从天降下，仍旧在天的人子，没有人升过天」（约三13, cf. Vg.）；以及：「在父怀里的独生子将他表明出来」（约一18, Vg.）。我们若藐视「属性相通」[6]，教父很久以前开始教导的教义（这也是一样荒谬的事）。当保罗说：「荣耀的主钉在十字架上」时（林前二8），[a]他的意思并不是说基督的

---

[3] Luther 常用无所不在的观点来解释基督身体在圣餐中的存在。Cf. sec. 16, above, note 54; Luther, *Against the heavenly Prophets* (*Werke* WA XVIII. 206, 211); *Vom Abendmahl Christi Bekenntnis* (*Werke* WA XXVI. 318, 414 f., 428); Plass, *What Luther Says,* no. 2498.

[4] Cf. II. xiv. 4, note 11.

[5] Cf. Ii. xiv. 5.

[6] “*Idiomatum koinwni,an*” Cf. II. xiv. 1, note 4. Calvin 并没有定罪教父所建立的教义。

神性受苦。保罗这样说是因为那位降卑、受藐视，在肉身上受苦的基督同样也是神和荣耀的主。他以同样的意义也是在天上的人子（约三13），因为按肉体说为人子居住在地上的基督，同时也是在天上的神。圣经这样教导我们基督按自己的神性降世为人，并不是说神性离开了天堂为了隐藏在身体的监牢里，乃是说虽然这神性充满万有，但祂仍在基督的人性上以自然和某种奇妙的方式取了身体（西二9）[7]。[e]我在此一点都不羞耻采用神学家们很普遍的说法：虽然整个基督无所不在，但并不是在基督里所有的一切都是无所不在的[8]。但愿神学们认真的思考这一句话极为深奥的涵义。因他们若这样做，就永远不会教导基督的肉体在圣餐中与我们同在。因此，既然整个基督无所不在，那么我们的中保就一直与祂的百姓同在，也在圣餐中以特殊的方式彰显自己。整个基督与我们同在，但并不是基督的所有的一切都与我们同在。因为就如我们以上的教导，按肉体说基督居住在天堂，直到祂再来审判死人。

*31.不是基督降下来；乃是我们仰望祂**

[e]然而那些相信基督的肉体不在饼外存在的人犯了很大的错误。因他们这样说是在否定圣灵隐密的运行，因圣灵将基督与我们联合。对这些人而言，除非基督再次的降世，否则祂无法与我们同在。就如若基督将我们举到祂那里去我们不会一样享受祂的同在！总之我们所谈的不过是基督与我们同在的方式，因为他们说基督与饼是分不开的，然而我们主张将基督从天上拉下来是不合乎圣经的说法。我们劝读者们决定那一个说法是正确的。然而我们完全弃绝那说法，即除非基督被隐藏在饼的掩盖底下，否则祂在圣餐中不与我们同在！既然这是天上的大奥秘，我们无须将基督从天上拉下来好使祂与我们联合。

（信徒借着圣灵所领受的基督的肉体有怎样的性质，32—34）

32.我们反对对这教义一切复杂的解释

[c]那么，若有人问我这是怎样发生的，我将毫不感到羞耻的承认这奥秘崇高到我们的思想无法理解，我的言语也无法述说的地步。更清楚的说，这是我所经历到的，而不是我所明白的事[9]。因此，我毫不无辩驳地接受我所能够安全投靠的神的真理。基督宣告祂的肉体是我们灵魂的食物，并祂的血是祂的饮料（约六53 ff.）。我将自己的灵魂交给基督让祂以饮食来喂养我。基督在圣餐中邀请我在饼和酒的象征底下拿着、吃，以及喝祂的身体和血。我不怀疑基督亲自向我提供祂的身体和血，并且我吃它们。

我只拒绝一切与基督天上的威严不相称，或与祂的人性互相矛盾的事物，因为这样的解释与神的话语敌对；因为圣经教导基督升天到天国的荣耀中（路二四26）并同时完全离开了祂世上的生活。圣经明确的教导我们基督的人性。

这事情不应当听起来不可思议或不合乎逻辑。因为既然基督的整个国度是属灵的，所以我们不可用属世的思想

[7] Cf. II. xiii. 4, *ad finem*.

[8] Lombard, *Sentences* III. xxii. 3 (MPL 192. 804).

[9] Cf. Introduction, p. lxv above; sec. 7, note 23, above. H. Boehmer 说 Luther「感觉到内心的需要，不只是 *”想”* 与主有个人的相交，更是想在主餐中真实地体验。Zwingli 完全没有这种需要。Luther 认为 Calvin 不只了解而且真的感受到了」：*Luther in the Light of Modern Research* (tr. E. S. G. Potter), p. 241.

解释基督与祂教会彼此的关系。[d]或根据奥古斯丁的立场，这奥秘，就如其祂的奥秘那样，是人所施行，却是用属灵的方式；我们虽然在世上吃，却带着属天的方法[10]。[a]这就是这圣礼所要求基督的肉体的同在。并且这肉体有效的发挥神的大能到不再使我们确信神所赏赐我们的永生，也同样使我们确信我们肉体的不死。事实上，我们的肉体被基督永不死的肉体所更新，也在某种程度上在祂的永恒里有份。

我们若在这启示之外为自己捏造另一个教导，我们这样做不过是在抹去神明确的真理。[b]若有人对这解释仍不满足，[a]我请他稍微留意我们现在所讨论的圣礼是整个教会要靠信心接受的。然而我们所教导的领受基督之肉体的方式比那些企图将基督的身体从天上拉下来之人的方法更丰盛的喂养我们。

[e]同时，我坦白的声明我也一样拒绝基督的肉体与我们的灵魂混为一谈的那教导[11]。因我们只要知道基督以祂肉体的本质吹生命之气到我们的灵魂里—事实上将祂自己的生命浇灌在我们身上—虽然不是基督的肉体进入到我们里面。[b(a)]除此之外，保罗要求我们一切的解经都要与信心相称（罗十二3，6）并且我对我敌人的立场在这方面远不如我的事实是毫无疑问的。难道大声的攻击真理与信心相称吗？不认耶稣基督是成了肉身来的人，就不是出于神（约壹四2—3）。这些人虽然他们掩饰这个事或根本不晓得，然而在夺去基督的肉体。

33.属灵的以及真实的领受基督；非信徒领圣餐

[e]我们以同样的方式决定谁被允许领圣餐。我们的敌人坚持除非他们在饼底下偷吃基督的肉体，否则这不等于领圣餐。然而除非我们相信信徒靠着圣灵测不透的大能领受基督的肉和血，否则这对圣灵是极大的冒犯。[e(a)]事实上，信徒若在这四百年以来相信我们和古代教会的教导，即神在奥秘中发挥祂的大能，这就足以满足我们。我们若这样相信就能够避免许多污秽的谬论，因为这些谬论导致了许多古时候和现今搅扰教会可怕的纷争。这些过于好奇的人坚持圣经从未教导基督在圣餐中的一种同在。他们也在自己的愚昧和轻率捏造的教导之上大闹，就如神的要求我们的敬虔，「从头到尾」[13]，完全在乎基督的肉体被隐藏在饼底下。知道基督从前一次为我们将身体献上，而我们如何领受这身体和血是非常主要的事。因为这等于是拥有整个被钉十字架的基督，好让我们能够享有祂一切的福份。[a]然而我们的敌人完全忽略这主要的教义，甚至不理会祂，而惟有在乎这无关紧要的难题，基督的身体如何被隐藏在饼，或在饼的象征底下？

[e(a)]他们夸耀的说我们所教导的属灵的吃与真正的吃东西互相矛盾。他们说我们过于强调吃的方法。对他们而言这方法是肉体的，因他们教导基督被隐藏在饼底下。对我们而言反而是属灵的吃法，因为我们之所以与基督联合是靠着圣灵隐密的大能。

---

[10] Augustine, *City of God* XVI. xxxvii (MPL 41. 516; tr. NPNF II. 32).

[11] . Westphal 主张，并引用 Cyril of Alexandria 说明我们借着吃基督的身体而与他合一，*Apologia confessionis,* p. 142.

[13] *"Olim,"* 指从 Berengar 开始时的中世纪争议(ca. 1059)直到 Fourth Lateran Council (1215)肯定了变质说(canon i). Cf. sec. 12, note 32; sec. 14, note 41, above.

他们的另一个异议也是一样错误的：既我们只强调信徒在吃基督的肉体之后的结果。因为我们在上面教导过，圣餐完全在乎基督本身；并且祂所带来的结果出自于我们的罪藉基督的死那献祭被洁净，我们被洗在祂的血中，并且基督的复活赏赐我们得蒙属天生命的盼望。[e]然而伦巴都愚昧的幻想误导了他们，即圣礼完全在乎吃基督的肉体。伦巴都这样说：「饼和酒是圣礼却不是真理。基督的肉和血是圣礼也就是真理;基督神秘的肉体是真理而不是圣礼。」我同意他将基督的肉并这肉所带给信徒的滋养辨别出来；然而我完全不能接受他的教导即基督的肉体本身是圣礼，也被隐藏在饼底下。

他们对圣餐中的吃法谬误的解释也来自这教导。因为他们教导就连不敬虔和邪恶的人在圣餐中也吃基督的身体，不管他们与基督有多疏远[14]。

但基督在肉体圣餐的奥秘中与我们永恒的救恩一样属灵。我们以此推断一切没有基督之名的人，对他们而言吃基督的肉体与喝没有味道的酒是一样不可能的事。的确，若基督的死和无力的身体被分给非信徒，这等于是极为侮辱的分裂基督的身体。并且这与基督亲口所说的话互相矛盾：「吃我肉、喝我血的人常在我里面，我也常在他里面」（约六56）。他们反对说这经文并没有讨论圣餐中的用餐。这我同意，只要他们不再毫无圣经根据的主张一切领圣餐的人都在圣餐中得益处。

而且，我也想听他们解释非信徒在圣餐中所得的益处能维持多久。我想他们无法回答这问题。然而他们反对说人的忘恩负义并不能叫神信实的应许落空。这我并不反对，也接着说，恶人不管如何地叫神的圣餐落空，但他们一点都不能削弱这奥秘所发挥的大能。然而提供是一回事，领受则是另一回事。基督向所有的人提供这灵粮和灵水。有人乐意的领受，而其它的人则傲慢的拒绝。难道后者的拒绝能够使灵粮和灵水丧失性心吗？他们以这解释支持自己的立场，即基督的肉体，虽然没有味道，却仍然是肉体。但我否认人能在信心之外吃这肉体。或（我们若更喜欢奥古斯丁的这解释），我主张在人领圣餐之后，他们所带走的福份是他们信心之器皿的大小所决定。因此，虽然我们说恶人在领圣餐之后空手的离开，但这事实一点都不削弱圣餐所发挥的大能。

他们若反对说，如果我们说恶人在圣餐中惟独所领受的是必朽坏的食物，那么「这是我的身体」就失去意义了，我们立刻就答复：神并不喜悦人借着领圣餐本身承认祂的信实。祂喜悦的则是我们承认祂的良善，因为祂白白的提供不应得的人所拒绝的福份。而且这是圣餐的整个教导，并且这是全世界都不能玷污的：基督的血和肉一样提供给不配得的人以及神所拣选的信徒。然而，同时，就如雨水落在坚硬的石头上就留掉了，因为它没有开口可流到石头里面去，照样恶人因自己刚硬的心拒绝神的恩典，也不允许祂淋到他们身上。此外，若说人能在信心之外接受基督与说种子能够在火里面发芽是一样不合理的事。

他们若反对基督来是为了某些人的灭亡，因为他们灭亡完全专靠他们对基督的接受或拒绝，这完全站不住脚。

---

[14] Lombard, *Sentences* IV. viii. 4; IV. ix. 2 (MPL 192. 857 f.). 关于 *manducatio impiorum* 见 Grass, *op cit.,* p. 233; McNeill, *Unitive Protestantism,* pp. 156 f.; Westphal, *Recta fides de coena domini* (1553) G 4b f.

因为圣餐并没有教导人因不正当的接受基督而灭亡，乃是因藐视基督而灭亡。

而且他们所引用的基督的比喻对他们毫无帮助，即落在荆棘里的种子之后被挤住而死掉（太十三7）。因为基督在这里教导暂时的信心毫无价值。他们说这暂时的信心都属于犹大和彼得，但就吃基督的肉以及喝他的血而论就连暂时的信心都不是条件。其实，这比喻本身反驳他们的立场。因为基督教导有的种子落在土浅石头地上，又有一些落在路旁的，然而两者都没有扎根（太十三4—5）。这就教导我们就非信徒而论，他们心里的刚硬拦阻基督到他们那里去。

我们若希望自己的救恩在圣餐中受造就就当记住，当主带领信徒到水井旁时（cf. 约四6—15），他们就能从神的儿子那里得生命。然而当圣经教导我们圣餐帮助我们被接到基督的身体上，或当我们被接在上面之后，圣餐帮助我们愈来愈在基督里成长。直到我们到了天堂完全与祂联合，这就大大的尊荣这圣礼。他们反对保罗应该不会认为他们冒犯了基督的身体和血(林前十一27)，除非他们吃了圣餐的这看法。我的答复是，他们不会因为吃了受咒诅，乃是因为将该敬虔领受，与神圣洁联合的誓约践踏在脚下，亵渎了这奥秘才受咒诅。

34.奥古斯丁对非信徒领圣餐的教导

[e]在古代的神学家当中，奥古斯丁特别强调这教义。人的不信或恶意无法影响到圣餐，或叫神圣餐所代表的恩典失效。因此，我们若用能祂所说的话充分证明那些将基督的身体丢给狗吃的人有多无知的和错误的运用这句话在这个事上，这会成为我们极大的帮肋。他们认为领圣餐能够使恶人领受基督的身体，虽然他们没有领受圣灵的大能或蒙恩。奥古斯丁反而很有智慧的解释这经文，「『吃我肉和喝我血的人必永远不死』（约六54，50—51；55, Vg. ）；即，那领受圣餐的大能，不只领受可见的饼和杯；而且是内在的，不只外在的领受；这是在心里面吃，而不仅仅用牙齿。」他最后的结论是主的身体和血所代来的联合，这圣礼在圣餐中是特意给一些人，叫他们得生命，则给其它的人叫他们死；然而代表的这圣礼的饼和杯提供给所有的人为了得生命，没有提供任何人叫他死—靠谁领受他。万一有人反对说人所领受的物质并不代表「身体」乃是代表圣灵的恩典，而且恩典仍能与圣餐分开，奥古斯丁所说的「可见的」以及「看不见的」这对比反驳他们的异议。因为基督的身体不能包括在可见的之内。这就表示非信徒只有领受可见的象征而已。并且为了清楚一切的疑惑，当奥古斯丁说这饼要求内在之人的饥饿之后，他接着说：摩西、亚伦、非尼哈以及其它吃吗哪的人（出十六14 ff.）蒙神喜悦，为什么呢？因他们对可见的食物有属灵的理解，他们有属灵的饥饿，用属灵的方法吃好让他们能够得蒙属灵的饱足。我们现今仍领受可见的饮食；但圣餐是一回事，圣餐的大能则是另外一回事。他之后接着说：「在圣餐中那不住在基督里，基督也不住在他里面的人，无疑没有以属灵的方式吃基督的肉或喝他的血，虽然他以肉体的方式用牙齿嚼那代表身体和血的象征。」他这样重复的教导可见的象征以及属灵的吃肉和血是两回事。这就反驳其它的人的谬认，即在圣餐中所有的人吃基督看不见的身体，虽然他们没有以属灵的方式吃这身体。奥古斯丁也教导对不敬虔和不洁净的人而言他们惟有领受那可见的象征。他也说了一句很受欢迎的话，即其它的使徒吃了饼，也就是吃了主，但犹大不过吃了主的饼。他的这教导清楚的表示非信徒不领受基督的身体和血。他在别处的话也有同样的涵义：「你为何对基督将饼交给犹大而他因此受魔鬼的捆绑感到惊奇，因为圣经也教导主差派撒旦的使者攻击保罗好叫他在基督里成全（林后十二7）？」事实上，他在别处说至于保罗所说，「人吃喝，若不分辩是主的身体，就是吃喝自己的罪的」人，他们所吃的饼也是主的身体（林前十一29）。他们之所以邪恶的领圣餐，并不表示他们一无所得。然而奥古斯丁又在另一处更为清楚的解释他的意思。

因为他在这处故意解释那些亲口自称为基督徒却在行为上否定基督的恶人在何意义上是基督的身体，他同时反驳了那些误以为恶人不但领圣餐，甚至也领受主的身体之人的立场），他说：「然而我们不能说他们吃基督的身体，因为我们不可承认他们是基督的肢体。因我们至少可以说他们不能同时做基督的肢体和做妓女的肢体（林前六15）。最后，当基督亲口说：『吃我肉、喝我血的人常在我里面，我也常在他里面』（约六56, Vg.），他就教导我们何为是基督的身体，不只在圣餐中，乃是实实在在的吃。因为这就是住在基督里面，好让基督能够住在我们里面。因为基督说这话，就如说，人若不住在我里面，我也不住在他里面他决不能说他吃我的身体和喝我的血。」

读者们只要好好的思考领圣餐以及实在的领受基督的身体的对比他们就不会对这教导有任何的疑问。奥古斯丁的这话也说得一样清楚：「不要准备嘴巴，乃要准备心：因为圣餐是给人的心设立的。我们以信心接受基督才相信祂；当我们接受祂的时候我们有清楚的思想。我们只要领受一点，就能变得心灵的滋养。不是我们所看到的使我们能得滋养，乃是我们所相信的。」他在这里也教导恶人只领受那可见的象征；他也教导人惟有借着信心才能接受基督。虽然善人和恶人都领受象征，但恶人没有真正吃基督的身体。因为他们若真正吃基督的身体，奥古斯丁不可能不直接的这样教导。奥古斯丁在别处谈到领圣餐的益处时，这样做结论：「人若以属灵的方式吃喝他们所看见的饼和杯，那么基督的身体和血将称为他们每一个人的生命。「那么，若那些主张非信徒在圣餐中领受基督的身体和血的人，若他们愿意同意奥古斯丁的立场，容他们将基督可见的身体摆在我们的面前，因为对奥古斯丁而言，这整个真理都是属灵的。我们也能从奥古斯丁的教导中推断在圣餐中当人的不信拦阻他领受基督时，对他而言领圣餐没有比吃饭有更大的价值，但如果他主张人能够在属灵的方式之外领受基督的身体，那么他所说的这句话是什么意思呢？「你不会吃你所看见的这个身体，也不会喝既将把我钉十字架的人所流的血。我给你们设立的圣餐；你若以属灵的方式吃，就必得生命。」他一定不是在否认基督所献为祭的身体与祂在圣餐中所提供身体不同；祂指的反而是吃的方式；那就是说，当基督被接到天上的荣耀中之后，祂的身体借着圣灵隐密的大能赐给我们生命。其实，我承认奥古斯丁经常写着非信徒吃基督的身体；但他加上这解释，「在圣餐中。」他在别处描述属灵的吃，说我们的牙齿无法吃恩典。万一我的敌人指控我堆起许多类似的话攻击他们，我想知道他们如何能逃避奥古斯丁的这一句话：「圣餐惟有在选民身上才成就它们所代表的真理。」[17]他们不敢否认在圣餐中饼代表基督的身体。我们以此推论恶人无法领圣餐。这句话证明继利禄(Cyril)也有同样的立场：「就如一个人将蜡倒在其祂熔化的蜡上面将两者混为一谈，照样领受主的肉和血的人，必须首先与基督联合，好让基督能够在他里面，并且他也在基督里面。」我深信这一切的教导清楚的证明那些惟有在圣餐中吃基督的身体的人，那么既然基督的身体与他的大能是密不可分的，这些人没有真正的吃；我们也不应该因此开始怀疑神的应许，因为神不叫雨水从天上降落在地上，虽然石头没有受滋润。

（一切对饼和杯迷信的崇拜是神所禁止的，35—37）

---

[17] 在这段中使用 Augustine 的文章包括：*John’s Gospel* xxvi. 11, 12, 15, 18; lix. 1; lxii. 1; xxvii. 3, 11 (MPL 35. 1611, 1612, 1614, 1796, 1801, 1616, 1621; tr. NPNF VII. 171 ff., 307 f., 312 f., 174, 177 f.); *City of God* XXI. Xxv (MPL 41. 742; tr. NPNF II. 473); *Psalms* Ps. 98. 9 (MPL 37. 1265; tr. LF *Psalms* [Ps. 99] IV. 454); *On Baptism* V. viii. 9 (MPL 43. 181; tr. NPNF IV. 466 f.); *Sermons* cxii. 5. 5 (MPL 38. 645; tr. LF *Sermons* I. 462); *Against Faustus* xiii. 16 (MPL 42. 291; tr. NPNF IV. 205); *On the Merits and Remission of Sins* I. xxi. 30; II. xxvii. 44 (MPL 44. 125 f., 177; tr. NPNF V. 26, 62).

35.神禁止我们敬拜饼和杯

[a]以上的教导也会拦阻我们效法一些人邪恶的和轻率的对饼和杯的崇拜[18]。他们的想法是这样：既然这是基督的身体，那么身体包括灵魂在内也是不能与灵魂分开；因此，我们必须在此敬拜基督。

[c(a)]首先，我们若否认他们教导的混合[19]，他们将怎么说呢？[a]他们虽然非常的强调将基督的身体、灵魂和神性分开是太荒谬的事，然而有什么理智的人能说服他自己基督的身体就是基督呢？他们的确认为自己的逻辑充分的证明这立场。[c]然而既然基督分开祂的身体和血，也没有描述祂在圣餐中怎样与我们同在，那么，他们怎么可能自己以为能充分的证明没有人能确实知道的呢？那么，[a]如果他们的良心之后遭遇某种令他们感到更困扰的事，他们将会如何呢？难道他们的逻辑能释放他们吗？当他们发现自己的立场没有神话语的根据时，他们必定遭遇困扰，因为惟有神的话才能叫我们的灵魂站得稳；若没有神的话做根基，他们一旦发现使徒的教导和榜样与他们的立场反对并且他们惟一的权威就是他们自己时，他们必定击垮掉，他们同时也将被其祂的思想刺激。难道在任何的吩咐之外这样敬拜神算不了什么吗？难道在真敬拜神的事上我们应当在任何圣经根据之外轻率的动手吗？ [a]但他们若谦卑的让自己一切的思想都顺服在神话语的教导底下，他们就必定留意基督的这话：「你们拿着吃，喝」（太二六26—27），也会顺服这吩咐，因为基督吩咐我们领受圣餐，而不是敬拜祂。

然而那些在敬拜之外，照神的吩咐领圣餐的人，确信他们没有远离神的吩咐。当我们做任何的事工时，没有比这确据更好的事。他们有使徒的榜样。他们吃的时候没有仆倒在地，反而用躺着[20]。他们也知道使徒教会的习惯。路加记载信徒一起擘饼领圣餐，却没有说他们敬拜这餐（徒二42）。他们有使徒的教义，而且保罗用这教义教导哥林多教会。他说他所传给他们的是从主领受的（林前十一23）。

*36.在这敬拜当中的迷信和偶像崇拜**

[c(a)]这现象就能提醒敬虔的读者我们若在这么奥妙的事上为了自己所捏造的幻想离开神单纯的话语，这是非常危险的事。[c]然而我们以上的教导应该在这事上除掉我们一切的疑惑。因为各敬虔的人想要在圣餐中真正的领受基督，他们必须仰望天。如果圣餐的目的是要帮助人极为软弱的思想思考到属灵崇高的奥秘，那么那些不明白这外在的象征的人就在寻找在基督错误的道路上。我们该怎么说呢？当人扑倒在地透过一块饼敬拜基督时，难道我们应当否认这种就是迷信的崇拜吗？当尼西亚教会会议禁止我们谦卑的留意被摆在我们前面的象征时[21]，无疑这是为了避免这恶行的发生。并且因同样的缘故，在古代教会的领袖做奉献祷告前，大声的提醒百姓当举起自己的心[22]。[a]而且圣经

---

[18] Cf. Pope Urban IV, 在他的 *Transitus*(1264)制定 the Feast of Corpus Christi (Mansi XXIII. 1077; Mirbt, *Quellen,* 4th ed., p. 203); Council of Trent, thirteenth session (1551), ch.v (Schaff, *Creeds* II. 131).

[19] Aquinas 教导在圣礼中，当饼被吃下时，「真实的结果是」整个身体（包括血，骨头和神经等）都在其中：*Summa Theol.* III. lxxvi. 1, 2.

[20] “*Discumbentes.*” Cf. sec. 10, note 28, above.

[21] Cf. Council of Nicaea (325) canon xx (Mansi II. 678; text and translation in Fulton, *Index canonum,* pp. 132 f.).

[22] “*Sursum corda.*” Cyprian *On the Lord’s Prayer* xxxi (CSEL 3. i. 289; tr. ANF V. 455); quoted in Gratian, *Decretum* III. i. 70 (MPL 187. 1729; Friedberg I. 1313); Augustine, *Gift of Perseverance* xiii.

不但清楚的记载基督的升天，因为在基督升天时祂把自己的身体从我们当中除去也使我们不在能看到祂，好避免我们一切对基督肉体的思想。这记载同样也叫我们在想到基督时，举起自己的心，并在天堂寻找那坐在父神的右手边的基督（西三1—2）。根据这原则，我们应当宁愿以属灵的方式在天上的荣耀中敬拜基督也不要捏造某种对神属血气、恐出入和危险的敬拜方式。

所以，那些捏造对圣餐之崇拜的人不但在圣经之外捏造了这幻想—若这敬拜蒙神悦纳圣经一定有这个教导—[c(a)]圣经既然禁止这敬拜，这就证明他们离开了永生神并照自己的私欲捏造了另一位神。难道这不就是偶象崇拜吗：崇拜恩赐代替那位赐恩赐给人的神？[a]在这行为上有双重的过犯：因为他们将神所应得的尊荣归在受造物的身上（cf. 罗一25），而且当他们玷污和亵渎神的恩赐时他们就在辱侮神，因为祂的圣餐成为可憎恶的偶象。掉在同样的坑里面去，我们反而要以自己的耳朵、眼睛、心、思想，以及舌头完全的留意神圣洁的教导。因为这就是圣灵，那最好的师傅所给我们的教导，而且我们一切的长进都来自圣经，我们也应当对一切在圣经之外的教导故意无知。

*37.关于已献与神之圣饼迷信的仪式**

[c]但他们如今（因为是人一旦越过神准确的边界，他们的迷信叫他们不断的犯罪）他们的堕落更加倍的可怕。因为他们捏造了与基督所设立的圣餐完全无关的仪式，为了故意敬拜象征。他们说就这敬拜惟独归在基督的身上[23]。首先，若这是在圣餐中的敬拜，我的教导必定是神惟一喜悦的敬拜不是仅仅归给象征，乃是归给那位坐在天上的基督。那么既然他们透过圣礼敬拜基督的行为毫无圣经根据，他们的借口是什么呢？他们将圣饼分别为圣，并将之摆在众人面前好让百姓能够看见、敬拜，以及求告它。我问他们这饼根据怎样的权威被分别为圣。他们一定以这句话回答：「这是我的身体」。然而我必须反对说基督同时也这样宣告：「你们拿着吃」。我也有极好的理由这样说。因为当主的应许与祂的吩咐连在一起时，祂的吩咐包括在祂的应许之内，甚至于若吩咐与应许被分开，这应许就不是应许了。我可以举一个简单的例子为了证明这一点。神所说的这话是吩咐，「求告我」。祂加上应许，「我必搭救你」（诗五十15）。若有人向彼得或保罗求告，而相信这应许因此会得以应验，难道不是每一个人都会责备他吗？那么请问，那些忽略神对吃饼的吩咐而抓住这应许，「这是我的身体」为了滥用这应许在基督未曾吩咐的仪式之上的人难道不就是这么做吗？所以我们要记住神将这应许惟有交给遵守那与应许联合之吩咐的人到而且那些不理会这吩咐的人完全在神的教导之外。

[a]我们在上面讨论过圣餐中的饼和杯如何造就我们在神面前的信心[24]。然而主在圣餐中，根据我们以上的教导，不但提醒我们祂对我们丰盛的恩惠，他甚至在某种程度上在圣餐中将祂的恩惠摆在我们手中并激励我们认得祂。主同时也劝我们不可在这样丰盛的恩惠之下忘恩负义，我们赞美的感恩反而要与神的这大恩典相称。所以，当主给使徒设立圣餐时，祂教导他们领圣餐为的是纪念祂（路二二19）。保罗将这句话解释为「表明主的死」（林前十一26），即，众信徒一生的并公开的在众人面前宣告对我们而言一切关于生命和救恩的确据完全依靠主的死。其目的是要我

---

33 (MPL 45. 1013; tr. NPNF V. 538); *Sermons* ccxxvii (MPL 38. 1100); *Psalms,* Ps. 132. 13 (MPL 37. 1736; tr. NPNF [Ps. 133] VIII. 619 f.; LF *Psalms* VI. 121).

[23] De Castro, *Against Heresies* I. art. “*adoratio*” (1543 ed., fo. 26 B. C).

[24] Sections 1-3, above.

们的宣告将荣耀归给神，而且我们的这榜样能够劝勉其它的人荣耀祂。这又清楚的教导我们这圣餐的目的如何，即训练我们接受基督的死。因为保罗吩咐我们当「表明主的死」（林前十一26）直到祂再来审判世界，意思不过是主要我们用嘴巴宣告我们的信心在领圣餐中所接受的真理：即基督的死就是我们的生命。这是圣餐的第二个作用，信徒外在的见证。

（要特别强调的重点：彼此相爱；圣餐随着证道；是生病的灵魂的药剂；正当的领圣餐；合适的形态以及多久一次的施行，38—46）

*38.主的圣餐暗示我们彼此相爱**

[a]再其次，主也喜悦圣餐成为我们的某种勤勉，因为圣餐能够比任何其它的方式更有效的更新和激励我们[c]过圣洁的生活、[a]彼此相爱、彼此的和睦以及和谐[25]。因为主在圣餐中将自己的身体交付我们，甚至因此叫他自己与我们完全的联合，并叫我们与祂也完全的联合。那么，既然祂只有一个身体，而且我们都吃这身体，我们这样吃使我们合而为一是必须的。圣餐中的饼代表这合而为一。既然这饼是众多的谷粒所组成的，而且每一粒与其它的是分不开的，照样主喜悦我们以同样的思想合而为一以至于没有任何不同意的方面[26]。我宁愿用保罗自己的解释：「我们所祝福的杯：岂不是同领基督的血吗？我们所拨开的饼岂不是同领基督的身体吗？我们虽多，仍是一个饼，一个身体，因为我们都是分受这一个饼」（林前十16—17, cf. Vg.）。我们若留意这真理，并将之雕刻在我们的心版上，那么圣餐将使我们大大的得益处，我们每当伤害、藐视、拒绝、滥用，或在任何方面得罪弟兄，我们同时借着这些行为也在伤害对方藐视和滥用基督本身；我们也不能与弟兄争吵而不同时与基督自己争吵，除非我们爱弟兄，否则我们不能领受基督；我们当关心弟兄的身体就如关心自己的身体一样；因为我们都是同一个身体的肢体；而且就如当我们身体的任何部份感到痛苦，其它的部份同样也觉得痛，所以每当弟兄遭受苦难时，我们都要怜悯他。因此，奥古斯丁有极好的理由经常称这圣礼为「爱的联合」[27]。因为圣餐不但教导我们基督为我们舍己，基督的这榜样也要求我们为弟兄舍己。不但如此，我们既然都在基督里有份：我们在祂里面也彼此的合而为一。难道有比这更能购激励我们彼此相受的事吗[28]？

---

[25] Pannier, 在 *Institution* IV. 299, 307 (notes on IV. 7, 38), 中提出要注意的部份，Farel 在 *Sommaire* xix 和 Calvin 在 *Instruction in Faith* (1537)中也有类似的意见。

[26] The Didache(十二使徒遗训) 9. 4 采用这的明喻，基于林前 10:17，在圣餐的祷告中(LCL Apostolic Fathers I 322 f.). Cf. Augustine, *Sermons* cclxxii:" *Intelligite et gaudete; unitas, veritas, pietas, charitas, unus panis…unum corpus multi*" (MPL 38. 1247); Lombard, *Sentences* IV. viii. 4 (MPL 192. 857); Oecolampadius, Antisyngramma in his *Apologetica* (1526), A 1a. Luther 在他的作品中有暗示 *Sermon on the Sacrament of the Body of Christ* (1519) (*Werke* WA II. 748; tr. Plass, *What Luther Says,* no. 2524); *Ein Schöne Predict,* etc.: *A Beautiful Sermon on the Reception of the Holy Sacrament (Werke,* Erlangen edition, XI. 186 ff.; tr. J. N. Lenker, *Precious and Sacred Writings of martin Luther* XI. 231-233). Calvin 与 Luther 有同感，在圣餐中体会基督徒深刻的团契。

[27] Augustine, *John's Gospel* xxvi. 13 (MPL 35. 1613; tr. NPNF VII. 172).

[28] Cf. Luther, *Sermon for Maundy Thursday* (1524) (*Werke* WA XV. 497 f.); *On Christian Liberty (Werke* WA VII. 58; tr. *Works of Martin Luther* II. 326); Calvin, *Instruction in Faith* (OS I. 413); tr. Fuhrmann, p. 71.

39.圣餐不能在神的话语之外有所存在

[c]这完全支持我在上面的教导[29]：我们在神的话语之外无法正确的施行圣餐。因为圣餐所给我们带来的每一个福份都完全依靠神的道：如果我们的信心要受造就，或我们需要学习虽然告白、或需要受激励尽本分，证道对这一切都是不可少的。因此，让圣餐成为某种离口不言的行动，没有比这更荒谬的事。但这就是教皇的专制所造成的。因为天主教要信徒的献身完全依靠神甫在圣餐中的意图[30]，就如百姓的动机是无关紧要的事。百姓最需要在圣餐中听对这奥秘的解释。之后就产生了这错误：他们不晓得圣餐中的奉献并不是要献上饼和杯，乃是各信徒当将自己献于神。基督一切没有对饼说他将成为祂的身体，祂反而吩咐门徒吃喝也向他们应许在祂身体里有分。保罗也有同样的教导，即神不断向信徒提供饼和杯，他同样也提供他们祂的应许。这显然是真的。我们不可将之视为某种魔术而认为把一些话含糊不清的说出来就够了，就如说给饼和酒听；我们反而要明白所说的话是活生生的证道，而且这证道造就听见的人，渗透他们的心，感动他们并住在他们心里。圣餐的应许得应验表示祂大有果效。

因这缘故，十分清楚的是若有时为了病人以某种特殊的方式施行圣餐毫无用处。因为只有两个可能，即病人或要安静的领基督的圣餐，或牧师会在施行圣餐时正确的解释这奥秘。安静的领受等于滥用圣餐，并且是错误的。牧师若在施行圣餐中宣布主的应许以及解释这奥秘，好让既将领圣餐的人获益，我们毫无疑问这是正确的奉献。那么天主教的奉献有何益处呢，因为连病人都不能得益处？然而这样行的人宣称自己在效法古代教会的榜样[31]。我承认这一点，然而既然在这么重要的事上做错有很坏的影响，那么最安全的方法就是要直接遵守主的道。

40.不按理的领圣餐

[a]可见圣餐的圣饼是灵粮，即甜又嫩，[e(a)]也使敬虔的敬拜神的人得营养。他们将之品味出来时，就感觉到基督就[a]是他们的生命，他们也因此受感动感谢祂，也受激励彼此相爱。另一方面，圣餐对一切信心不受造就，没有受激励感谢神[32]，也没有被激励彼此相爱的人反而成为他们的毒药。[b]当喂有病的人吃有细菌和朽烂的饮食时，他是受害而不是得营养。照样这灵粮，进入到人心里充满恶毒和罪孽的人，就叫祂更厉害的堕落—并不是因为食物有问题，乃是因为在污秽不信的人，什么都不洁净（多一15），虽然这食物以神的祝福被分别为圣。保罗说，[a]「无论何人，不按理吃主的饼，喝主的杯，就是干犯主的身、主的血了…就是吃喝自己的罪了」（林前十一27，29, conflated）。人若没有连星火般的信心，没有热烈的相爱，而就如猪急迫的去领圣餐的人干犯主的身体。他们既然不相信这身体就是他们的性命，就因此侮辱祂，夺去祂一切的尊严；并且他们这样行是亵渎和污秽主的身体。而且他们既然与他

---

[29] Sec. 4, above.

[30] Innocent III, in defining terms for the restoration of heretics (Waldensians) in 1209, lays down the principle of "intention" in ordination: *Regestae* VII. 196 (MPL 215. 1511). See citations in *Catholic Encyclopedia* and in *Dictionaire de Theologie Catholique,* articles on "Intention."

[31] Council of Nicaea (325) canon xiii (Mansi II. 674; Fulton, *Index canonum,* pp. 138 f.). Gregory I 说 Benedict 在临死时曾接受圣礼：*Life of St. Benedict* xxxvii, in Dialogues II (MPL 66. 202; tr. P. W., *Dialogues of St. Gregory* (1518), ed. E. C. Gardner, p. 99).

[32] *"Confessionem laudis."* Cf. III. iv. 9, note 19.

人和谐，并因此竟敢将什对基督的身体圣洁的象征与自己的纷争混为一谈，他们这样算是尽量分裂和分撕基督的身体。因此，主将判他们干犯自己的身体是应该的，因为他们邪恶的和亵渎的污秽基督的身体。他们借着这不按理的吃喝定自己的罪。因为他们虽然对基督没有任何的信心，却在领圣餐时，宣称他们的救恩惟有在基督里面并弃绝其它蒙救恩的方式。因此，他们是自责者；他们对自己做证人也对自己和灭亡做印记。他们虽然因自己的怨恨和恶意与弟兄隔绝，即与基督的肢体膈绝，并因此在基督里没有份，但他们却仍然见证在基督里有份并与基督联合就是救恩。

因这缘故，保罗吩咐我们在吃这饼、喝这杯之前当省察自己（林前十一28）。我对这话的解释是保罗要求每一个人从心里面反省[33]，并好好的思考他是否确信自己专靠基督所买赎的救恩；他是否口里承认这事实；[c]是否以单纯和圣洁的热心渴慕效法基督；[a]他是否下决心效法基督的榜样而为弟兄舍己而并愿意与其它在基督里交通；他是否既因被视为基督的肢体，有意要将众弟兄视为基督的肢体；他是否愿意爱弟兄，保护和帮助他们就如自己的身体的肢体一样。并不是说这些出于信心和爱的本份能够现今在我们里面完全，而是说我们要全心全意的仰望这目标，好让我们能够一天比一天更增加自己的信心。

41.谁是「配得」的？

从前，当教会帮助人使他们配得领圣餐时，曾经用各种各样的坏方法虐待和折磨人的良心；然而他们所做的一切没有丝毫的帮助他们达成这个目标。他们说一切在恩典的光景中都配得领圣餐。然而他们对在「恩典的光景中」的解释是纯洁以及完全无罪[34]。但这样的教义会禁止历史上所有的人领圣餐。因我们若靠自己配得领圣餐，我们就完了；这会令我们绝望和至终灭亡。既使我们尽自己的力，我们仍不会有任何的进步，反而在我们劳力的寻求配得之后，我们仍然是完全不配领圣餐。

为了医好这病，教会曾经捏造了某种获得配得的方式：我们当尽量省察自己，并要求自己对一切的行为算账，并之后以懊悔、认罪，以及赎罪的方式除掉自己的不配[35]。我们在上面已经解释过这是怎样的除罪方式。然而我肯定的说这除罪的方式太软弱和不足以使得灰心、沮丧，以及对自己的罪感到恐惧的良心有任何帮助。因为主若禁止一切没有公义和不纯洁的人领圣餐，我们就当非常的谨慎好确信自己拥有神所要求我们的义。我们凭什么相信那些尽自己的力量行善的人被神看待为尽本份呢？然而我们即使能够尽责任，难道任何人能够确信他真的尽了自己的力吗？我们既然不能完全的确信自己的配得，主的禁止，即若不按理吃喝（原文是若不配得）就吃喝自己的罪了，一直是在我们的面前向我们锁着的门（林前十一29）。

*42.信心和爱是必须的，然而主不要求我们完全**

---

[33] Cf. I. i. 2; I. v. 3, note 11.

[34] 这种哲学家的特质描述反应了 Alexander of Hales (d. 1245), *Summa theologiae* IV. xlvi. memb. 3. art. 2 f. Luther 曾抱怨过这种负面的方法，e.g.， 在他的 *Sermon for Palm Sunday* (1524): 「基督没有给我们毒药，像我们的老师教我们的。」(*Werke* WA XV. 496).

[35] Cf. III. iv. 1.

[a]我们很容易就能批判天主教的教义如何，也可以知道是什么人捏造的。因为这教义严厉到夺去一切因战斗哀哭而悲伤受难的罪人所应在这圣礼中得到的安慰；然而圣餐把福音一切所带给人的快乐都摆在罪人的面前。这的确是魔鬼所采用最快速毁灭人的方式。因为它叫人疯狂到无法尝出慈悲的天父喜悦给他们安排之饮食的美味。那么，为了避免匆忙的自取来灭亡，我们就当记住这圣洁的聚餐对病人是药剂，对罪人是安慰，并且对穷人是施舍，然而他对一切健康，公义，以及富足的人毫无益处—既使有这样的人存在，既然圣经提供基督做我们自己的饮食，这教导我们在基督之外我们必定衰残、饥荒，以及昏阙倒—[e]因为饥荒夺去身体的活力。此外，既然神赏赐基督为了使我们得生命，这就告诉我们若没有基督我们是死的。[a]因此，这就是神所要求的配得—最好和神惟一所接受的配得—将自己的污秽和不配献给神，使神的怜悯能够叫我们成为配得；我们要对自己感到绝望好让我们能在基督里得安慰；要谦卑自己为了被基督高举；责备自己好让基督能称我们为义；除此之外，我们要渴慕基督在圣餐中所提供我们的合而为一；并且，既然基督叫我们在他里面合而为一，我们就当渴慕与众信徒有同一个灵魂，一心，以及同一个舌头。我们若认真的思考这些事情，我们的思想即令我们感到惊讶，却不至使我们绝望。我们穷困、毫无良善、以自己玷污、半死半活的人怎能吃主的身体呢？我们反而会这样想：我们穷人就近慷慨的赏赐者；我们病人就近医生；我们罪人就近称人为义的主；[e]最后，我们使人就近那使人生命的神。我们将会思考到[a]神所要求的配得主要在乎信心，并且信心向基督寻求所有的的一切，并承认自己一无所得，其次，这配得也在乎爱—神也要我们将这不完全的受奉献给他好让神叫他越来越增加，因为我们无法将完全的爱奉献给神[36]。

又有人，虽然同意配得在乎信心和爱，然而他们完全弄错这配得的准则，因为他们要求人拥有他们无法得到的完全的信心，并要求人拥有与基督所向我们彰显同样的爱。然而他们这样做，就如上面的人那样令人对领圣餐感到害怕。因为他们的教导若被接受，没有一个人配得领圣餐，因为每一个人将对自己的不完全有罪恶感和感觉到被定罪。而且我们若要求完全的程度才能领圣餐，这圣礼将完全失效，所以这是极为愚笨和愚蠢的立场。因为主设立圣餐是为了软弱的人，叫他们省悟、激发他们、刺激他们，以及训练他们的爱和信心，而不是给完全的人设立的。

43.如何正当的领圣餐

[a]至于外在仪式—长老交给各人一块饼，信徒彼此的分享，或每一个人吃其它的人的饼；不管他们将被还给执事或直接交给下一个人；不管是无酵饼或有酵的；不管是红色的，或白色的葡萄酒—这一切都是无关紧要的。这些事情都是交给各教会决定。

然而我们确定古代教会的习惯是每一个人在自己的手中拿饼而且基督之后说，「大家分着」（路二二17, Vg.）。历史上，在罗马的监督亚历山大(Bishop Alexander)之前，教会用有酵的饼。亚历山大是头一开始用无酵饼的人[37]。然而我并不晓得他为何这样做，除非他要以这新的习惯吸引百姓的注目，而不是为了教导他们正统基督教的信仰。我请问一切在任何程度上渴慕敬虔的人，他们是否觉得教会自由的领圣餐远比效法历史上的愚昧死板的领圣餐的方式更明亮的将荣耀归给神也同时使信徒更能够获得属灵的安慰。因为这些虚空的行动不过迷信的欺哄神的百姓。当他们以迷信专制的引领迟钝以及受骗上当的百姓，这叫做用信仰控制人。若有人企图利用古代教会的历史为这些捏

---

[36] Cf. Luther, *op. cit.,* p. 502 f. (tr. in part, Plass, *What Luther Says,* no. 2523).

[37] Alexander I, bishop of Rome 107-116. Cf. Platyna, *Lives of the Popes,* tr. W. Benham, I. 21 f.

造辩护，我要提醒他们在洗礼中用圣油也是古代教会的习惯[38]；而且在使徒时代之后，过没有多久就有许多的迷信败坏了主的圣餐。这就证明人的顽梗和悖逆。人甚至无法禁止自己玩弄以及败坏神的奥秘。然而我们要记住神看重对祂话语的顺服到众天使和全世的人将被神的话语审判（林前六2—3；加一8）。

[e]那么，为了除掉教会众多的仪式，[a]如果古代的教会至少一个礼拜领圣餐一次[39]，教会就不至于陷入这样多的迷信。我们应该以公祷开始领圣餐。在公祷之后，接下来是证道。在饼和杯摆在桌上时，牧师当背诵圣餐的言语。之后，他应该公开的被神给我们在圣餐中的应许；他同时也要警告一切主所禁止领圣餐的人。接下来，牧师当求告神以祂所用来赏赐我们这圣餐的慈爱教导我们并叫我们以信心以及感恩的心领受之。而且既然我们生来不配得这样的聚餐，牧师也当求告神以祂的怜悯使我们配得。祷告完之后，会众当唱诗，或牧师要念圣经，这样信徒就能以有顺序的方式吃饼喝杯。牧师当擘饼和分杯。当圣餐结束之后，牧师当劝勉众信徒真诚的相信神，见证自己的信仰，以及彼此相爱，与神的真道相称。最后，众信徒都要感谢神，并唱诗颂赞祂。这一切完成之后，聚会要安静的散会[40]。

44.教会要经常施行圣餐

[a]我们上面一切对圣餐的教导充分的证明神设立这圣礼不是要我们一年才施行圣餐一次[41]—何况目前常见的形式化方式。主反而要众信徒经常领圣餐好让他们能常常纪念基督的降卑而因此使自己的信心得以保守和刚强，并且激励自己向神歌颂自己的感恩以及宣扬祂的慈爱；最后，他们要领圣餐为了培养彼此相爱并彼此的见证这爱，并且因基督之身体的合而为一经历到我们与基督彼此的联合。因为我们每逢领受那代表主的身体的象征为主所给我们的证据，我们众信徒彼此的献身尽一切爱所要求我们尽的本份，免得我们仍在心里怀着任何得罪弟兄的行为，或忽略任何能够帮助他的行为。这就是我们必须照自己的能力行的事。

路加在使徒行传中记载这就是使徒教会的习惯。他说众信徒，「都恒心遵守使徒的教训，彼此交接，擘饼，祈祷」（徒二42, cf. Vg.）。之后，这就变成教会毫不例外的规则，即教会每一次聚会都有证道、祷告、领圣餐，以及施舍。根据保罗的教导，我们也知道这也是哥林多教会正式的习惯（cf. 林前十一20）。[c]这习惯也维持了好几百年之久。

---

[38] Augustine, *Unfinished Treatise Against Julian* II. cxx, clxxxi; IV. lxxvii (MPL 45. 1192 f., 1220, 1383); *Against the Writings of Petilianus* II. xxiii. 53 (MPL 43. 277); *On Marriage and Concupiscence* II. xviii. 33; II. xxix. 50 f.(MPL 44. 455, 465, 467; tr. NPNF V. 296, 303); *On the Creed* I. 1, 2 (MPL 40. 628; tr. NPNF III. 269 f.); *On the Grace of Christ and on Original Sin* II. xl. 45 (MPL 44. 408; tr. NPNF V. 253 f.)

[39] Cf. secs. 44, 46, below. Calvin 是最早认为主餐应该如此频繁的人之一；一般而言弥撒中常举行，但只有少数人能领到。每月一次圣餐礼拜，在 Scholastic 时代被视为「频繁」，讲道者会劝会众不要太常参与。在罗马天主教中 Jansenists 开始反对传统 notably Antoine Arnauld, 着 *De la fréquente communion,* 1643. See esp. C. Baumgartner *et al., Dictionaire de Spiritualité* II. art. “*Communion fréquente*” 3 and 4, pp. 1260-1288.

[40] Cf. the Genevan regulation, *Ecclesiastical Ordinances* (1541) (CR X. i. 7-9; tr. LCC XXII: 58-72).

[41] 根据 Fourth Lateran Council (1215) canon xxi (Mansi XXII. 1010; tr. H. J. Schroeder, *Disciplinary Decrees of the General Councils,* pp. 259 f.).

之后克雷(Anacletus)以及嘉礼(Calixtus)颁布了那些古代教会的法规及当牧师将饼和杯献给神之后，一切不愿意被排斥在教会的范围之外的人都要领圣餐[42]。他们称这些法规为「属使徒的」。其中一条是：「一切没有等到聚会结束而因此没有领圣餐的人，要视为搅扰教会人受惩诫。」阿提安教会会议谕令那些加入教会，听道却不领圣餐的人要被除教直到他们改变这个行为。虽然这教令在第一次托勒杜教会会议(First Council of Toledo)被削弱，但他们仍然谕令那些虽然参加聚会，却不领圣餐要被警告；在这警告之后，他们若继续这样行，他们就要被除教[43]。

*45.奥古斯丁以及屈梭多模教导领圣餐是众信徒的本份**

[c]显然,敬虔的人之所以颁布这样的法规是要保守以及保护教会经常领圣餐的习惯,因为这是直接来自使徒本身。他们知道领圣餐对信徒有极大的帮助，而且若教会忽略圣餐，他们会愈来愈少施行这仪式。奥古斯见证他自己的时代的情况，「主合而为一的身体，这个圣礼有的教会天天施行，其它的教会同样在固定的时候施行圣餐—领圣餐叫一些人得生命，却叫其它的人灭亡。」在他写给雅努勒斯(Januarius)的头一封信中，他说：「有人天天领主的身体和主的血；其它的人在固定的日子领圣餐；有的地方毫不例外的天天领圣餐；有的地方只有礼拜六和礼拜天领圣餐；又有的地方只有礼拜天领圣餐。」然而，就如我们以上所说，既然百姓习惯于忽略这仪式，敬虔的人严厉的斥责他们，好避免被看待轻视这漠不关心的行为。屈梭多模在他的《论以弗所书》*(On the letter to the Epheasians)*的解经书里面有很好的比方：「那侮辱宴席的人没有被问，『你为何用躺着吃东西？』他反而被问，『你为何进来？』（太二二12）。不领圣餐的人是恶人，而且他参加聚会是他的羞辱。那请问，若有人被邀请参加喜酒；他到了餐馆，洗手，坐下来，并似乎看来准备用餐，却至终不吃—这难道这不是侮辱喜酒和举办喜酒的主人吗？所以，当你在那些以祷告预备自己的心领这圣洁的饮食时，你之所以没有离开就表示你是他们当中一位，然而到最后你没有吃！难道你没有去参加不是比较好吗？你说，我不配。然而，这样看来你也不配那预备众信徒之心祈祷的交通。」[44]

*46.一年领圣餐一次的习惯被斥责**

[a]显然那劝人一年一次领圣餐的习惯的确是魔鬼的诡计，不管他利用什么人开始这个习惯。据说这是才斐(Zephyrinus)所设立的法规[45]，但是我不能相信当时的情形与现今的一样。也许他的这法规对当代教会的情况有所帮助。因为我们毫无疑问当时的教会每一次聚会都领圣餐；而且我们一样肯定多半的人都领圣餐；然而既然很少所有的人一起领圣餐，而且既然那些与不敬虔和拜偶象的人混合在一起的信徒需要以某种外在的象征见证自己的信仰—

---

[42] 认为是 Pope Anacletus 所作，但在天主教法令中不归于 Calixtus I, in the *Pseudo-Isidorian Decretals.* Gratian, *Decretum* III. i. 59 (MPL 187. 1726; Friedberg I. 1311; ed. Hinschius, *Pseudo-Isidorianae,* p. 70).

[43] 这些法令的原文，见 *Apostolic Canons* ix (Fulton *Index canonum,* pp. 82 f.); Council of Antioch (341) canon ii (Mansi II. 1310; Fulton, *op. cit.,* pp. 233 f.; tr. NPNF 2 ser. XIV. 108 f.); Council of Toledo (400) canon xiii (Mansi III. 1000); Gratian, *Decretum* III. ii. 20 (MPL 187. 1759; Friedberg I. 1320).

[44] Augustine, *John’s Gospel* xxvi. 15 (MPL 35. 1614; tr. NPNF VII. 173); *Epistles* liv. 2. 2 (MPL 33. 200; tr. FC 12. 253); Chrysostom, *Commentary on Ephesians,* ch. 1. hom. iii. 5 (MPG 62. 29 f.; tr. NPNF XIII. 63 f.).

[45] Zephyrinus 作主教 198-217. Cf. Platyna, *Lives of the Popes,* tr. W. Benham, I. 37.

这敬虔的人，为了教会的次序和行政，专门设立了一天好让众信徒在那个日子能够借着领圣餐见证自己的信仰。才斐的后裔滥用了这上好的仪式，因为他们正式的颁布一年一次领圣餐的法规[46]。其结果是几乎所有的人在他们一年一次领圣餐之后就很得意的表示他们已经尽了一年的本份，并且之后无动于衷的行事为人[47]。他的设立应当截然不同：他应当给教会的众信徒至少一个礼拜一次的施行圣餐，好让神在圣餐中所给我们的应许给他们属灵的营养。我们不应该强迫人，但我们却仍要劝诫和激励众信徒；也要斥责人的懒惰所造成的漠不关心。众信徒应当就如饥饿的人踊跃参加这么丰盛的聚餐。所以，我从一开始宣称这习惯是来自魔鬼的诡计是应该的。因为人若只有一年一次领圣餐，这就造成他们三百六十四天的懒惰。[c]事实上，到了屈梭多模的时代这恶习已经固定下来；然而我们也知道他对这习惯非常的不满意。因为在我上面引用的话中他埋怨教会在这事上完全前后不一致；因为当信徒好好的准备敬拜神时他们没有一起自己领圣餐。他们固定在复活节的礼拜天领圣餐，虽然许多人当时没有准备自己的心。因此他这样叹息：「哎呀习惯，哎呀任意妄为！这样我们天天将自己献于神是徒然的；我们站在祂祭坛的面前也是徒然的；没有人与我们一起领圣餐。」[48]这就充分的证明屈梭多模完全不赞同这习惯！

（斥责把主的杯从百姓的手中夺去，47—50）

*47.反驳神父取代百姓领圣餐**

[a]从魔鬼的众诡计中也出来了另一个法规[49]，而且这诡计把一半圣餐从百姓的手中夺去了。教会将杯的象征从平信徒和亵渎之人的手中夺去，他们竟敢给神的产业取这样的名称（彼前五3），反而将领受主的杯当做一切替头和被膏抹之人的特权。永生神的诫命是众信徒都要喝这个杯（太二六27）；然而人竟敢以自己的幻想取代神的命令并且以新的法规除去神自己的诫命。他们命定不是每一个人都能够喝主的杯。

为了证明自己所颁布的法规并非出于自己的不理智他们就教导众人领受主的杯将会造成某些危险的情况，就如神在祂永恒的智慧当中没有预先知道或思考到这些危险的发生！

他们之后狡猾的推论一个象征足以代表两个象征。他们说，「我们若吃主的身体，这是他的整个身体，并且基督与祂的身体是分不开的。所以，根据共存的原则，身体也包括血。」[50]可见我们的思想非同神的思想，只要神稍微放松缰绳，人立刻就开始放荡和野蛮！主拿着饼说这是祂的身体；祂拿着杯将之成为自己的血。然而人的理智吼叫反而是相反的；饼是血，酒是身体—就如主毫无理由的以言语和象征将自己的身体和血辩别出来，或就如教会曾经教导过基督的身体，或祂的血，被称为神和人。显然，主若愿意表示祂整个的自我，祂也能说，「这是我」—就

---

[46] Cf. sec. 44, note 41, above.

[47] "*In utramque aurem secure dormiant.*" 字义为「两只耳朵都继续睡」这是 Terence 所用的词汇 *Heauton Timorumenos* II. iii. 101 (LCL Terence I. 150 f.); Plautus, *Pseudolus* I. i. 123 (LCL plautus IV. 160 f.).

[48] Cf. sec. 45, above, note 44 (hom. iii. 4).

[49] Cf. Luther, *Receiving Both Kinds in the Sacrament (Werke* WA XII. 11-41; tr. A. R. Wentz, *Luther's Works,* American Edition, 36. 237-267).

[50] Council of Constance, thirteenth session (1415) (Mansi XXVII. 727); Aquinas, *Summa Theol.* III. lxxx. 12; III. lxxvi. 1, 2; cf. sec. 35, note 19. above.

如祂在其它的经文中说的那样（太十四27；约十八5；路二四39）—然而他说，「这是我的身体；这是我的血」的意思并非如此。为了刚强我们软弱的信心，主分开的设立饼和杯。这教导我们主不但足以我们所吃的，他也满足我们所喝的。我们若夺去一个部份，就只能够在主里面寻找我们一半的营养。因此，其实他们的教导没有错—即根据共存的原则饼里面包括血，杯也装着身体—然而他们仍然从敬虔之人的身上基督所视为必须的那信心的确认。因此，我们当完全不理会他们吹毛求疵的争吵，而紧紧的抓住基督以双重的凭据所给我们设立的福份。

*48.谬论—基督容许使徒喝杯因他们是「献祭者」**

[a]我也知道魔鬼的仆人（因他们习惯嘲笑圣经）喜欢在这事上争吵。[c]他们首先教导教会不应当从一个单纯的行动上设立教会所当遵守到永远的一个规定。然而当他们称之为单纯的行动他们在说谎。因为基督不但提供这杯给门徒，他甚至也命令使徒在这事上效法祂的榜样。因为基督所吩咐我们的话是，「你们都喝这个」（太二六27, cf. Vg.）。而且保罗将这行动视为一条固定的命令（林前十一25）。

他们的另一个逃避方式[a]是当时主已经拣选了使徒，并吩咐他们做「献祭者」。因此基督只允许他们领圣餐[51]。

然而我要请他们给我回答五个问题，因为他们一回答，自己的谎言将立刻被揭露出来。

首先，他们的这法规来自那一个圣言—既然这教导完全违背圣经？圣经记载十二个人与基督一同躺着吃（cf. 太二六20），然而圣经没有因称他们为「献祭者」抹去基督的尊严。（我们将在恰当的时候更详细的反驳这名称[52]。）虽然基督亲自将圣餐分给十二使徒，然而他同时吩咐他们彼此的分享。第二个问题是，虽然那是更纯洁的时代，那么为何教会毫不例外的维持了领受饼和杯， 两个象征的习惯至少一千年之久呢？难道古代教会不晓得基督邀请了什么人参加他的圣餐吗？不回答这问题或用逃避的方式回答，难道这不是他们很大的羞辱吗？教会的历史以及古代的作者都充分的证明这事实[53]。特土良说，「基督的[c]身体和血喂养人的肉体，好让他的灵魂能够被神滋养。」安波罗修对狄奥多西 说，「你哪有勇气用自己的手接受主圣洁的身体呢？你又哪有勇气用自己的嘴唇喝祂自己的宝血呢？」耶柔米说，「神甫施行圣餐并将主的血分给众百姓。」梭多模说：「在律法的时代中，祭司吃了一部份，百姓吃了另一部份；然而如今主的身体和祂的血提供给所有的人。整个圣餐都是祭司和百姓一同领受的。」奥古斯丁在多处有同样的见证[54]。

---

[51] VG 解释这句为：”*en l’ordre de Sacrificateurs qu’ils nomment ordre de Prestrise.*” Cf. De Castro, *Against heresies* VI (1543 ed., fo. 98A-100A); Eck, *Enchiridion,* ch. x.

[52] IV. xix. 28.

[53] 关于「历史」和「古代作者」所指为何，见 note 54 and OS V. 415, note a.

[54] Tertullian, *On the Resurrection* 8 (CCL Tertullian II. 93; tr. ANF III. 551); Theodoret, *Ecclesiastical History* v. 18 (ed. T. Gaisford, p. 434; GCS 19. 309; MPG 82. 1231 f.; tr. NPNF [ch. xvii] 2 ser. III. 143); Jerome, *Commentary on Zephaniah* 3:1-7; *Commentary on Malachi* 3:15 (MPL 25. 1375, 1561); Chrysostom, *Homilies on II Corinthians,* hom. xviii. 3 (MPG 61. 527; tr. NPNF XII. 366); Augustine, *Sermons* xxxi. 1. 2 (MPL 38. 193); *Sermons* cxxxi. 1. 1 (MPL 38. 729; tr. LF *Sermons* II. 586); Augustine, *Letters* ccxvii 5, 16 (8) (MPL 33. 984 f.; tr. FC 32. 87); liv. 2. 2 (MPL 33. 200; tr. FC 12. 253); xxxvi. 10.

*49.平信徒一直到最近都在喝杯**

[c]那么我为何在这么普遍的事上争辩呢？只要我们阅读一切的希腊和拉丁的作者,他们的作品也充分的证明这事实。直到教会完全丧失了自己尊严他们仍然保持这习惯。贵格利，罗马的最后一个监督，见证教会在他的时代仍有这个习惯：「你现在如何知道羔羊之血，不是因为听到，而是因为喝下去。」「基督的血被倒在众信徒的嘴巴里去。」[55]事实上，贵格利死了以后过了四百年，虽然教会在各方面已经堕落了，但他们仍保持这习惯。而且他们将之视为不仅仅是习惯，乃是不可玷污的法规。显然，信徒直到那个时代仍尊敬基督所设立的圣餐；他们也确信将主所配合的两个象征分开，是亵神的行为。这就是洁拉(Gelasius)所说的：「我们看过一些人只有领受主圣洁的身体，而拒绝祂的杯。毫无疑问，他们被某种迷信所捆绑。他们应该或不分开的领圣餐，或完全被禁止领圣餐。」因为人若分开这奥秘，他们在大大的亵渎神。当时的人听从了居普良的劝勉，并且他的劝勉应当对众信徒很有说服力。我们若拒绝给那些即将为真道作战的人喝基督的血，那么我们怎能教导他们，或要求他们为基督的缘故流自己的血呢？或除非教会在圣餐中允许他们喝主的杯，我们怎能给他们准备喝殉道的杯呢？然而教会的领袖将洁拉的教令局限于祭司[56]又知道我们无须反驳他们。

*50.圣经的话明确的教导主的杯要提供给众信徒**

[a]第三个问题是，为何基督在拿饼的时候惟有吩咐我们吃，但当祂拿杯的时候反而说，「你们都喝这个」（可十四22—23；太二六26—27）？基督好像在此故意反驳撒旦的诡计。

第四个问题是，若主（就如他们所说）在圣餐中惟有尊荣「献祭的」，有什么人敢之后允许主所排斥在外面的人领主的圣餐呢？因为这等于是领受主的恩赐，然而在主的吩咐之外，这恩赐没有使我们蒙福的大能。事实上，他们凭什么到如今仍在主的吩咐或榜样之外任意妄为的将主的饼提供给平信徒呢？

第五个问题是，当保罗告诉哥林多信徒他当日传给他们的，原是从主领受的，难道他在说谎吗（林前十一23）？因为他之后宣告他从主所领受的吩附就是众信徒当毫无差别的领受两个象征（林前十一26）。若保罗给我们的吩咐即众信徒当毫无差别的领圣餐，可见那些几乎排斥神所有的百姓在外的人，他们的吩咐是从另一位来的。因为他们不再能够假装他们的吩咐来自神，因神的吩咐「总没有是而又非的」（林后一19）。然而他们仍然用教会的名义掩饰这亵渎的行为，也用教会的名义为这亵渎辩护！就如说这些反基督的，虽然他们轻率的践踏、扰乱，甚至废掉基督的教导和吩咐，就是教会；或虽然基督教信仰在使徒的教会里最兴旺，但她反而没有资格被称为神的教会！

---

24 (MPL 33. 147; tr. FC 12. 159).

[55] Gregory I, *Homilies on the Gospels* II. xxii. 7 (MPL 76. 1178); Gregory I, *Dialogues* IV. lviii (MPL 77. 425; tr. P. W., ed. E. C. Gardner, p. 256).

[56] Cf. Gratian, *Decretum* III. ii. 12, quoting Gelasius I to Bishops Majoricus and John: “*Aut integra sacramenta percipient, au tab integris arceantur*” (MPL 187. 1756; Friedberg I. 1387); Cyprian, *On the Lapsed* xxv (CSEL 3. i. 255; tr. ACW XXV. 3).

[e]第十八章

天主教亵渎神的弥撒不但亵渎了主的圣餐，甚至也将之毁灭

（因弥撒的亵渎，并因祂毁坏圣餐而当拒绝它，1—7）

1.天主教对圣餐的教义

[a]撒旦以这样类似的诡计企图以浓厚的黑暗抹去圣餐，并且污秽它好拦阻圣餐的圣洁在教会里蒙保守。然而最为可怕的亵渎是魔鬼捏造了另一个仪式，并且这仪式不但抹去以及扭曲了圣餐，但这仪式甚至也毁坏了主的圣餐，并叫祂从人的记忆中消失掉了。其方式是魔鬼以极为有害的异端弄瞎几乎全世人的心眼—即叫人相信弥撒是使人蒙赦罪的献祭。

[b]我现在拒绝费时费力的问那些较理智的神学家们[746]在才刚开始的时候是怎么接受这教义的。去他们和他们过于乖张的狡猾！不管他们为这些教义辩护如何的诡辩，一切善良的人都必定拒绝，因为这些教义叫圣餐受玷污。我完全弃绝这些教义，并劝读者们留意我在此所攻击的是罗马天主教的敌基督，以及牠所用来污秽全世界的教导的众先知：[c]即，弥撒是人的功劳，而且那将基督献为祭的神甫以及一切参加的百姓藉这功劳因得神的恩惠，[e]或说弥撒是某种除罪祭，并且神甫和百姓藉此叫神与他们和好[747]。

[c]这弥撒不但成为非常受欢迎的观念，但这仪式本身已经被人看待是某种挽回祭为活人和死人除罪而平息神。天主教徒在弥撒中所用的言语也有这个涵义[748]；[a]因此他们天天行弥撒不可能是另外一个意思。我知道这瘟疫所扎的根，被隐藏在美丽的外貌底下有多深，它们是如何以基督的名义教导基督的弥撒，并且多少人相信「弥撒」这一词包括整个基督教信仰。

然而当我们以神的话语充分的证明这弥撒，虽然带有华丽的装饰，却侮辱基督、掩盖并压制祂的十字架、夺去基督的死所带给我们的福分并因此叫祂的死失效，而且削弱，甚至毁坏神喜悦我们用来纪念祂的死的那圣礼之后—难道这谬论的任何根尝到这最坚固的斧头（即神的话语）没有办法完全把它们根除掉吗？难道任何的装饰好看到这亮光无法照出被隐藏在底下的邪恶吗？

2.弥撒亵渎基督

[a]我们现在要证明我们首先指控关于弥撒的谬论，即弥撒是对基督无法忍受的亵渎和羞辱。因为在弥撒中父神将基督献为祭司和教皇，这与在旧约里被献为祭司那暂时的职分截然不同。他们既因是必死的人，所以他们祭司的职

---

[746] 就如 Aquinas 和 Lombard.

[747] 这种观点在十六世纪 Sorbonne 神学中广为流行，就如 Clichtove. Cf. 他的 *Propugnaculum*（1526）I. xi, fo. 24 f.; *Antilutherus* II. xv, fo. 955b; 和 De Castro. *Against Heresies* X, art. *“missa”*（1543 ed., fo. 133 ff.).

[748] 仪式中使用的语言，就如罗马天主教弥撒中的祷告一样。

分不可能是永恒的。因此，他们常常需要继承者来取代去世的人。然而基督既因是永恒的，不需要一位取代祂的继承者。由此可见，父神宣告基督是「照着麦基洗德的等次永远为祭司，」好设立基督永恒祭司的职分（来五6，10；七17，21；九11；十21；诗一一十4；创十四18）。这奥秘从很久以前早就在麦基洗德身上所预表的；当圣经给我们介绍麦基洗德是永生神的祭司之后，他在也没有提到他，这就暗示他的生命是永恒的。基督是因这缘故被称为照着麦基洗德的等次的祭司。

然而现今那些天天献祭的人必须指派当他们献祭的祭司，也们也将这些祭司视为代替基督的继承者。然而这些人之所以取代基督，不但因此窃取祂的尊荣以及从祂的手中夺去基督做永恒祭司职分的特权，他们甚至也企图将基督从父神的右手边拉下来，因为基督坐在那里的目的就是要为百姓做永恒的祭司。他们也不可反对说他们的祭司取代基督并不是意即基督已经死了，乃是在基督永恒祭司的职分中做取代的祭司，而且这祭司的职分没有因他们告一个段落。然而保罗的话清楚到他们无法这样逃避。他说在旧里以色列人之所以经常换祭司是因为死亡拦阻他们继续担任这职分（来七23）。因此，那位不受死亡之拦阻的基督是与众不同也不需要代替者的。[e]然而这些人堕落到利用麦基洗德祭司的职分掩饰自己的不敬虔。圣经之所以记载他带着饼和酒出来（创十四18）[749]，他们推论说这就预表他们的弥撒，就如他的饼和酒与基督的有任何的关连。这教导肤浅和愚昧到我们无须反驳它。麦基洗德将饼和酒送给亚伯拉罕和他的朋友，使他们因旅程和作战的缘故得以更新。但这与献祭有什么关系呢？摩西称赞这圣洁的君王的仁慈。这些人粗鲁的捏造圣经根本没有记载的奥秘。然而他们用以下的话美丽的掩饰自己的谬论：「他是至高神的祭司」（创十四18, Vg.）。我指控他们将饼和酒邪恶的运用在圣餐的教义上，因为使徒的意思是这食物不过是某种福分。因此，既然麦基洗是神的祭司，所以他祝福了亚伯拉罕（创十四19）。同一位使徒（而且我们不需要比他更好的解经家）用这话推论麦基洗德的卓越，因为位分大的给位分小的祝福（来七7）。若麦基洗德的饼和酒预表弥撒的献祭，难道这详细解释真理的使徒可能会忘记记载这么重要的事？所以，不管他们怎么胡说，他们企图推翻使徒的辩论是徒然的：即，必死的人担任祭司的职分，这权利和尊荣已经取消了，因为那永恒的基督是独一无二永恒的祭司（来七17—19）。

3.弥撒压制基督的降卑

[a]另一个指控是：弥撒压制基督的十字架和降卑，并叫基督的这事工落空。这的确是显而易见的事：[e]我们一旦设立祭坛，基督的十字架立刻就被推翻了。[a]因为若基督在十架上将自己献为祭好成圣我们到永永远远，并为我们获得永恒的救赎（来九12 p.），无疑这献祭的力量和功效将维持到永远。否则，我们对基督的敬畏不会超过我们在旧约中所献给神的牛和牛犊，因为犹太人之所以常常将这些动物献为祭证明他们的无效和软弱。由此看来，我们要不是承认基督在十架上的献祭没有洁净到永远的大能，要不然基督从前一次将自己献为祭到永永远远。然而这就是使徒所说的话：即这大祭司基督，「如今在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪」（来九26 p.）。[b]以及：「我们凭这旨意，靠耶稣基督，只一次献上祂的身体，就得以成圣」（来十10）。还有：「基督一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全」（来十14 p.）。[b]他之后也加上，「这些罪过既已赦免，就不用在为罪献祭了」（来十18；cf. v. 26）。[a]基督所说的最后一句话也有同样的教导。他说，「成了」（约十九30, Vg.）。我们习惯于将人最后所说的一

[749] Eck, *Enchiridion* (1533), fo. 56a. Cf. Augustine, *City of God* XVI. xxii:「因为第一次出现的献祭现在已由基督徒来奉献给上帝了。」(MPL 41. 500; tr. NPNF II. 323).

句话视为圣言[750]。基督在奄奄一息中，见证祂一次的献祭足于成就一切关于我们救恩的事。难道神允许我们天天将无数的布缝在这献祭之上，就如祂是不完全的，因为神明确的记载基督的献祭是完全的？既然神圣洁的话语不但记载，甚至宣告并争论基督的献祭是从前一次献与神的，而且这献祭的果效是无穷尽的。难道那些要求更多献祭的人不就是在指控基督的献祭不完全和软弱吗？那么天主教也许天天施行千万次的弥撒，难道其目的不是要压制和毁坏基督的降卑，因为他从前一次将自己向神献为祭？那么，除了心盲的人之外，谁不明白这就是魔鬼大胆的扭曲这么清楚的教导呢？我也非不晓得那说谎之父习惯用怎样的诡计掩饰自己对人的欺哄：即，这些献祭并不是许多不同的献祭，乃是同一个献祭，一而在再而三的重复施行出来[751]。反而反驳这诡计是轻而易举的事。因为使徒在他的讨论中不但宣告除了这献祭之外没有其它的献祭，他同样也教导这献祭是从前一次献与神，并且祂之后不会在重复。更为狡猾的人用另外一个说法逃避现实—这并不是重复基督的献祭，乃是运用之，反而反驳这诡计一样简单。因为基督从前一次将自己献为祭并不是靠人天天所施行的献祭蒙批准。这献祭所带给人的益处反而是借着传福音和施行圣餐而来。所以，保罗说，「我们逾越节的基督已经被杀献祭了」（林前五5），并且他之后劝我们用餐（林前五8）。这就是神将基督的献祭运用在我们身上的方式，即借着证道和圣餐向我们传扬这献祭，好叫我们借着信心享有之。

*4. 弥撒引用玛拉基书一章十一节的谬论**

[b]然而我们也应当学习他们的弥撒建立在哪些其它的经文之上。他们利用玛拉基的预言，因为主藉祂的口应许人将在各处奉神的名烧香，献洁净的供物（玛一11, cf. EV）[752]。就如当先知提到外邦人将蒙召的事时，他们用礼仪律的外表代表他们所劝众信徒献与神的属灵的敬拜是很少发生的事！先知用这样的话向他们时代的人更亲密的教导神将呼召外邦人享有正统信仰的福分。与此相似，先知常用他们时代的预表描述福音之后所清楚启示的真理。比如：他们用上耶路撒冷代表归向耶和华（赛二2—3；弥四1—2）；他们用送各种礼物代表信徒对神的颂赞（诗六八29；七二10—11；赛六十6）；他们用梦和异象代表人将在基督的国度里对神更丰盛的认识（约珥二28）。所以这些人在玛拉基书中所引用的话与以赛亚书的另一个预言相似。在那里先知以赛亚预言将会有三个不同的祭坛被设立在亚述（赛十九21），埃及（赛十九23；cf. v.19），以及犹大（赛十九24）。我想问我的使党他们是否接受这预言在基督的国度里得以应验。其次，我想问我们的仇敌那些祭坛的地点在里里，或他们是什么时候设立的。在其次，我想问他们他们是否认为这三个国度有圣殿，就如耶路撒冷那样。我想他们只要好好的思考这些事情，就必须承认旧约里的先知用一些适合他时代的预表预言对神属灵的崇拜将会延伸到普天下。这就是我们给他们的答复。[b]圣经之所以有众多类似的预言，我就不想在举其它的例子。然而我仍要说，他们在此极为可悲的受骗上当，即他们唯独承认的是弥撒的献祭，虽然众信徒现今仍能够真正的向主献祭，并将纯洁的供物献与神。我们下面将更详细的讨论这一点[753]。

5.弥撒叫人忘记基督的死

[750] Cf. *Apology of Socrates* xxx: 「我所身处的时代是最多人预言死亡将要来临的时代。」(LCL Plato I. 136 f.)

[751] Eck, *Enchiridion* (1533), fo. 55b, 57a.

[752] Eck, *op. cit.,* fo. 53b-54a; De Castro. *Against heresies* X (1543, fo. 133 F).

[753] Sec. 16, below.

[a]我现在所要讨论的是弥撒所带给人的第三种伤害，即弥撒将基督与众不同的死从人的思想中清除掉，使他们忘记之。因为就如在我们的日常生活中，我们必须等到留遗命的人死了他的遗嘱才发挥功效，照样我们的主藉自己的死确认祂所交给我们的遗嘱，即罪得赦和永远的公义（来九15—17）。然而那些擅敢修改这遗嘱，或将任何的事物增加在遗嘱之上的人，否定基督的死并将之视为无关紧要的事。难道弥撒不就是新的以及完全不同的遗嘱吗？怎么说呢？天主教徒难道不是在弥撒当中象人应许新的蒙赦罪方式，并向他们应许全新的称义方式，以至于现在的遗嘱与弥撒一样多？这样，基督必定再来，并借着另一次的死使这新的遗嘱得以批准；事实上，　基督必须借着无数的死亡使无数在弥撒中的遗嘱得以批准。由此可见，我从一开始所说的难道不是完全正确吗？即弥撒使基督与众不同的死完全失效？而且弥撒的教导使基督，若是可能，必须重新的死。因为使徒告诉我们，「凡有遗命，必须等到留遗命的人死」（来九16）。那么弥撒教导基督有全新的遗命；所以，他必须重新的死。此外，祭物被杀或奉献在祭坛上是必须的。若基督在每一次的弥撒中被献祭，那么他就在千万不同的地方同时被杀害。这不止是我自己辩论，也是使徒的辩论：若基督需要多次的将自己献上，那么他从创世以来，就必多次受苦了（来九25-26）。[b]我知道他们习惯采徒用的答复，而且这答复指控我们对他们的诽谤。因他们说我们的异议是他们从来没有想象过的事，并且现在也不在他们思想中。他们也说我们晓得基督的生命和死完全不在他们手中。我们一点都不在乎他们是否从一开始计划将基督杀掉；我们惟一的目的是要教导他们不敬虔和邪恶的教义理性的结果如何。而且我要使亲口所说的话证明这一点。[e]既使他们成千上万的说这献祭是无血的献祭[754]，我必须坚持说人的情绪化无法改变献祭的性质；因为若是这样，神圣洁和无可玷污的这设立必定落空。因为使徒明确的教导我们这原则，即「若不流血，罪就不得赦免了」（来九22）。

6.弥撒除掉基督的死所带给人的益处

[a]我现在所要谈的是弥撒所带给人的第四种伤害，即弥撒除掉基督的死所带给人的益处，因为弥撒拦阻人默想基督的死以及重视基督的死。因当人在弥撒中看见某种新的救赎方式，难道他们相信他是藉基督的死得蒙救赎吗？当人听见有某种新的赦罪方式时，难道他会确信他一切的罪已经得赦免吗？而且若说我们之所以在弥撒当中得蒙赦罪，是因这赦免早已藉基督的死被买下来。这不过是夸耀的说基督对我们的救赎完全依靠我们救赎自己的条件；这就是撒旦的牧者所到处传扬的信息，并且这信息现今用咒骂、刀剑以及火来辩护：即当我们在弥撒中将基督向父神献为祭时，这行动为我们获得赦罪也叫我们在基督的降卑中有份[755]。然而这不过教导基督的降卑是神所向我们举的例子，好教导我们是自己的救赎者。[e]但基督虽然借着圣餐使我们确信自己已蒙赦罪，但他却没有教导门徒他们蒙赦罪来自这行动本身，祂反而吩咐他们默想祂自己的死，即圣餐是某种纪念的方式，并且神借着圣餐教导人那除去原罪平息神忿的祭物只是一次献为祭。因为我们明白基督是惟一的祭物还是不够，我们必须同时强调只有一个献祭，好让我们能够借着信心专靠基督的十字架。

7.弥撒叫圣餐完全失效

---

[754] *"avvnai,maton"* Cf. De Castro. *Against Heresies* X (1543 ed., fo. 134 B, C); Gregory of Nazianzus, *To Amphilochius* (MPG 37. 279-282).

[755] Eck, *Enchiridion* (1533), fo. 55b-57b.

[a]我最后所要指出的伤害是弥撒[756]：除掉、毁坏，以及废掉了主的圣餐（就是主吩咐我们遵守为了记念祂降卑的圣礼）。事实上，圣餐本身是神所赏赐我们的恩赐，并且我们应当以感恩的心接受这恩赐。罗马天主教教导弥撒的献祭是人向神付的代价，而且神将这代价视为人除掉自己罪的方式。这献祭与圣餐这圣礼和施与受的差别一样大。人的忘恩负义严重到他虽然在这世上应当承认和感谢神对他丰盛的祝福，但他反而将神视为他的债务人！神在圣餐中向我们应许借着基督的死我们不仅仅一次重生，神甚至不断的更新我们，因为圣餐宣告基督已成就了救恩的各部分。然而弥撒所教导的截然不同，即基督必须天天被献为祭，他的献祭对我们才有任何的益处。神吩咐在我们教会公开的聚会中施行圣餐，教导我们众信徒在基督里彼此的交通。然而弥撒的献祭反而拆毁以及分裂这交通。因为当教会开始相信平信徒须要祭司替他们施行献祭，就如主将圣餐交给他们，教会同时停止照主的吩咐施行圣餐。他们在这时候也开始施行私人的弥撒，虽然这行为本身等于将人从教导里除教，而不是强调主所造成信徒之间的合而为一。因为那藐小的献祭者，既将一个吃他所献上的祭物，这样做将自己从众信徒当中分割出来[757]。我称之为私人的弥撒（免得任何人误会）[c(a)]因为这不是众信徒一起分享主的身体，既使有一大群人参加这聚会。

（教会早期的习惯以及后来发生的误解，8—11）

*8.私人的弥撒弃绝主的圣餐**

[c]我一直无法确实的知道到底「弥撒」这一词从何处而来。也许最大的可能是这术语来自所献上的祭物[758]。这可能是为什么古代的神学家们通常用这名词的复数型态。我略而不谈这词的来源，我反而要说的是私人的弥撒与基督所设立的圣餐完全相反，并因此反而亵渎主的圣餐。因为主的吩咐如何呢？难道不是我们要彼此的分餐吗（路二二17）？保罗教导信徒该怎样遵守这吩咐呢？难道不是要我们彼此的擘饼，因为这代表主所交付我们祂的身体和血（林前十16）？所以，当一个人领圣餐而不分给其它的信徒时，这与圣餐那里有相似的地方呢？然而他们居然说，这一个人替整个教会的人领圣餐。这是根据什么吩呢？难道一个人竟敢私下的抢夺整个教会应当彼此分享的福分，难道

---

[756] *“Ad coronidem.”* 这个参考数据是针对书本或剧本最后有标注的地方。Cf. Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon, s.v.* “korni,j”

[757] Cf. Farel, *Sommaire* (1525) xix (*de la messe*)：「弥撒可以帮助人了解祭司和平民最大的不同。」(Pannier, *Institution* IV. 57, note *a*, p. 309) Calvin 的意思是指在私下的弥撒仪式，这种仪式在中世纪早期相当普遍；see W. D. Maxwell, *Outline of Christian Worship,* pp. 67 f.; F. Heiler, *The Spirit of Worship,* p. 71. Cf. Luther, *De abroganda missa private* (1521) (*Werke* WA VIII. 411-476); *Disputatio contra missam privatam* (1536) (*Werke* WA XXXIX. 134-173). 领受圣餐者出席圣餐礼拜是主餐仪式首要的要求，对 Calvin 而言基本上这是团体的行动。Cf. D. M. Baillie, *The Theology of the Sacraments,* pp. 122 ff.; R. S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament,* pp. 242 ff. Calvin 的这段话写于 1536 年：「Edmund Geste (Gheast) 在 1548 年写下 *Treatise Againste the Prevee Mass, …Furtherance of the Mooste Holye Communyon.* 这本有趣的小册子由 H. G. Dugdale 出版，作为 *The Life and Character of Edmund Geste* 的附录 I… *the Principal Compiler of the Liturgy of the Church of England* (London, 1849). See esp. pp. 134-140. The Council of Trent, session (1562), ch. vi, 认同并称赞「由神甫一人执行的圣礼」(Schaff, *Creeds* II. 182).

[758] Cf. *Enciclopedia Cattolica,* art. *“Messa”*; Du Cange, *Glossarium, s. v. “Missa”* 3, 4; A. Souter, *Glossary of Later Latin, s.v. “Missa.”* 这个字最早可能是用在散会时： *“Missa est,”* 也就是「聚会结束」。复数型态可能是在 Augustine 时期，用在区分初学者的弥撒和紧接在后给信徒的弥撒。

这不就是嘲笑神吗？因为基督和保罗所说的话是显而易见的，我们就能推论当圣餐不包括众信徒彼此的分享主的身体时，这绝不是主的圣餐，乃是虚假、荒谬的冒牌货。而且冒牌货是对圣餐的败坏。此外，败坏这么伟大的奥秘是极大的恶行。因此，私人的弥撒是邪恶的滥用主的圣礼。并且（既因在信仰上常常产生另一个错误）这私人弥撒的习惯一旦混进来，教会就开始在教堂里的各处施行几乎无数的弥撒，并且将信徒分来分去，虽然主吩咐我们大家一起来领圣餐为了表示我们的合而为一，这大奥秘。容他们去否认在圣餐中用圣饼代替基督而敬拜祂是偶象崇拜的行为。因为他们的这行为否定自己的信仰。不管我们怎么解释饼和杯与基督彼此的关连，基督一定不是将圣餐教付我们好叫不洁和亵渎神的人能够随时随地并因自己的任何败坏的缘故将基督的身体捏造出来。主交付我们这圣礼好让信徒能够在领圣餐中以敬畏神的心遵守基督的吩咐而享有在基督里的交通。

*9.弥撒没有圣经根据也没有古代教会的先例**

[c]此外，那纯洁教会没有这邪恶的仪式。不管我们的众使党当中最无耻的人多尽力设法逃避这事实，显然整个教会的历史都与他们反对，就如我们以上所证明在他们其它的谬论上那样[759]，甚至你愈详细的研究古代的作者，愈找不到古时对这仪式的记录。[a]然而当我结束这一次的讨论前，我要请我们弥撒的博士—既然他们知道「听命胜于献祭；顺从胜于公羊的脂油」（撒上十五22）—他们如何喜悦这献祭的方式，因为这仪式不是神所吩咐的，也没有全圣经上任何一句话的根据。，此外，既然他们知道使徒清楚的吩咐，即没有人自取大祭司的尊荣，为要蒙神所召（就如亚伦那样）—事实上，连基督自己轻率的自取这职分，反而顺祂父神的呼召而取的（来五4—5）—那么他们或是要宣称神自己是他们祭司职分的主人和设立者，或是承认他们这邪恶、轻率、在神的呼召之外的职份与神毫无关联。然而他们完全不能证明他们祭司的职份来自神的呼召。那么，他们的献祭也一同消失了，因为献祭完全依靠施行献祭的祭司！

10.教父是否将弥撒视为献祭？

[b]若任何人断章取义的引用古代神学家们的作品好利用他们的权威证明圣餐所彰显的献祭与我们以上的解释截然不同，我们简洁的答复是：至于支持天主教徒在弥撒中所捏造的献祭，这一点都不受古代神学家们的支援。[c(b)]他们的确用「献祭」这一词；他们同时清楚的解释他们的意思不过是信徒在圣餐中当纪念基督我们惟一有祭司，古代神学家们到处宣称这一点（在十字架上独一无二的献祭。奥古斯丁说 [c]「希伯来人」，「在他们所献神的祭物上，信住了当时神所预言基督将献与神的那祭物；基督徒反而藉提高和领受基督的身体，庆祝那从前一次献与神之献祭的纪念。」他在此的教导与写在对于《执事彼得关于信心的教导》(*Concerning Faith to Peter the Deacon*)（不管这本书的作者是谁）[760]教导都一模一样。那作者写着：「你当坚定的相信，毫不怀疑的主张神的独生子，对我们道成肉身的基督，替我们献祭以及祭物舍了自己，当做馨香的供物和祭物献与神；在旧约的时代教会向祂，以及向圣父和圣灵将动物献为祭；现今那普天下圣洁的教会不断的向祂，以及向圣父和圣灵（三位一体的神）将饼和酒献为祭。因为那些血肉的动物预表基督的肉体，就是祂之后为我们的罪献为祭的身体，也预表基督的血，就是他之后为我们的赦罪所流出来的血。此外，这献祭也包括众信徒对基督所为我们舍的肉体感恩和纪念，也包括祂所为我们流的血

---

[759] IV. xvii.

[760] Augustine, *Against Faustus* xx. 18 (MPL 42. 382 f.; tr. NPNF IV. 260 f.)

的感恩和纪念。」[761]因此，奥古斯丁自己在他许多的作品中将圣餐描述为颂赞神的献祭。最后，他的作品也到处证明主的圣餐之所以被称为献祭完全是因为圣餐是对那独一无二、真正、与众不同基督为我们赦罪之献祭的纪念、图画，以及见证。[e]奥古斯丁在他的作品《论三位一体》(*On the Trinity*)，第四册，第二十四章中有非常值得我们记住的一句话。奥古斯丁在这里已经讨论过基督那与众不同的献祭，而这样作结论：「在任何的献祭上我们应当考虑四件不同的事情—向谁献祭，谁献祭，献上什么，并且为谁献祭。因此，那同样独一无二的真中保，借着自己的平安祭叫我们与神和好，饼仍旧与他献祭的对象合一；他叫自己的献祭所祝福的人在自己里面合而为一；祂自己；那施行献祭的他与他所献为祭物的他完全合而为一。」[762] [c]屈梭多模的教导也是一样。然而这些敬虔的人将祭司职分一切所应得的尊荣都归给基督，甚至根据奥古斯丁所说，我们若说监督是神和人之间的中保这就是敌基督的话[763]。

*11.教父离弃神所设立的圣餐**

[b]我们深信在圣餐中神将基督的献祭明确的彰显出来，我们甚至几乎能亲眼看见祂的十字架—就如保罗说当基督的十字架向加拉太信徒传扬时，这十字架活化在他们眼前那样（加三1）。我也知道一些古代的神学家们对圣餐的解释与主所设立的这圣礼不完全一致，因为他们也教导圣餐在某种程度上是重复基督的献祭[764]。因此，众敬虔的信徒们最安全的方式是要专靠神自己所设立的圣餐。我们之所以称之为主的圣餐是因为我们领圣餐的权威完全来自祂。[d]其实，即然他们的作品表示他们一直保持对这大奥秘敬虔和正统的心态，[b]而且既然我深信他们没有意要在任何方面怀疑主的献祭是独一无二的，那么我不可能相信他们因自己任何的教导因受我的斥责；然而，我同时相信他们错误的教导，这罪是无可推诿的。他们那么接近的模仿犹太人献祭的方式与基督关于圣餐的吩咐有冲突。他们的教导与福音本身也不相称。所以，我们对他们惟一的指责是他们过于强烈的以灵意的解经(anagogical interpretation)[765]，照旧约的献祭解释圣餐，而不是单纯和纯粹根据基督亲自的吩咐解释这圣礼。

（在圣餐里「献祭」的意思，以及圣经对「献祭」这一词的教导；弥撒是亵渎，12—18）

---

[761] Fulgentius, *De fide* xix. 60 (MPL 65. 699). Fulgentius (d. 533) 曾任北非 Ruspe 的主教，Cf. Smits I. 188.

[762] Augustine, *Against the Adversaries of the Law and the Prophets* I. xviii. 37; xx. 39 (MPL 42. 624, 626); *Against Faustus* xx. 21 (MPL 42. 385; tr. NPNF IV. 261 f.); *Psalms,* Ps. 3. 1 (MPL 36. 73; tr. NPNF VIII. 4 f.); *Letters* csl. 18. 46 (MPL 33. 557; tr. FC 20. 96); *Against Adimantus* xii (MPL 42. 144); *On the Trinity* IV. xiv. 19 (MPL 42. 901; tr. NPNF III. 79).

[763] Chrysostom, *Homilies on Hebrews,* hom. xvii. 3 (MPG 63. 131 f.); Augustine, *Against the Letter of Parmenianus* II. viii (MPL 43. 59 f.).

[764] Cyril of Jerusalem, *Catechetical Lectures* xxiii. 10 (MPG 33. 1117; tr. NPNF 2 ser. VII. 155, with explanatory note 5); Chrysostom, *On the Priesthood* III. iv (MPG 48. 642; tr. NPNF IX. 46); *Homilies on Romans,* hom. viii. 8 (MPG 60. 465; tr. NPNF XI. 394); *Homilies on Hebrews,* hom. xvii. 3 (MPG 63. 131; tr. in part NPNF XIV. 447); Gregory I, *Dialogues* IV. lviii (MPL 77. 425; tr. P. W., ed. E. C. Gardner, p.256).

[765] *"Praepostera illa anagoge."* Calvin 指控一些神甫有害地应用非必要的神秘的灵意解释，但他小心地以温和的意见来平衡他的批评。

12.旧约里的献祭以及主的圣餐

[b]若任何人迫切的想知道他就会发现根据主亲自的教导摩西所吩咐的献祭与我们的圣餐有这区别：即虽然旧约的献祭对于当时的犹太人与现今圣餐对基督徒有同样的功效（利一5），然而彰显这真理的形态不同。因为在犹太人的时代利未的祭司被吩咐在施行献祭时预表基督将来的献祭；那献为祭的祭物代替基督；这祭物也必须在祭坛上献与神；简言之，在献祭上所有的一切都是要在百姓的眼前以活生生的方式代表那将来向神除去人罪恶的献祭。然而在基督的献祭完成之后，主给我们设立另一种方式—即藉圣餐将神的儿子向神献祭所带来的益处赏赐相信祂的百姓。所以主交给我们的是摆餐的圣餐桌，而不是将祭物献给神的祭坛；在这时代神没有将祭司分别为圣为了叫他献祭，乃是将牧师分别为圣好将主的圣餐分给各信徒[766]。奥秘越高贵和圣洁，我们就应当越以敬虔和敬畏神的心态尊敬这奥秘。由此可见，我们最安全的方式就是要弃绝一切来自人任意妄为的思想，而专靠圣经的教导。而且，我们若思考到圣餐是主亲自的设立而不是人所捏造的，我们就能抵挡一切来自人的权威或传统所要求我们连丝毫偏离这吩咐的诱惑。所以当保罗想洁净哥林多信徒所带给圣餐一切的污秽时，他叫他们要重新的照基督独一无二对圣餐的设立（因这是最快速的方式）领圣餐，而因此证明领圣餐永久的原则来自基督的吩咐（林前十一20 ff.）。

13.献祭的性质

[a]那么，免得任何吹毛求疵的人企图用「献祭」以及「祭司」这两词与我们作战，我也打算简洁的解释我在上面一切的教导中对「献祭」以及「祭司」这两词的意思如何。

[b]我想知道那些用「献祭」这一词代表一切圣洁的仪式以及信仰上的行为有什么根据这样做。

我们知道根据圣经丨致性的用法，希腊文有时使用qvsi,a，有时使用prosfora,，有时teleth, 来称「献祭」。[a]一般来说这告诉我们献祭包括人一切所献给神的事物[767]。所以我们必须做区分，[b]但我们的区分不能废掉旧约的献祭与新约的圣餐彼此灵意关连上的解释[768]，因为主喜悦借着律法时代的预表教导他的百姓献祭的整个意义。虽然旧约的献祭有许多不同有形态，然而一般来说献祭只有两个不同的种类。有时候献祭是除罪，平息神的忿怒，为了在神面前救赎人的罪行的意思；也有时候献祭是某种敬拜神的象征和代表信仰的现象—这敬拜有时包括渴慕神恩惠的祈求；有时候包括感恩为了见证我们因蒙福所对神的感谢；有时候这敬拜不过是敬虔的行动好确认我们与神彼此的恩约。这敬虔的行动包括火祭、举祭、感恩祭、初熟之果祭，以及平安祭[769]。

所以我们当按照这两种现象解释献祭这一词；[b(a)]而且为了教导的缘故我们要将一种献祭称为「颂赞和敬畏的献

---

[766] 注意这在改革宗教会崇拜的重要性。Cf. Maxwell, *Outline of Christian Worship,* pp. 91, 97, note 2, 149; D. M. Baillie, *Theology of the Sacraments,* p. 121.

[767] Cf. Calvin, *Sermons on Deuteronomy* cxli:「我们知道献祭是出于我们的甘新乐意奉献给上帝；并且祂向我们所要的这一切，祂就称为献祭。」(CR XXVIII. 290.)

[768] Cf. sec. 11, note 20, above; II. xi. 2-5.

[769] Cf. Cadier, *Institution* IV. 411, notes 7, 8.

祭」[770]，因为这种献祭在乎对神的敬畏和敬拜众信徒所欠神和献给祂的债务；或者是我们也可以称之为「感恩祭」[771]，因为惟有那些因丰盛的领受神的祝福而决定将自己和自己一切的行为献与神好偿还这债务的人才会施行这献祭。[a]我们也要将另外那种献祭称为「挽回祭或除罪祭。」

除罪祭的目的是要平息神的忿怒，满足祂的公义，并洗净罪恶好让罪人在[b]被洁净之后而重新恢复那纯洁公义的光景之后能够再次的蒙神喜悦。在旧约的时代中祭司所献给神为了除罪的祭物（出二九36）之所以被称为除罪祭，并不是因为这些祭物本身能够使罪人重新的蒙神喜悦或除掉他的罪恶，[b(a)]乃是因为这些祭物预表那将来真正的献祭就是基督一次所成就的献祭；而且这献祭是惟独基督所成就的，[a]因为没有另外一个能够这么做。而且这献祭是基督从前一次所成就的，因为基督所成就的这献祭的果效和力量是永恒的，就如基督亲口所说的那样（约十九30）；换言之，基督在这与众不同的献祭之上成就了祂一切所需做的为了重新获得父神对人的喜悦并为人获得赦罪、公义，以及救恩的事。而且这献祭完全到之后人再也不需要任何的祭物。

*14.弥撒的买卖**

[a]所以我推论若任何人以为他能够借着重新的施行献祭蒙赦罪、平息神，以及获得公义，这是极其邪恶的罪，以及对基督和祂在十字架上为我们的死的献祭是无法忍受的亵渎。然而施行弥撒在另一方面也是邪恶的，即施行弥撒宣告我们在基督的降卑中有分。并且天主教徒为了确定自己在这事上向神犯无限量的罪，他们居然说他们的这献祭是足以满足整个教会的需要，除非他们随意特殊的表示某一次的献祭是专门运用在某一个人的身上，或是专门运用在愿意用金钱购买这献祭所带来的益处之人身上。他们虽然不如付犹大所付的那高贵的代价，然而至少为了在某方面与他们所效法的人物相似，他们所付的铜板的数字与犹太一样。犹大为了三十块的银币出卖了基督（太二六15）[26x]；[a]那么这些人，根据法国的算法，为了三十块的铜币[772]出卖了基督犹大只出卖了基督一次；然而这些人的出卖不过局限于顾客的人数。

我们也否定这些人是祭司，虽然他们以为他们藉这献祭做百姓与人之间的中保并因此平息神而为人除罪。因为基督是新约中惟一的教皇和祭司（cf. 来九），也是一切祭司的职分所预表独一无二的祭司并且这些职分都在基督的身上得以完成。而且极使圣经没有提到基督永恒祭司的职分，然而当神取消了一切过去的祭司职分时，祂之所以没有设立任何新的祭司职分，使信徒的这辩论仍是无法反驳的：「这大祭司的尊荣，没有人自取。惟要蒙神所召」（来五4）。那么这些亵渎神，以撕裂基督之身体为傲的人，有何等大的胆量称自己为永生神的祭司！

*15.柏拉图对类似的假冒伪善和迷惑的行为的批判**

[c]柏拉图在他的《共和国》(*Republic*)的第二册中[27x]很妙的描述类似的行为。他在那里探讨古时的挽回祭，并且

---

[770] “latrentiko.n et sebastiko.n”

[771] “euvcaristiko.n”

[26x] 「…按照法国的算法…」1545 年附加。

[772] “*Nummulis aereis.*”

[27x] . Sec. 15 的平衡观点是 1545 年加入的。

嘲笑当时的堕落和邪恶的人愚昧的自信因为他们误以为这些献祭掩饰自己的恶行，甚至众神看不到他们的真面。这些人之后更麻痹的放纵自己，就如他们已经与神立约那样。他的描述似乎在形容现代弥撒中的除罪祭。每一个人都晓得欺骗人或占人的便宜是不合乎圣经的。每一个人也承认不公正的对待寡妇，抢孤儿的钱，害穷人，用诡诈的方式勒索他人的财产，用谎言和欺哄人的方式设法偷窃人的东西，以及用暴力和专制的方式压迫人都是极为不敬虔的行为。那么怎么会有这么多的人再三的行这些罪恶，就如受处法是不可能发生的事呢？我们若详细的察看，就必定发现最支持他们在这样的恶行中是他们自己的信仰。因为他们相信在弥撒中的献祭能平息神，或甚少讨好祂。

柏拉图取笑这些人野蛮的愚昧，因为这些人以为这样的除罪祭能够付出他们若没有参与弥撒所该在地狱里面付出的代价[773]。那么今日一年一次的献祭以及大多数一般的弥撒的目的[774]，难道不就是要那些一辈子做最残忍的暴君，或最可怕的强盗，或不顾一切犯最大之罪的人能够利用弥撒救赎他们脱离炼狱的火吗？

16.基督教的「感恩祭」

[a]在第二种献祭之下，就是我们所称为「感恩祭」[775]，包括一切有关爱的[b]本分。当我们借着这种献祭与众弟兄彼此相爱时，我们就在主的肢体里面尊荣祂[776]。[a]这种献祭也包括我们一切的祷告、赞美、感谢，以及在敬拜神当中一切的行为。[b]因为这一切的行为完全依靠那最大的献祭，又是叫我们在灵魂和神体上分别为圣，好为主的缘故做祂的圣殿（林前三16, etc.）。因我们用外在的行动事奉神是不够的，[a]我们反而当首先将自己和自己所有的一切献与神，好让凡在我们里面的都能够荣耀神并且迫切的想要增加神的荣耀。

这种献祭与平息神的忿怒、蒙赦罪，或者是获得公义毫无关连；它惟一的目的是将神显为大并高举祂。[b(a)]因为施行的人只有在藉蒙赦罪脱离自己的罪行而与神和好之后才能施行任何蒙神喜悦的献祭。

但这对教会是必须的，甚至是不可缺乏的。因此，根据我们在上面所引用的先知的话[777]，这献祭将维持到神的众百姓都离开这世界。因为这就是以下这预言的涵义：「万军之耶和华说：从日出之地到[a]日落之处，我的名在外邦中必尊为大。在各处，人必奉我的名烧香，献洁净的供物，因为我的名在外邦中必尊为大」（玛一11, cf. Vg.）。我们千万不可企图去掉这献祭！[b]因此保罗劝我们「将身体献上，当做活祭，是圣洁的，是神所喜悦的；是理所当然的」（罗十二1；彼前二5-6）。保罗在此说这事奉是「理所当然的敬拜」[778]很有意义；因为他在这里指的是向神属灵的崇拜，保罗也在暗示这种崇拜与摩西的律法所吩咐的肉体的献祭有强烈的对比。希伯来书告诉我们行善和分享是蒙神喜悦的献祭（来十三16）。因此腓立比信徒在保罗的穷困当中极为慷慨的奉献钱给他被叫做极美的香气，神所喜悦的祭物（腓四18）；这样，信徒一切的善行都是属灵的献祭。

---

[773] Plato, *Republic* II. viii. 365 E, 366 A (LCL Plato, *Republic* I. 138 f.).

[774] Cf. sec. 12, note 21, above; Cadier, *Institution* IV. 412, note 7.

[775] “euvcaristiko.n”

[776] Cf. Baillie, *op. cit.,* 120, 123; IV. xvii. 38.

[777] Sec. 4, above.

[778] RSV 版本有 “spiritual worship,”与 Calvin 的意见一致。

*17.圣经上有许多的词组形容颂赞神的献祭**

[b]难道我需要提出许多的证据吗？因为圣经多处提到这个事。当神的百姓仍在律法的教导之下，先知明确的宣告在这些肉体的献祭底下隐藏着一个真理，而且这真理是基督教会和以色列国所共有的真理。[b(a)]所以戴维求告神让自己的祷告如馨陈列在神面前（诗一四一2）。何西阿也将感谢描述为「嘴唇的祭代替牛犊献上」（何四2，3, Vg.）；[b]戴维在别处也称这些献祭为「感谢献上为祭」（诗五十23；cf. 五一19）。新约的使徒[779]：之后也称这些献祭为赞美祭并描述他们为「以颂赞为祭献给神」（来十三15, Vg.）。[a]这样献祭与圣餐是密不可分的，因为当我们在圣餐中宣称主的死（林前十一26）以及感谢祂时，这简直是以颂赞向神献为祭。由于这施行献祭职分的缘故，所有的基督徒都被称为君尊的祭司（彼前二9），因为我们借着基督向神献上赞美祭，就是那使徒所说的：「嘴唇的果子常常以颂赞为祭献给神」（来十三15, Vg.）。并且我们在中保之外就连在神面前送礼都无法蒙神悦纳，那为我们代求的中保是基督，而且我们借着祂将自己和自己的所有的一切都献与神。祂是那已进入天上之圣所的教皇（来九24）也因此给我们开路与祂一同进去（cf. 来十20）。祂是祭坛（cf. 来十三10），而且我们将自己的礼物摆在这祭坛上，好让我们在祂里面行我们一切所行的事。我说是基督自己使我们成为国民和神的祭司（启一6）[780]。

*18.弥撒本身就是亵渎，何况亵渎的弥撒！**

[a]他们甚至教导众瞎子、聋子，以及所有的小孩弥撒，这亵渎。他们用金杯施行，并且众君王和全世界上的人，从最高贵到最卑微的人都沈醉于弥撒，因此他们昏迷和困倒就如愚昧的野兽将他们救恩之床直接开到这致命的旋涡里面去。的确，撒旦自己都从未预备过比这更坚固的坦克攻击和打败基督的国。现今真理的众仇敌极为暴力和残忍的做战为了赢得这赫伦(the Helen)[781]—而且他们与这赫伦行属灵的淫乱，就是最可憎恶的淫乱。我略而不谈他们众多的恶行，虽然他们以这些恶行为亵渎自己所谓纯洁的弥撒的借口；也不提他们卑贱的买卖[782]；他们的弥撒所给他们带来的不诚实的利润；他们放荡的行为和几乎无限的贪婪。我在此只要简洁的指出并描术弥撒最圣洁的方面如何，因为最近几百年当中弥撒因这所谓的圣洁受许多人的尊敬。因我若想采用这些大奥秘所因得的方式描述他们所谓的尊严，这是几乎无法完成的事。我在此不愿意指出那些关于弥撒众所周知亵渎的败坏，好让所有的人知道弥撒，本身，既使我们描述他最圣洁的状况，从头到尾充满一切的邪恶、亵渎，以及偶象崇拜。

（第十七章和十八章的结论：基督教只有两个圣礼，19—20）

19.基督教只有洗礼和圣餐这两个圣礼

[a]我以上给读者们一切我认为他们应当晓得关于这两个圣礼的一个摘要，因为这是主从新约开始交付教会到世界

---

[779] Cf. I. xiii. 2; I. xvi, 4, note 11; II. ix. 1.

[780] Cf. Baillie, *op. cit.,* p. 120.

[781] 这里以赫伦被强暴受辱比喻主餐在弥撒中被亵渎；而保护弥撒者为特洛伊人。

[782] “*Turpes nundinas.*” 这个指控很常见，但是 Pannier 将之与 Antoine Marcourt 的 *Livre des Marchands* (1535?)作连结，那是一本讽刺罗马元老院的书，其中包含这个主题。英文版本有 *The Boke of Marchantes* (film copy in New York Public Library). Cf. Doumergue, *Calvin* I. 502, note 1; Pannier, *Institution* IV. 58, note *c* on p. 309.

末日的两个圣礼；及，洗礼是加入教会的圣礼；然而圣餐反而是基督以属灵的方式持续不断的用来喂养他众家人的饮食。因此，既然只有一位神、一信、一位基督，以及一个教会，基督的身体；照样，洗礼也是一个（弗四4—6），因此是不能重复的仪式。然而主的圣餐是重复施行的，好教导一切已加入教会的人他们需要不断的从基督那里得营养。

除了这两个圣礼之外，神没有设立其它的圣礼，所以教会的众信徒不应该接受另外的圣礼；因为设立新的圣礼完全不属于人的选择。只要我们记住以上的教导，我们就能清楚的明白这个事[783]：即神之所以设立圣礼是要教导我们关于祂所赏赐我们某种应许，并且要向我们证明祂对我们的好意。此外，只要我们记住人不是神的谋士（赛四十13；罗十一34），也因此不能向其它的人保证任何关于神的旨意的事，或使我们确信神对我们的心态如何，或告诉我们神决定赏赐或不赏赐我们的事。这就表示人无法设任何的记号或象征好向人见证神对他们的意图或应许。惟有神自己才赏赐我们祂自己的象征，因此神自己在我们当中亲自为自己作见证。我要更简洁，也许更粗鲁，却仍更明确的说：圣礼与对救恩的应许是密不可分的。就连全世界上的人集聚在一起都无法向我们保证任何关于我们救恩的事。因此，他们无法自己想象以及设立圣礼。

*20.神不允许我们增加圣礼**

[a]因此基督教会要对这两个圣礼满足。而且教会不但要拒绝在这时代接受第三个圣礼，也不要渴望和期待有其它的圣礼直到世界末日。

除了这两种圣礼之外，神按照时代的变化在旧约里给犹太人设立其它的圣礼（比如吗哪）（出十六13；林前十3），从盘石中流出来的水（出十七6；林前十4），铜蛇（民二一8；约三14），等等。神给他们同样圣礼是要教导犹太人不可只仰望这些暂时的象征，反而要等候神赏赐他们更好、维持到永永远远的事。

然而我们的光景截然不同，因为基督已经向我们显现了。而且「所积畜的一切智能知识都在祂里面藏着」（西二3, cf. Vg.），而且这智能和知识丰盛到我们若在此之外寻求其它的事物，我们就必定激怒神。神要我们惟独渴慕、寻求、仰望、学习，以及研究基督，直到神完全的向我们彰显祂国度的荣耀那伟大的日子（cf. 林前十五24）。主在那时候将使我们得见祂的真体（约壹三2）。因这缘故我们的时代在圣经上被称为「末时」（约壹二18），以及「末世」（来一2；彼前一20 p.），免得任何人自欺的等候任何新的教义和启示。「神既在古时借着众先知多次多方的晓预列祖，就在这末时借着祂儿了晓预我们」（来一1-2 p.），并且惟有基督才能向我们启示父（路十22）；[c]而且基督已经给我们对父完整的启示，并且这启示能够完全满足我们现在的需求，因为我们如今反复对着镜子观看主（林前十三12）。

[a]然而神之所以禁止人在教会里设立新的圣礼，所以我们同样也当尽自己的力避免将任何人所捏造的东西与神自己所设立的圣礼混为一谈。因就如当水被倒在酒里面，整杯的酒变得平淡，而且当人把酵散在面粉之上，整团都发酸掉，照样当人将他自己的任何东西加在神圣洁的奥秘里面去时，神洁净的奥秘被污染了。

---

[783] IV. xvi. 1.

可见，现代的人所施行的圣礼已经丧失了它们原先的清洁。到处都是游行、仪式，以及虚假的行动；同时教会连提都不提到神的真道，虽然在这真道之外连圣礼本身都不是圣礼。事实上，在这大迷惑当中，神所设立的仪式无法从里面冒出来，因为被压制到极点。在洗礼上我们几乎看不见那惟独当照耀出来的真理（就如我们以上所教导的那样[784]），即洗礼本身。主的圣餐已经完全被埋葬，因为已经变为弥撒了。我们一年一次有机会看到他残，缺乱七八糟的样式。

[e]第十九章

[a]其它的五种仪式[785]，错误的被称为圣礼；虽然到如今被视为圣礼，然而在此被证明是假的，并且他们的真相被揭露出来

（其它五种被视为圣礼的仪式没有圣经根据也没有古代教会的先例，1—3）

1.问题不在乎用「圣礼」这一词

我们以上对圣礼的教导应当足以说服一切冷静和有被教导之心的人不可放纵自己的好奇心，或接受除了圣经所教导的两个圣礼之外，任何其它的圣礼。然而七个不同的圣礼既然是普遍的观念，也是一切的神学院所教导以及牧师的讲道所声称的教义。这教义的古老性使他能够深入的往下扎根，并因此在人的心里面是几乎无法根除的信念[786]。因此，我决定个别的以及详细的察考其它五种被视为主所亲自设立的圣礼。我打算撕裂这些仪式在上面所披带一切的伪装好叫连单纯的人都能够看清楚他们的真面并明白他们到如今被视为圣礼是完全错误的。

首先[c]我愿意向一切敬虔的人声明我愿意这样争辩并不出于自己好争吵的心，我反而有极好的理由攻击教会对圣礼的滥用。我知道基督徒之所以是万事之主人，这万事也包括言语在内。因此他们可以随意运用言语在他们所选择的事上，只要他们保持敬虔的心态。他们在说话当中有某种程度的语病是理所当然的。这一切我都承认，虽然言语依靠现实比现实依靠言语好得多。然而「圣礼」这一词是不同的情况，因为那些主张教会有七种圣礼的人都同样也主张这七种圣礼都是对那看不见的恩典可看见的象征；他们也相信这些圣礼都是圣灵的器皿，他所用来赐人公义，并使他们蒙恩的工具。

事实上，连此句的作者本身否认在摩西的律法中的圣礼应当被称为圣礼，因为那些圣礼当时没有赏赐人它们所

---

[784] IV. xv. 19.

[785] 见 Pannier 为 Farel 的 *Sommaire (Sommaire déclaration)*所作的注，及 Calvin1536 年的版本 *Institution* IV. 73, note *a* on p. 311. 本章只有几个句子没有出现在 1536 年 ch. v. 的版本。Luther 也评论过依序这五个不合圣经的仪式：补赎礼，坚信礼，按立礼和膏抹礼 *Babylonish Captivity* (*Werke* WA VI. 543, 571; tr. *Works of Martin Luther* II. 245-290). 他将补赎礼视为这些圣礼中次等的，这点与加尔文不同。

[786] 尽管前人有许多不确定，Lombard 将七项圣礼的数目和顺序确立下来了，*Sentences* IV. ii 1 (MPL 192. 841). Cf. Aquinas, *Summa Theol.* III. lxv. 1.

预表的事[787]。那么请问难道我们能够忍受主亲口所分别为圣的象征，虽然祂之后也以卓越的应许装饰这些象征，反而不被我们视为圣礼；并且我们同时居然将圣礼的尊荣反而归在人自己所捏造，或至少不来自神之吩咐的仪式上吗？所以他们或许要改变这一词的定义或不在使用祂在这些仪式上因为他们这样做导致人的错误，甚至荒谬的观念。他们主张临终抹油礼代表主看不见的恩典，也因这仪式是圣礼就将这恩典赏赐人。我们既然完全不能接受他们的这教导，我们就必须公开的怀疑他们将圣礼这一词运用在这个仪式上没有任何根据，因为他们这样做是在误导人。此外，他们称之为圣礼的理由是这仪式包括象征和言语[788]。但这仪式若不受神的吩咐也不带有神的应许在上面，难道我们惟一的选择不就是要反对吗？

2.惟有神自己才能设立圣礼

[c]我深信我们在这里所争辩的不是言词。我们的争议是必要的，也是在乎这言词所代表的真理。因此，[a]我们必须坚持我们在上面所毫无反驳证明的事，即设立圣礼的决定完全在神的手中。事实上，圣礼，借着神完全可靠的应许，是要鼓励和安慰信徒的良心，然而这完全在人的能力之外。我们应当将圣礼视为神对我们有好意的见证，然而人，甚至天使都不能做这见证，因为他们都不是神的谋士（赛四十13；罗十一34）。因此，是神自己以祂不可怀疑的权威，借着祂的话语向我们见证关于祂自己的事。圣礼是印记，是神的恩约或应许的印记，但神的恩约不可用物质或地上的东西做印记除非神借着祂的大能决定这和约有另外的用处。所以，人不能设立圣礼，因为人没有能力把这么大关于神的奥秘隐藏在这么卑微的东西底下。[c]奥古斯丁很妙的说，圣礼依靠神话语的设立，才算是圣礼。

此外，我们若对圣礼和其它的仪式做区分这会大大的帮助我们—不然我们将会落入许多谎谬的谬论里面去。[a]使徒们屈膝祷告（徒七60；九40；二十36；二一5；二六14）；因此屈膝是圣礼。据说门徒向着东边祷告；那么往东边祷告也应该是一个圣礼。保罗希望我们举起圣洁的手，随处祷告（提前二8），而且在古时侯敬虔的人经常举手祷告（诗六三4；八八9；一四一2；一四三6）；所以我们应该把举手祷告当做另一圣礼。到最后，圣徒一切的行动将成为圣礼。[c]我这样说惟独是因为这样的想法与我们的主题有密切的关系。

3.古代的教会根本没有七种圣礼

[c]他们若想用古代教会的权威压制我们，这简直是他们的欺哄。因为没有任何其它的神学家们用「七」这个字形容圣礼。我们也不确定这个数字是什么时候混进来的。我承认他们有时相当开放的使用「圣礼」这一词；但他们的意思是什么呢？他们用圣礼代表一切外在的仪式，以及一切敬虔的行动。然而当他们谈到向我们见证神的恩典的象征时，他们惟有提到这两个，既洗礼和圣餐。

万一有人认为这是我毫无根据的说。我在此引用奥古斯丁的几句话做见证。他对雅努勒斯(Januarius)说过：「首先，我要你明白我这一次讨论的重点是什么，就是我们的主基督（就如祂在马太福音中亲自说的）将容易的轭以及

---

[787] Lombard, *Sentences* IV. i. 1, 2 (MPL 192. 839 f.); (School of) Hugh of St. Victor, *Summa Sententiarum* IV. I; *On the Sacraments* I. ix. 3 (MPL 176. 117, 320); Bonaventura, *On the Sentences* IV. dist. 1. part 1. art. unicus. qu. 3 (*Opera Omnia* IV. 17); Aquinas, *Summa Theol.* III. lxii. 1, 3, 4; III. lxvi. 1.

[788] Aquinas, *Summa Theol.* III. lx. 7.

轻省的担子摆在我们的肩膀上（太十一29-31）。因此，基督用稀少的圣礼叫祂所新造的人合而为一。并且这些圣礼不难守，也有深奥的意义。这些圣礼是以三位一体的名义所分别为圣的洗礼以及纪念主的身体和血的那圣礼，以及其它圣经所教导的圣礼。」[789]他在他的作品《论基督教教义》*(On Christian Doctrine)*当中说：「自从主的复活以来，主自己和使徒的教导设立了几个象征而不是很多，这些象征是不难守，有深奥的意义，也是要求我们圣洁的遵守。这些圣礼是洗礼和庆祝主的身体和血的那圣礼。」[790]那么他为何连提都没有提到「七」这圣洁的数字呢？若当时的教会已经设立了七种圣礼，难道他不会提到这个事吗？特别是因他比一般人更喜欢提到数字的意义？事实上，他之所以提到洗礼和圣餐，却没有指出其它的仪式，难道这不够充分的暗示这两个奥秘在尊严上与众不同，并且其它的仪式与这两个相比算是次要的吗？所以，我说这些圣礼的博士对圣礼的立场不但完全没有圣经根据，他们甚至也没有古代教会的先例，不管他们怎样大声的胡说。然而我们现在要开始探讨他们所视为圣礼的仪式。

（坚信礼不是圣礼：我们应当重新的开始使用先教导人才接受他为会友的习惯，4—13）

4.古代教会的习惯

[c]在基督徒的孩子长大之后，古代的教会习惯把他们带到监督面前好让他们进教会所接受为会友所要尽的本分。因为当大人成为会友之前他们首先必须和其它的初学者一起上课学习基督教信仰较深奥的教义，并且当他们上完课之后必须在监督和众会友面前告白自己的信仰，所以那些受婴儿洗礼的人，因为他们在那时候没在教会的面前告白自己的信仰，就在童年快结束的时候被自己的父母带到监督面前学习要理问答，因为这学习当时有固定的形态也是很普遍的习惯。然而为了让这本来严肃和圣洁的习惯更严谨以及有更大的尊严，教会也加上了按手的仪式。因此这青少年的信仰一旦受教会的确认，他的学习借着这严谨的祝福告了一个段落。

古代的神学家们常常提到这习惯[791]。教皇利欧说，「若任何的异端者悔改归向神，他不要重新的受洗，反而要藉监督按手在他身上弥补他在受洗时所没有受到的那圣灵的大能。」也许我们的仇敌在此会吼叫说赏赐人圣灵的仪式被称为圣礼是极为妥当的事。然而利欧自己在别处解释他所说的这句话的意思（「不要给受洗时仍信主的人重新施洗，反而要奉圣灵的名按手在他身上好确认他的信仰；因为他的信仰是在圣灵的成圣之外的一个形式而已。」耶柔米在反对路西非派者(Luciferians)的时候也有同样的教导。虽然我不否认耶柔米描述这仪式为使徒所传下来的，而因此是错误的，然而他的错误与这些人愚昧的错误有很大的距离。而且他解释自己的话说这祝福之所以惟独交给监督[792]，是为了尊荣监督的职分而不是因为这是律法上的需要[793]。所以，这热烈的赞成按手的仪式，因为他不过带有

---

[789] Augustine, *John's Gospel* lxxx. 3 (MPL 35. 1840; tr. NPNF VII. 349).

[790] Augustine, *Letters* liv. 1 (MPL 33. 200; tr. FC 12. 252); *On Christian Doctrine* III. ix. 13 (MPL 34. 71; tr. NPNF II. 560).

[791] Calvin在此对古代教会仪式有所误解。见*Catholic Encyclopedia, Dictionnaire de théologie Catholique,* Schaff-Herzog *Encyclopedia*，其中关于坚信礼的部份有许多参考资料，说明当时的仪式影响中世纪坚信礼的施行。See also L. Duchesne, *Christian Worship;* tr. M. L. McClure, p. 314 ff.

[792] *"In honorem sacerdotii."* On *"sacerdos"* as "bishop," cf. Du Cange, *Glossarium, s.v. "Sacerdos."*

[793] Leo I, *Letters* clxvi 2; clix. 7; clxvii, inquisition 18 (MPL 54. 1194, 1138, 1209; tr. NPNF 2 ser. XII. i. 108; 103, note 2; 112); 对于洗礼的争议不在施洗本身而是在于是否要按手；Jerome, *Against the*

教会的祝福，也希望我们现今重新的使用这仪式，只要我们保持祂的纯洁性。

5.坚信礼最后的发展并天主教对这仪式的教导

[c(a)]然而在之后的时代教会几乎抹去了这仪式的本意，并设立了某种虚假的坚信礼而称之为神的圣礼。

[a]他们错误的教导坚信礼的大能赏赐人圣礼好增加他们的恩典，因为神在他们受洗时早就因他们的无辜赏赐他们圣灵；他们也说坚信礼给那些藉洗礼重生的人准备为主作战。这坚信礼也包括膏抹以及监督所念的这句话：「我奉父、子、圣灵的名，用圣洁十字架的首饰把你分别为圣，并用救恩的圣油给你坚信。」[794]这也是优美和迷人的仪式！然而在这仪式中那里有神的道，因为圣灵的同在完全来自真道？他们没有一句的圣经根据。那么他们如何使我们确信他们的圣油是圣灵的器具呢？我们所看到的不过是恶心和油腻的膏抹油—而已。奥古斯丁说，「神的道在随着象征而来，这象征变成了圣礼。」[795]那么，他们若要我们在油中看到除了油之外其它的东西，他们就必须给我们看神的真道。但他们若真诚的承认这些圣礼是来自他们自己的捏造，我们就不再与他们争辩。做牧师的第一个原则是不可在吩咐之外行任何事。那么，只要他们给我们看主对这仪式的吩咐，我就立刻闭口不言。但他们若没有神的吩咐，他们的这亵渎的任意妄为是无可推诿的。主也以同样的意义问法利赛人约翰的洗礼是从天上来还是从人间来。他们若回答「从人间来，」这就证明他的洗礼是虚无的；他们若说「从天上来，」他们就必须相信约翰的教导。所以，为了避免利害的诽谤施洗约翰，他们不敢承认他的洗礼从人间来（太二一25—27）。由此可见，如果坚信来自人，坚信是虚无的；相反，我们的使若愿意顺服我们这坚信从天上来，他们就要证明。

6. 用使徒的按手支援站不住脚的

[a]其实，他们企图利用使徒的榜样为自己辩护，因为他们说使徒没有任何轻率的行为[796]。是的；他们若效法使徒的榜样我们也不会责备他们。然而使徒们做些什么事呢？路加在使徒行传中告诉我们当正在耶路撒冷的使徒听见撒玛利亚人领受了神的道时，他们就差派彼得和约翰到他们那里去；这两个使徒为他们祷告，要叫他们受圣灵。因为圣灵还没有降在他们一个人身上，他们只奉主耶稣的名受了洗。于是使徒按手在他们头上，他们就受了圣灵（徒八14-17, cf. Vg.）。而且路加也经常提到按手（徒六6；八17；十三3；十九6）。

Luciferians viii, ix (MPL 23. 163 f.). Luciferians 是一个发源于 Sardinia，由 Lucifer of Cagliari (d. 371)所创立的小教派，他们是 Athanasius 的支持者，后来因 ex-Arians 与教会合和而感到不悦。

[794] Hugh of St. Victor, *On the Sacraments* II. vii. 4 (MPL 176. 461); Gratian, *Decretum* III. dist. V. 1-9 (MPL 187. 1855-1858; Friedberg I. 1413-1415); Lombard, *Sentences* IV. vii (MPL 192. 855 f.); Innocent III, *Regestae* VII. 3, 196 (MPL 215. 285, 1511); Eugenius IV, bull *Exultate Deo* (1439) xi (Mansi XXXI. 1055; Mirbt, *Quellen*, 4th ed., pp. 235 ff.; tr. J. H. Robinson, *Readings in European History* I. 350).

[795] Augustine, *John’s Gospel* lxxx. 3 (MPL 35. 1840; tr. NPNF VII. 344). Augustine 在此加上：“*etiam ipsum tanquam visible verbum*” Cf. IV. xiv. 6, note 8.

[796] Innocent III, in Decretals of Gregory IX, I. tit. xv, *“De sacra unctione”* (Friedberg II. 133), citing Acts 8:14 f.; Eugenius IV, bull *Exultate Deo* xi; *“secundum apostolum”* (Mansi XXXI. 1055; Mirbt, *Quellen,* 4th ed., p. 236). Chrysostom 认为这一段没有坚信礼的参考数据：*Homilies on Acts,* hom. xviii. 3 (MPG 60. 144; tr. NPNF XI. 114 f.).

路加告诉我们使徒做了什么，即他们忠心地担任自己的事工。主喜悦祂的使徒借着按手赏赐人当时祂所浇灌在祂百姓身上的圣灵奇妙恩惠，和可看见的恩赐。我认为按手底下没有隐藏着任何更为深奥的奥秘。我自己的解释是使徒采用这仪式为了表示他们将被按手的人交托和献给神。

若教会仍有使徒当时所担任的这职分那么我们也必须保持这按手的仪式。但既然神已经不赏赐人这恩赐，那么按手有什么意义呢？的确，圣灵仍然与神的百姓同在，因祂若不继续做教会的引导，教会就站立不住。教会仍有基督所设立的那永远的应许，即一切干渴的都当就近活水来（约七37；cf. 赛五五1；约四10；七38）。但圣灵藉按手曾经赏赐人行神迹和奇事的大能，这恩赐已经没有了；而且这恩赐只维持了一段时间是极为恰当的计划。因为主当时喜悦用未曾听见，极其奇妙的神迹装饰这新传福音的方式和基督新的国度。当主停止赏赐这些恩赐时，祂没有完全弃绝祂的教会，反而不过在宣告祂国度的卓越以及祂话语的尊严已经足够荣耀的彰显。那么，这些假冒伪善的人到底说自己在哪方面效法使徒自己的榜样呢？他们应该像使徒那样藉按手赏赐人行神迹奇事的大能叫圣灵的能力立刻彰显出来才对。但他们并没有这样行。那么他们为何自夸自己有使徒按手的恩赐呢？因为使徒所按手带来的结果与他们的截然不同。

*7.用油膏抹是虚假的圣礼**

[a]这教导与教导主向他的门徒所吹的那口气（约二十22）是赐人圣灵的圣礼一样不理智。虽然主做过一次，但祂并不要我们效法祂的榜样而如此行。照样，主喜悦使徒在一段时间之内藉自己的祷告赏赐人圣灵和看见的恩赐，然而主不喜悦后来的人模仿他们而毫无益处的，甚至冷酷和虚无的伪装这象征：象这些猴子那样。

然而即使他们能证明自己的按手效法使徒的榜样（虽然他们只有在某种邪恶的「热忱」上与使徒相似）[797]，但他们所采用的那「救恩之油」从何处而来？谁教导他们在油里面寻求救恩？谁教导他们这油有坚信的大能呢[798]？保罗吗？因他吩咐我们不可归回小学（加四9），并甚至直接的禁止我们专靠这些次要的仪式（西二20）？然而我以主的权威而不是自己的权威说：那些将油称为「救恩的油」[799]同时弃绝那在基督里的救恩；他们否定基督，也因此在神的国度里无分。因为油是为肚腹，肚腹也是为油；但神要叫这两样都被坏（林前六13, cf. Vg.）。因为这一切正在朽烂的物质与神的国度毫无关连，因主的国度是属灵、永不朽坏的国度。那么也许有人会问，「难道你用同样的准则衡量那给我们施洗的水以及圣餐所用的饼和酒吗？」我的答复是：在神所给我们设立的圣礼中我们需要留意这两点：牧师所提供我们之物质的本质，以及神的话语对这物质的教导，因为一切的大能都在这意义上。所以圣礼所采用的物质而论—饼、酒、水，我们在圣礼中所看见的事物—就完全符合保的这话：「食物是为肚腹肚腹是为食物；但神要叫这两样都废坏」（林前六13）。因为这一切都要与这世界一同废去（林前七31）。但就这些物质对神的话

[797] “kakozhli,an”

[798] Cf. Lombard, *Sentences* IV. vii. 1 (MPL 192. 855).

[799] Eugenius IV, 在 *Exultate Deo, loc. cit.*, 使用”*confirmo te chrismate salutis.*” L. Duchesne 则引用 Pope Hilary (461-468)使用: *Ipse te linit chrismate salutis in vitam eternam (Christian Worship,* p. 314).

语所分别为圣做圣礼而论，他们的本质没有限制我们，我们反而受真正和属灵的教导。

8.坚信叫人轻视洗礼

但我们要更详细的察考这受职到底喂养以及滋养多少怪物。这些膏抹者说洗礼赏赐人圣灵使他们成为无罪；在坚信中圣灵反而增加我们的恩典；也说我们在洗礼中重生得生命；并且圣灵在坚信中给我们装备作战。并且他们无耻的说在坚信之外无法得完成！这是可怕的邪恶！我们不是借着洗礼与基督一同归入死也在祂的死亡里有分好让我们在复活的形状上与祂联合吗（罗六4-5）？此外，保罗将我们在基督的死亡和复活中有分解释为对肉体的治死以及圣灵的更新，因为「我们的旧人和他同钉下字架」（罗六6, Vg.）「叫我们一举一动有新生的样式」（罗六4, Vg.）。难道这不是给我们装备作战吗？

[c]但他们既然认为残踏神的真道算不了什么，他们为何没有至少尊敬教会，反正他们希望在各方面被看待是服从教会的人？然而没有任何比米利域教会会议 (Council of Milevis) 的教令更能够反驳他们的教义。这教令说：「谁说神设立洗礼惟独为了人的赦罪，而不是同时为了神将要赐给我们的恩典，谁就是要被咒诅。」

然而在我们上面所引用的经文中，路加告诉我们那些未曾领受圣灵的人仍是奉耶稣基督的名给施行的（徒八16）。路加这样说并不是否认那些心里相信，口里承认基督的人领受任何圣灵的恩赐（罗十10）。他说的反而是领受圣灵所赐人行神迹奇事的恩赐。圣经记载使徒在五旬节时领受了圣灵（徒二4），然而基督早就对他们说，「因为不是你们自己说的，乃是你们父的灵在你们里头说的」(太十20, Vg.）。在此请一切属神的人留意撒旦在这里的恶烈和危险的谎言。包括偷偷摸摸的诱惑没有再警醒的人轻视洗礼，他说谎，因他教导人在受洗中所领受的恩赐反而是在坚信的仪式上所领受的。谁能否认这就是撒旦自己的教义？因为他夺去神在洗礼中所赏赐我们的应许而将之迁移另外的地方，我们现在就确信他们所谓奇妙的膏抹被建立在什么根基之上。圣经记载：「你们受洗归入基督的都是披带基督了」（加三27）。膏抹的话反而是：「在洗礼中没有任何能装备我们做战的应许。」[800]前者是真理的声音；后者必定是非真理的声音。所以，我可以对坚信礼下一个比他们到目前为止所下过的更好的定义：祂是对洗礼攻开的攻击，并抹去，甚至废掉洗礼的目的；祂是来自魔鬼一个虚假的应许，并诱惑我们离弃神的真道。或者是，我们可以说坚信礼是以魔鬼的谎言所污秽的油，而且这油欺哄单纯的人并叫他们陷入黑暗中。

9.坚信礼对救恩是必须的，这教义是胡说

[a]此外，他们接着说众信徒在受洗之后应当藉按手领受这圣礼好叫他们成为完整的基督徒；因为没有任何的基督徒不是在坚信礼中被监督用圣油[801]所膏抹。这是他们自己所说的话。然而我以为一切关于基督教的教导都在圣经里面。但我现在明白，根据他们的教导，正统信仰的形态必须在圣经之外找到。因此，神的智慧、天上的真理、基督的整个教导只不过叫人开始做基督徒；然而油才使他们得以完全。然而这见证定众使徒和许多殉道者的罪，因为他们一定没有受过油的膏抹—因为当时还没有圣油倒在他们身上，使他们在基督徒一切的细节上得以完全，或者是叫

---

[800] Gratian, *Decretum* II. v. 2, 3; III. iv. 154 (from the synod of Milevis [416] canon iii) (MPL 187. 1857, 1855; Friedberg I. 1413, 1412).

[801] Gretian, *Decretum* III. v. 1, 6 (MPL 187. 1855, 1857 f.; Friedberg I. 1413 f.).

那些未曾做基督徒的人成为基督徒。

然而即使我自己不开口，这些人已充分地自己反驳他们自己了。因为在他们所有的门徒当中，百分之多少在受洗之后受膏抹呢？那么他们为何允许这些半途而废的基督徒继续在他们当中，因为他们马上就能叫他们得以完全？他们为何以这么被动的忽略允许人忽视他们若忽视犯大罪的事呢？他们为何没有更严厉的要求一个对蒙救恩这样必要的仪式呢？应该是受洗之后忽然去世的人才没有受过膏抹，我的意思是，他们既然让许多人随便轻视这个仪式，他们在默认这个仪式上对他们而言没有他们所说的那么关键。

10.天主教徒看重坚信礼胜过洗礼

[a]最后，他们主张这圣洁的膏抹应当比洗礼更受人的重视因为高位的神职人员才能施行这仪式，然而一般的神甫都能施行洗礼[802]。这些热爱自己的捏造而因此极为大意的藐视神圣洁的设立的人，难道我们不就是要推论他们发疯了吗？亵渎的嘴唇啊！难道你竟敢看重这悖逆的恶臭口气以及你含糊不清的话所污染的受职圣礼就如看重基督亲自设立的圣礼那样，并且居然将你污秽的油与神话语所洁净的水相比吗？你不但将你的捏造与神的圣礼互相相比，你甚至高傲的更看重它！这就是那所谓圣洁教区的教导，那所谓来自使徒之三角台的圣言[803]。

然而之后有一些人开始把这疯狂的谬论说的更为冷静一点，因为连他们都知道这疯狂的教导太极端了。他们说坚信礼应当比洗礼更受人的尊敬并不是因它带给人更大的益处和力量，而是因为这仪式是更有价值的人所施行的，而且这油抹在身体更光荣的地方上，即额头；或因为这仪式比洗礼更增加人的美德。洗礼多半在乎的是赦罪而已。

他们前面的理由揭露自己为多纳徒派者，因为他们主张圣礼所带给人的果效完全依靠施行圣礼之人的价值。即使我坚受坚信礼因施行的监督的价值更大，就应当更受人的尊敬[804]。然而若任何人问他们这监督怎么会有这大权威，他们只能说是他们自己随意所捏造的。他们会说只有使徒才有这样的权威，因为圣灵惟独是使徒所赏赐人的。难道只有监督才算使徒吗？事实上，他们凭什么被视为使徒呢？然而，既使我们也答应他们的这谬论。他们为何不以同样的辩论教导惟有监督在圣餐中才有喝杯的资格因为他们禁止平信徒喝杯，并且他们的解释是主当时将杯惟有交给使徒，祂若惟有交给使徒，那么他们为什么没有前后一致的推论祂因此惟有交给监督呢？然而他们对那经文的解释反而低估使徒到一般神甫的地位；但当他们解释这经文时，他们的头昏往另一个方向引领他们，而他们居然将使徒视为监督了。最后，亚拿尼亚并不是使徒，然而神叫保罗去找他医好他的眼睛得看见、受洗，以及被圣灵充满（徒九17-19）。进一步的说：若这职分是神所交付监督的，那么贵格利的信怎么会记录他们之后居然把这职分交付一般的长老呢[805]？

---

[802] Gratian, *Decretum* III. v. 3, *loc. cit.*

[803] 关于 Delphi 神谕的参考数据，这位女先知的座位由又直又高又加上金箔的三支木头支撑。

[804] 这里基本上引用 Lombard, *Sentences* IV. vii. 2 (MPL 192. 855); Augustine, *Letters* clxxxv. 9. 37 (MPL 33. 809; tr. FC 30. 176 f.); *John’s Gospel* iv. 11 (MPL 35. 1416; tr. LF *St. Augustine on John’s Gospel* I. 56); *Psalms* 10. 5 (MPL 36. 134; tr. LF *Psalms* I. 96).

[805] Gratian, *Decretum* I. xcv. 1 (MPL 187. 447; Friedberg I. 33). From Gregory I, *Letters* IV. 26 (MGH

*11.看重坚信礼过于洗礼之肤浅的理由**

[a]他们主张坚信礼比神的洗礼更应当受人尊敬的另一个理由非常的幼稚、愚昧，以及笨拙：在坚信礼中油被擦在额头上[806]，但在洗礼中反而被擦在头底上—就如洗礼是用油而不是用水所施行的！我请一切敬虔的人证见这些坏蛋在此的目的难道不就是要以自己的酵败坏神圣洁的圣礼。我在上面说过在圣礼当中[807]，因人众多的捏造，那纯粹来自神的事几乎没有裂缝能叫它照耀出来。即使你不相信我的见证，我请你们听你们自己的教师的教导。他们居然完全忽略水将之视为毫无价值，反而在洗礼中只有用油！相反，我们主张在洗礼上把水弄在人的额头上。我们将你们的油与这水相比—不管是洗礼或坚信礼—连狗屎都不如。然而若有人说，油的价钱更高，[e(a)]这更高的价钱反而污秽了它本有的任何价值，因为他们偷偷摸摸的传扬这肮脏的诡计是神所视为可憎恶的事！

[a]他们在第三个理由当中胡说坚信礼比洗礼赏赐人更多的美德，但这说法不过揭露自己的不敬虔[808]。使徒藉按手赏赐人圣灵可见的恩赐。然而这些人的受职能带给人怎样的益处呢？然而我再也不理会这些专家了[809]，因为他们在亵渎之上加倍的增加亵渎。这就如哥帝安的结(Gordian knot) ，这个结用剪刀剪掉比设法解开好得多。

12.坚信礼没有古代教会的支援

[a]那么当他们面对这完全没有圣经根据的仪式，也不能理智的说服人，然而他们却习惯于假装这是非常古老的仪式，并因此受许多时代的确认。这即使是真的，他们仍一无所得。因为圣礼不是属地，乃是属天；不是来自人，乃是惟独来自神。他们若希望自己的这仪式被承认为圣礼，他们必须证明坚信礼是神自己所设立的。

然而他们凭什么说这是古老的圣礼，因为当古代的神学家们仔细的探讨圣礼时，他们都只承认有两种。即使我们要从人身上寻找自己信仰的避难所，我们在此有一个无法打败的城堡，因为这些人所谓的圣礼完全没有受古代神学家们的支持。古时的神学家提到按手，但他们将这仪式视为圣礼吗？奥古斯丁公开的教导这仪式不过是祷告。他们可以在此吼叫出一个污秽的区分，即奥古斯丁在此所说的按手并不是坚信的按手，乃是医治和和好的按手。因为奥古斯丁的这作品并不是绝版的；我若在强解他的话，我欢迎他们不但咒骂我（就如他们习惯做那样），甚至欢迎他们向我吐口水。因为奥古斯丁所指的是那些在教会被分裂之后归回教会的人。他承认他们应该重新受洗；他反而认为按手就够了，好叫他们之后竭力保守圣灵所赐合而为一的心。万一有人认为重新按手与重新受洗没有两样，奥古斯丁在此做区分。他说，「难道按手不就是特别为某一个人祷告吗？」而且他在别处的教导更为清楚的证明他就是这个意思。他又说，「为了叫信徒在爱中合而为一，既然这是圣灵所赏赐人最伟大的恩赐，而且没有这爱，既使人有所有其它圣洁恩赐，那些其它的恩赐无法叫他得蒙救恩，那么教会就应当按手在归回教会异端者的身上。」[810]

Epistolae I. 261; tr. NPNF 2 ser. XII. ii. 153).

[806] Gratian, *Decretum* III. v. 5 (MPL 187. 1857; Friedberg I. 1414).

[807] IV. xviii. 20.

[808] Lombard, *Sentences* IV. vii. 2 (MPL 192. 855).

[809] “*Moderatores*”

[810] Cf. De Castro, *Against Heresies* IV, art. “*confirmation*” (1543 ed., fo. 71 E, F). 这一段论点

13.真实的坚信

[a]我真希望古代信徒的那习惯被保存到如今，但这不当的鬼圣礼已经混入了教会！那古老的习惯，虽然不是我们的敌人所说的一个圣礼，因为他们的坚信礼一旦开始被宣扬，洗礼立刻就受害；反而是某种要理问答式教学，给教会的孩子的机会在教会的面前做信仰告白，然而最好的方法是教要理问答，是某种正式的要理问答，里面包括我们对信仰基要教条的摘要，就是整个教会所应当毫无争议并相信的教条。十岁的小孩在教会面前做信仰告白[811]。他要被质问各教条，也要有正确的答案；他若不明白任何教条，或不够充分的理解之，他就要继续受教导。这样，教会做证人，而他告白我们的独一真诚的信仰，就是众信徒所用来敬拜独一无二之神的信仰。

教会若至今仍然有这纪律，某些懒惰的父母必定受刺激，因为他们大意地忽略儿女的教训，就如与他们毫无关连那样；因为在这情况之下这忽略将成为他们在众教会面前的大羞辱。这样基督徒彼此间会更合而为一，我们也不会有那么多无知的会友；很少人会轻率的背心和给不正常的教义所吸引；简言之，所有的人都会在基督教教义上受系统的教训。

（补赎礼不合乎圣礼的定义，14—17）

14.古代教会的补赎礼

[a]接下来，他们的下一种圣礼是补赎礼[812]。他们对这仪式的教导混乱到没有人能对他们的这教义有任何确实的理解。[a]我们在上面[813]已经详细的解[b]释圣经对悔改的教导如何，并且我们使党的教导彼此不同。[b]我们现在只要稍微提到[c(a)]那些到目前为止已经说服教会这应当被视为圣礼之人的根据如何。

[c]我首先要简洁的解释教会古时候的仪式，因为我们的仇敌错误的利用这仪式做设立这仪式为圣礼的借口。古代教会对公开悔改的方式是那些照教会的吩咐被赎罪的人借着按手重新与教会和好。这是赦罪的象征，表示罪人在神面前被高举，也赏赐他对赦罪的确据。教会也藉这仪式被劝勉不再纪念这人的罪，反而要以仁慈的心重新的接纳他。居普良经常称这为「赐平安」[814]。之后教会为了叫会友更相信和接受这仪式，教会命定这仪式必须在监督的权威底下，因此，迦太基的第二次教会会议教令：「长老不允许在弥撒中叫悔改的人与教会和好。」奥兰志会议(Council of

---

是依据 Augustine 在 *On Christian Doctrine*III. Ix. 13 (MPL 34. 71; tr. NPNF II. 560)的论述；*Letters* liv. 1 (MPL 33. 200; tr. FC 12. 252)；*On Baptism* III. xvi. 21; V. xxiii. 33 (MPL 43. 149, 193; tr. NPNF IV. 443, 475).

[811] Farel, *Sommaire* xxxix; Calvin, *Insttruction in Faith and Catechism of the Church of Geneva (La manière d’interroguer les enfans* [ca. 1553] (CR VI. 147-160; tr. LCC XXII. 91-139)，叙述这种教导方式。注意十岁孩子被期望达到的程度。

[812] 对于补赎礼学术性的论述，见 Lombard, *Sentences* IV. xiv-xx (MPL 192. 868-899)；Gratian, *Decretum* II. xxxiii. 3 (MPL 187. 1519-1644; Friedberg I. 1159-1247)；Aquinas, *Summa Theol.* III. lxxxiv-lxxxix and Suppl. questions i-xxxiii.

[813] III. iii-v.

[814] E. g., *Letters* lvii. 1, 3 (CSEL 3. ii. 650, 652; tr. ANF V. 337).

Orange)的另一个教令是：「那些快离世的人，在悔改的时候，可以在按手之外被宣告与教会和好他们若之后得医治，就要行悔改的人所当行的补赎礼，并在他们满足了这固定的时间之后，他们就要领受监督的按手，就正式的与教会和好。」同样，加太基的第三次教会会议：「长老不可在监督的权威之外叫悔改的人与教会和好。」[815]这一切教令是在这仪式上保持严谨的心态免得因过多的开放变得随随便便。所以他们希望监督做主席，因为教会相信他会更仔细的检查悔改之人的罪。然而，居普良在另一处中表示不但监督，甚至所有的牧师都按手在悔改之人的身上。居普良说：「他们按照固定的时期补赎自己的罪；之后，当他们参加圣餐时，就借着监督和众牧师的按手领圣餐。」[816]

过了很长一断时间之后，这习惯越来越恶化到教会开始在施行私人赦罪时也用同样的仪式。之后就导致在格拉提安(Gratian)对公共和私人与教会和好的区分[817]。

我深信居普良所指出那古代的习惯是圣洁的，并使教会大得益处；我甚至希望我们现今能够重新开始施行这仪式。这最近的习惯，我虽然不禁止他或太历害的责备，但我却认为这不是教会很大的需要。无论如何，我们晓得在补赎礼中按手是人所设立的仪式，并非来自神的设立，而且教会因此应当将之视为某种无关紧要、外在的仪式—并不是说这仪式应当受我们的藐视，而是说这仪式不应与神的话语所吩咐我们的圣礼那样受我们的尊敬。

15.补赎礼并不是圣礼

[c]然而天主教徒以及神学家们(因他们有以邪恶的解释败坏万事无药可救的习惯)迫不急待的将这仪式视为圣礼。这也不足为怪，因这是鸡蛋里挑骨头的事[818]。但当他们已经尽自己的力之后，他们的各种不同，完全不一致的立场叫这个事性变为复杂、充满疑惑、不确定、迷惑，而困苦。所以他们这样说：要不是外在补赎礼是圣礼，并且他若是圣礼我们就应当将之视为内在悔改的象征，即心里的奥悔，而且这奥悔是圣礼的本质；要不然就是两者一起组成一个圣礼，不是两个，乃是一个完整的圣礼。然而他们同时也说：外在的补赎礼只不过是圣礼；那么内在的悔改既是圣礼的本质，又是圣礼本身[819]。此外，赦罪不过是本质，并不是圣礼[820]。

只要我们在此留意我们上面对圣礼所下的定义就必定晓得罗马天主教徒在此所视为圣礼的仪式决不是主为了造就我们的信心所设立的外在仪式。他们若回答说我自己的定义并不是他们非遵守不可的规定，请他们听听奥古斯丁所说的话，因他们把奥古斯丁看待是至高的圣徒。他说，「神给在肉体中的人设立圣礼好叫他们能够借着圣礼的

---

[815] Council of Carthage (390) canon iv (Mansi III. 693; tr. Hefele, *History of the Councils,* Engl. Ed., II. 390); Council of Orange (441) canon iii (Mansi VI. 437; tr. hefele, *op. cit.,* III. 160); Council of Carthage (397) canon xxxii (Mansi III. 885).

[816] Cyprian, *Letters* xvi. 2 (CSEL e. ii. 518; tr. ANF V. 290).

[817] Gratian, *Decretum* II. xxvi. 6. 3. Gratian’s note (MPL 187. 1556; Friedberg I. 1037).

[818] *“Nodum enim in scirpo quaerunt.”* Plautus, *Menaechmi* II. i. 247 (LCL Plautus II. 390); Terence, *Andria* V. 4. 38. 941 (LCL Terence I. 101 f.).

[819] *“Exteriorem esse sacramentum duntaxat, interiorem rem et sacramentum.”*

[820] Lombard, *Sentences* IV. xxii. 3 (MPL 192. 899). Lombard 是引用其他人的意见。

台阶从本来惟独肉眼看见的事走上心里明白的事。」[821]难道他们所谓的「补赎礼圣礼」与任何肉眼看见的东西相似吗？奥古斯丁在别处说：「圣礼之所以被称为圣礼是因为在圣礼中所看见的是一回事，然而所明白的则是另一回事。那看见的有物质的模样；所明白的结属灵的果子。」[822]而且奥古斯丁所描述的圣礼与这些人所谓的补赎礼、圣礼完全不一致，因为补赎礼没有物质的象征能代表属灵的果子。

*16.为何不称告解为圣礼呢？**

[a]而且，为了在他们自己的竞技场上杀害这些野兽，若在这仪式上寻找圣礼，难道称神甫的告解为圣礼远比称被赎礼（不管是内在的或外在的）为圣礼更有说服力吗？因为我们可以很合理的说告解叫信徒更确信自己已蒙赦罪，并带有钥匙的应许在内，即「凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你们在地上所释放的，在天上也要释放」（太十八18；cf. 十六19）。然而也许有人反对说许多受神甫之释放的人在他们的告解之下一无所得，虽然根据他们的教义，新约时代的圣礼应当成就他们所代表的事。这是谎谬的说法。他们既然教导在圣餐中有两种不同的吃，即圣礼的吃法（善人和恶人同共的吃法）以及属灵的吃法（惟独属于善人）[823]—那么他们为何不教导告解也是双重的呢？然而我到目前为止我仍无法理解他们教义的意义如何；我们在上面已经教导他们在这方面的教义与圣经哪里不同[824]。我在此只要指出没有任何的事物在拦阻他们将神甫的告解称为圣礼。因为他们可以引用奥古斯丁的话说在可见的圣礼之外仍有成圣，也有时候有可见的圣礼，却没有内在的成圣。奥古斯丁也说：「惟独在选民身上圣礼才成就他们所代表的事。」以及（「有人以领圣餐穿戴基督；又有人以成圣穿戴他。前者是善人和恶人共同的行为；后者则局限于善人。」）[825]那么，那些迫切的研究，却仍不明白这么明显之事的人显然大大的受欺哄，并算是在大太阳底下[826]心盲的人。

*17.洗礼才是悔改的圣礼**

[a]那么，免得他们变得自高自大，不管他们的圣礼建立在怎样的根基之上，我否认它被称为圣礼是合乎真道的。首先，因他们的圣礼没有随着神的应许而且这是众圣礼的惟一的根基。其次，因为他们这方面的仪式都是人所捏造的，而且我们也证明过圣礼的仪式也必须是神所吩咐的。他们所捏造的关于补赎礼的圣礼是错误的，所以他们的圣礼是虚假的。

他们以这名称装饰这虚假的圣礼，即「船难后的第二条木板，」因为若有人借着犯罪污染祂在受洗中所获得那

---

[821] 根据 Augustine 的 *On Diverse Questions* xliii (MPL 40. 28).

[822] Augustine, *Sermons* cclxxii (MPL 38. 1247).

[823] Lombard, *Sentences* IV. ix. 1 (MPL 192. 858).

[824] IV. xvii. 41.

[825] Augustine, *On Baptism* V. xxiv. 34 (MPL 43. 193; tr. NPNF IV. 475); *Questions on the Heptateuch* III. 84 (MPL 34. 712 f.); *On the Merits and Remission of Sins* I. xxi. 30; II. xxvii. 44 (MPL 44. 125 f., 177; tr. NPNF V. 26, 32). Cf. IV. xiv. 15, note 227.

[826] Calvin 很喜欢的修辞法。Cf. II. ii. 21; Comm. John 3:19-21. Cyprian 问「谁愚蠢[*vanus*]到偏好传统过于真理，或当他看见阳光，不会丢下黑暗呢？」*Letters* lxxv. 19 (CSEL 3. ii. 822; tr. NPNF [no. lxxiv] V. 395).

无罪的衣裳，他就能靠补赎礼重新的获得祂。据说这是耶柔米所说的话[827]。不管是谁说的，只要他的意思与他们被知的解释没有两样，这是亵渎神的话。就如人的罪取消他所受过的洗，而不是罪人当他思考到赦罪的时候所要回想的仪式，好让他因此能想清楚，放胆，以及更确信他将蒙赦罪，因为这是神在洗礼中所赐给他的应许！[e]但耶柔米刻薄和不正确的话—即洗礼（该被教会除教的人从自己的洗礼中堕落）藉悔改使人重新蒙福—这些所谓的卓越的解经家用来支持自己的恶行。

[a]所以最恰当的说就是称洗礼本身为补赎的圣礼，因为神将洗礼赏赐那些把悔改当做蒙恩的证据和确据的印记。[b]万一你认为这是我自己所捏造的教导，除了完全合乎真道之外，这教导是古代教会所宣称的原则。因为在写给彼得关于信心这小书中（据说是奥古斯丁的作品）洗礼被称为「信心和悔改的圣礼。」[828]然而我们无须参考一些人所怀疑的作品。难道我们要求比新约圣经更清楚的教导吗：「约翰传悔改的洗礼，使罪得赦」（可一4；路三3）！

（临终抹油礼根据对雅各书五章十四到十五节错误的解释并因此不是圣礼，18—21）

*18.所谓支持临终抹油礼之经文的反驳**

[a]第三种假圣礼叫做临终抹油礼。这是惟有神甫给在奄奄一息之人施行的仪式。他用监督所分别为圣的油以及这句话施行：「求神藉这圣洁的膏抹以及藉祂慈悲的怜悯，赦免你一生出于看见、听见、嗅觉、触摸，或在吃东西上所犯过的一切罪。」他们幻想这仪式具有两种大能：赦罪以及医病；若身体健康的话，则拯救人的灵魂。

他们说这圣礼是雅各亲自所设立的：「你们中间有病的呢，他就该请教会的长老来；他们可以奉主的名用油抹他，为他祷告。出于信心的祈祷要救那病人，主必叫他起来；他若犯了罪，也必蒙赦免」（雅五14—15, Vg. ）[829]。[b]这膏抹与我们在上面关于天主教的按手仪式一样[830],既然他们所玩的游戏虽然与这仪式完全不理智也不带给人任何的益处，但他们却希望藉此被看待效法使徒。

马可记载在使徒头一次出去传福音时，根据主所交给他们的吩咐叫人从死里复活、赶鬼、叫长大麻疯的洁净、医好病人，以及在医病时当用油膏抹。马可说：「他们用油抹了许多病人，治好他们」（可六13, cf. Vg.）。当雅各说教会的长老要来用油抹病人时，他指的就是这个吩咐。

只要我们注意主和众使徒何等自由的行这样的事，我们就知道这不是什么深奥的奥秘。主为了叫瞎子看见，用

---

[827] Jerome, *Letters* lxxxiv. 6: “*Secunda post naufragium tabula est, culpam simpliciter confiteri*” (MPL 22. 748; CSEL 55. 128); cf. Lombard, *Sentences* 1548; Friedberg I. 1179); Cicero「船难后的木板」参考 *On Duties* III. xxiii. 89 (LCL edition, pp. 364 f.).

[828] Gratian, *Decretum* II. xv. 1. 3 (MPL 187. 971 f.; Friedberg I. 746). Fulgentius, *De fide ad Petrum* xxx. 73 (MPL 40. 775).

[829] Lombard, *Sentences* IV. xxiii. 2 (MPL 192. 899); Aquinas, *Summa Theol.* III. Suppl. xxix-xxxiii; Eugenius IV, bull *Exultate Deo* (1439) xiv (citing James 5:14-15)(Mansi XXXI. 1058 f.; Mirbt, *Quellen,* 4th ed., p. 237; tr. Robinson, *Readings* I. 353); cf. Innocent I, *Letters* xxv. 8 (MPL 20. 559).

[830] Sec. 6, above.

唾沫和泥抹在瞎子的眼睛上（约九6）；祂有时候用触摸医病（太九29）；又有时藉自己的话语医病（路十八42）。照样，使徒有时藉自己的话（徒三6；十四9—10），有时藉触摸（徒五12，16），又有时藉膏抹（徒十九12）医治人的病。

然而很可能这种膏抹，就如其它的方法一样，并不是毫无分辨用来医治人的病。这我承认：但这并不是医病的工具，而是某种象征，好教导无知的人这大能的来源如何，免得他们将医病所应得的荣耀归给使徒。油代表圣灵以及祂所赐给人的恩赐是众所周知的事（诗篇四五7）。

然而医病的恩赐，就如其它的神迹那样，因这是主定意暂时使用的方式，已经被神收回去好永远叫传福音显为奇妙。因此，即使我们完全承认膏抹是当时的使徒所施行之大能的圣礼，这仪式目前与我们目前毫无关连，因为主没有将施行这大能的职分交付我们。

19.临终抹油礼不是圣礼

[a]他们为何设法将这膏抹捏造为圣礼，而忽略其它圣经所记载的象征呢？他们为何不将西罗亚池子视为圣礼好叫病人在里面洗而得医治（约九7）？他们说这样做是徒然的。然而却没有比膏抹更徒然的。他们为何不将伏在死人身上视为圣礼反正保罗曾亲自使用过这个方式叫一个死掉的孩子从死里复活（徒二十10）？为何唾抹和泥所组成的泥巴不是圣礼呢？他们说其它医治的方式不过是个别的案子，但这方法是雅各所吩咐我们的。换言之，雅各的吩咐在乎教会仍享受人所赐给我们这福分的时候[831]。而且这些人宣称他自己的膏抹仍带有同样的大能，然而我们的经验告诉我们不是。然而不要有任何人对这样大胆的玩弄人感到稀奇。他们知道人若没有神的话语是迟钝和心盲的，因为神的道是生命和光明；他们对于欺骗人活生生的五官一点都不羞耻。所以，当他们夸耀自己有医病的恩赐时，他们不过在吸引别人对他们嘲笑。主的确在每一个时代都与祂的百姓同在；祂也在古时候照自己的意思医病；然而祂已经不再藉使徒的手发挥那样的大能，或行神迹了。[e]因为那是暂时性的恩赐，而且过了不久很快就消失了，一方面是因为人的忘恩负义。

20.临终抹油礼不出于神的吩咐也不带有祂的应许

[a]因此，一方面当时使徒有极好的理由藉这象征公开的见证神所托咐他们医病的恩赐并没有来自自己的能力，乃是圣灵所赐的；照样，另一方面那些将自己朽烂和毫无果效之油视为圣灵的大能大大的得罪圣灵。就如有人说油之所以在圣经上被称为圣灵的大能，这就证明所有的油都包括在内；也就如说既然圣灵以鸽子的样式出现，这就证明每一只鸽子都是圣灵（太三16；约一32）。然而让他们自己玩弄这些事。但就我们而论，我们现在说我们确定他们的膏抹并不是圣礼就够了，因为祂不是神所设立的仪式，也不带有神的应许。事实上，当我们要求圣礼有这两个条件时一它必须是神所设立的仪式，也必须带有神的应许一我们同时也要求这仪式是神所交付我们的，并且那应许与我们无关。因为现在没有人主张割礼仍是基督教会的圣礼，虽然他是神所设立的，也带有神的应许。因为这仪式不是神所交付我们的，他也没有将这仪式所带有的应许运用在我们身上。我们已经充分的证明他们所坚持临终抹油礼所带有的应许并不是神交付我们的，而且他们自己的经验也一样充分的证明这一点。这仪式应当是惟有领受医病之

[831] Eugenius IV, *op. cit.*

恩赐的人所施行的，而不是这些凶手，因他们只能杀害人而完全不能医治他们。

21.天主教徒完全不按照雅各所说「设立的言语」去行

然而，既使他们能证明自己的重点（虽然他们完全不能这么做），即雅各关于膏抹的吩咐在我们的时代仍未取消，他们还是不能证明这膏抹是神所交付我们的吩咐，虽然他们藉此仪式到目前为止乱擦过许多人的身体。雅各吩咐一切的病人当受膏抹（雅五14），但这些人居然用自己圣礼擦在一些半死半活奄奄一息的尸体上[832]。若他们的圣礼带有能医治疾病强烈的药剂，或致少带给人某种程度的安慰，难道他们从来不成功的事实不是证明他们的残忍吗？雅各吩咐长老用油抹病人；但这些人只许可神甫施行这仪式[833]。他们将雅各所说的「长老」解释为「神甫」[834]，并幻想这里复数的数字表示当时的教会的兴旺—就如在那时候教会有众多的献祭者，而且当时受膏抹的人排了很长的队，神甫用大器皿一个一个的膏抹他们[50a]。雅各的这简单的吩咐即要给病人膏抹，我认为他所指的是要用一般的油，而且马可也有同样的意思（可六13）。但这些人惟独采用监督所分别为圣的油。他分别为圣的方式是在上面用深呼吸暖和它、用很长一断时间念经，并且以跪下来九次向祂敬礼：「向圣油欢呼」三次，向「圣膏药欢呼」三次；「向圣香膏欢呼」三次[835]。他们的魔咒来自那里呢？雅各说当病人受膏抹而其它的圣徒为他代祷之后，他若犯了罪，也必蒙赦免（雅五14—15），[e]即，神赦免他之后，他就不再受处罚；[a]这并不是说他们所擦的能擦掉人的罪，而是说信徒所用来将病人交托神的代祷不会落空。但这些人亵渎的撒谎他们自己擦的「圣油」即被咒诅的油本身能使人蒙赦罪。但他们虽然随便滥用雅各的这吩咐，他们所得的益处在那里呢？[b]我们也无须再费时费力的探讨这个事，因为连他们自己的作品都反驳他们；因他们说教皇依诺森，奥古斯丁时代在罗马的教皇，设立了一个新的习惯，即不但长老，甚至所有的基督徒在自己或自己的朋友需要的时候，都当用油彼此的膏抹。这是西吉尔伯特(Sigebert)在他的历代志当中所写的[836]。

（所谓「圣旨」的圣礼与牧师七种不同的地位有冲突；被设立的仪式以及对这些仪式之用处的批判，22—33）

22.一个圣礼—还是七个？

[a]虽然圣礼[837]在他们的单子上只占第四位，但这所谓的圣礼太多产，多到自己能够导致另外七个不同的小圣礼。然而更荒谬的是他们虽然宣称有七个圣礼，但当他们开始数点时，到最后说总共有十三个。他们也不能说这一切等

---

[832] Lombard, *Sentences* IV. xxiii. 1 (MPL 192. 899).

[833] *"Sacrificulum."*

[834] *"Sacerdotes."* Cf. Aquinas, *Summa Theol.* III. Suppl. xxxi. 3.

[50a] *"Ferculum"* 按列产生偶像的陈列室。

[835] Aquinas, *op. cit.*, xxix. 6; cf. Innocent I, *Letters, loc. cit.*; *Pontificale Romanum,* ed. by the Archbishop of Mechlin, 1934, pp. 752, 767, 769.

[836] Sigebert of Gemblous (d. 1112), *Chronographia* (MGH *Scriptores* VI. 305); Innocent I, *Letters* xxv. 8 (MPL 20. 560).

[837] Lombard lists doorkeepers, readers, exorcists, acolytes, subdeacons, deacons, presbyters, and "the fourfold order of bishops": *Sentences* IV. xxiv. 3-12, *De ordinibus ecclesiasticis* (MPL 192. 900-905). See also Aquinas, *Summa Theol.* III. Suppl. xxxix-xl; Eugenius IV, bull *Exultate Deo* (Mansi XXXI. 1058; Mirbt, *Quellen,* 4th ed., p. 237; tr. Robinson, *Readings* I. 352 f.).

于一个圣礼因为都在乎一个祭司的职分也都是引导他的步骤。因既然各有各的仪式，而且他们说每一个也有自己的不同的恩典，只要我们接受这些人的教导，无人能怀疑我们应当称他们为七个圣礼。而且我们无须在这事上争辩，因他们自己都明确的宣告总共有七个圣礼。

[c]然而我们首先要稍微谈一下当这些人企图将自己所捏造的仪式称为圣礼时，这宣称包括多少污秽的傻事在内。其次，我们也即将考虑教会用来给牧师按牧的仪式应该不应该被称为圣礼。

他们以他们七个不同的牧师职分称为「圣礼」。[a]这些职分是：他们的、阅读者、赶鬼的人、侍者、副执事、执事、神甫。他们也居然说这七个地位与圣灵七种不同的恩典相应因为担任这七种不同的职分的人需要七种不同的恩典。而且当他们升迁到这样的职分时，神的恩典就加倍的赐给他们[838]。

[c(a)]其实他们所分别为圣的这七字，出自于对圣经的强解。他们陈述以赛亚提到这七种不同的大能，然而他只不过提到六种（赛十一2）；并且另外还有其它圣灵的大能，因为他在别处经文中被称为「生命的灵」（结一20, Vg.），「圣善的灵」（罗一4, Vg.），「儿子名分的灵」（罗八15, Vg.）；他在以赛亚书第十一章中被称为「使人有智慧和聪明的灵，谋略和能力的灵，知识和敬畏耶和华的灵。」

然而，更有判断力的人反而主张九种不同的职分[839]，因为这数字与得胜的教会相称。他们当中也对这些职分的次序有不同的观点。有人主张剃发师是最高的地位，而主教是最底的地位，又有人完全省略替法师。而用致主教取代这职分。依西铎(Isidore)又有另一个方式对祂们做区分：他把世人和阅读者区分开来。他把唱诗事工的交付诗人；并将为百姓的教训阅读圣经那事工交付阅读者。而且这区分记录在教会的法规里。

在这样各种不同的立场中他们要我们接受的是什么，而要我们拒绝的是什么呢？我们应当接受七种职分这教导吗？这是校长的教导；然而最有学问的博士则有不同的观点。而且这些人当中的意见也不完全一致[840]。此外，最为圣洁的法规又有另外不同的教导。这就证明人若没有神的真道做主他们的立场完全不一致！

23.基督必定担任了这七种职分

[a]他们之所以主张基督担任了每一种职分而因此做了他们的同伴比愚昧还要愚昧。首先，他们说当基督拿缰绳做

---

[838] Lombard, *sentences, loc. Cit.*

[839] Cf. IV. vi. 10, note 20. Calvin 引述 Hugh of St. Victor 的不同意见，参 *De sacramentis* II. iii. 5 (MPL 176. 423) 他认为有七种圣职，而 William of Paris (alias William of Auvergne, d. ca. 1248) 所提及的作者认为有九种。William 本身的意见与大部份人相同，认为有七种：*De septem sacramentis, Operum summa* (Paris, 1516) II. 60.

[840] . Isidore of Seville (d. 636), *Etymologies* VII. Xii (MPL 82. 290), 被 Gratian 引用 *Decretum* I. xxi. 1 (MPL 187. 116; Friedberg I. 67); Lombard, *Sentences* IV. xxiv. 1 (MPL 192. 900); Gratian, *Decretum* I. xxiii. 18 f. (MPL 187. 136; Friedberg I. 84 f.).

鞭子把做买卖的人从赶出圣殿时，他就在担任看门的职分（约二15；太二一12, conflated）。当基督说，「我就是门」时，这句话也表示祂也是看门的（约十7, Vg.）。当基督在会堂里念以赛亚书时，祂担任了阅读者的职分（路四17）。当基督吐唾沫触摸到那耳聋舌结之人的耳朵以及舌头并叫他能听见时，祂正在担任赶鬼者的职分（可七32—33）。当基督说，「跟从我的就不在黑暗里走」（约八12, Vg.）时，这句话也见证基督是侍者。当基督束约洗门徒的脚时（约十三4—5），祂担任了副执事的职分。当祂在圣餐中将身体和血递给门徒时祂担任了执事的职分（太二六26），当祂在十架上向父神献为祭时祂就担任了祭司的职分（太二七50；弗五2）。我敢说没有人听到这样的话而不大笑，甚至于我对任何的作者能写这样的话而不大笑感到很惊讶。我仍然难以相信真的有人把这些东西写下来，但当他们卖弄大道理的将「侍者」形容为拿蜡烛的人时[841]，他们的狡猾最明显。我想他们的这一词「拿蜡烛者」是没有其它的国家或言语所听过的，特别是因为希腊文avko,vqoj的意思不过是 「佣人」。然而我若花时简反驳以上的话，我也应当受人家的嘲笑—因为是那么无知和荒谬的话。

24.拥有较卑微职分的人，根本不担任自己的职分

[a]然而我必须在此顺便揭露他们的虚无，好避免妇女受骗上当。他们以华丽严谨的捏造阅读者、诗人、看门，以及侍者的职分。但他们之后却吩咐小男孩或他们所说的「平信徒」真正的担任这些职分，因为最常点蜡烛的人不是小孩子或负责这些事为了领薪水的某种卑贱的平信徒吗？唱诗并开关教堂之门的人也是他们。因为谁曾经看过侍者或看门的在教堂里担任自己的职分呢？事实上，若一个男人在小的时候担任侍者的职分，若长大之后正式的被指派侍者，他就马上停止担任他的称号所要求他担任的职分。所以这些人一旦被指派，立刻就停止担任他们的所该担任的职分。可见他们主张以圣灵将自己分别为圣，以及领受圣灵是必须的一都是为了无所事事！

他们若假装这样忽略尽本分要怪罪这背个背道的时代[842]，他们同时也要承认这些大为称颂的圣洁的职分对教会而言毫无用处和益处，并且他们的整个教会充满神的咒诅，因为他们允许小男孩和卑贱的大人点蜡烛和倒酒，虽然他们自己教导人除非人被分别为圣做侍者，否则他们完全不配触摸这些圣物。他们也允许小男孩念经，虽然他们教导这也是已分别为圣之人所该办的事。

与此相似，他们为何将赶鬼的人分别为圣呢？据说犹太人有他们赶鬼的人，而且他们的名称来自他们所赶的鬼类（徒十九13）。然而这些假冒伪善的赶鬼者谁曾真正赶过一次鬼吗？他们假装自己有按手在癫狂的人、初学者，以及被鬼附的人身上的大能[843]；然而他们无法说服邪灵他们有这样的大能，因为邪灵不但没有听从他们的吩咐，他们反而吩咐赶鬼的人！因为在他们当中你几乎找不到十中之一的人不是受邪灵的引领。因此他们关于七种不同的职分的多嘴不过是无知和污秽的谎言。[c]我们在上面教导过[844]教会的行政时就提过侍者、看门的以及阅读者。我们现在重复的讨论之是要反驳他们最近对牧师七种不同职分的教义；除了这些疯狂和无知的巴黎索邦神学院神学家(Sorbonnists)以及教条派(Canonists)之外，从来没有人这样教导过。

---

[841] . *“Ceroferarium”:* Lombard, *Sentences* IV. xxiv. 3-9 (MPL 192. 900-904).

[842] De Castro, *Against Heresies* I. xiii (1543 ed., fo. 21 ff.).

[843] . Gratian, *Decretum* I. xxi. 1 (MPL 187. 116; Friedberg I. 90).

[844] . IV. iv. 9.

25.分别为圣的仪式，尤其是给剃法师的

[c]我们现在要讨论一下他们的仪式。首先，他们以同样的记号见证这些人已经有资格担任牧师的职分。[a]他们给他们在头顶上剃头，代表他们有君王般的尊荣，因为牧师应当担任君王的职分，好统治他们自己和其它的人。因为彼得这样形容他们：「惟有你们是被拣选的族类，是由君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民」（彼前二9, Vg.）。[c(a)]然而他们将神给全教会取的这称呼惟独归在自己的身上并之后以他们从众信徒的手中所夺去的这称号为傲是亵渎。[a]彼得指的是全教会；但这些家伙强解地将这句话局限于几位剃头的人，就如神惟有吩咐他们说，「你们要圣洁」（彼前一15—16；cf. 利二十7；利十九2）；就如惟有他们才被基督的宝血所买赎（彼前一18—19）；就如惟有他们借着基督成为为神君尊的祭司和圣洁的国度（彼前二5，9）！他们给人剃头也有其它的理由：头顶被剔掉表示他们的思想向主是开着的，好让自己能够「倘着脸得以看见主的荣光，」(林后三18, Vg.) [845]或为了教导他们嘴唇和眼睛所犯的罪必须被剔掉了。或剃头代表弃绝世俗的事，但周围留长的头发代表他们为了自己的滋养所采用的物质。他们采用众多的象征似乎是因他们相信殿里的幔子未曾变为两半（太二七51）。他们认为既因采用这记号代表这些教义就等于尽好本份，他们就因此不担任自己的职份。他们打算用这样奸诈的诡计玩弄我们到几时呢？这些牧师剔掉几条头发为了表示他们已经弃绝了许多世俗的物质，为了仰望神的荣耀，也藉这仪式假装自己治死了耳朵和眼睛的私欲。然而我怀疑全世界有一群人比他们更贪心、愚昧，以及放荡[846]！他们为何不把圣洁的行为行出来而不是以虚假和不诚实的记号炫耀自己的圣洁呢？

*26.宣称效法拿细耳人以及保罗是毫无用处的**

[a]当他们说牧师剃头的这习惯是效法拿细耳的榜样时难道这就是承认他们的奥秘来自犹太人的仪式，甚至这些奥秘就是犹太教吗？

然而，当他们接着说百基拉、亚居拉，以及保罗自己在向神许愿之后，为了洁净自己剃头时（徒十八18），他们只不过在宣称自己的愚昧[847]。因为圣经没有记载百基拉剔过头，而且我们也不确定亚基拉剔过头；因为剃头若不是指她，就是指保罗说的。然而为了完全拒绝他们的这宣称—即他们在效法保罗的榜样—没有他们狡猾阅读圣经的人应当留意保罗剃头和成圣毫无关连，只要为了他软弱的弟兄。我习惯称这样的愿望为出于受心的愿望而不是出于敬虔；换言之，保罗这样行与敬拜神没有关系，乃是因软弱的弟兄无知较温柔的待他们，就如保罗说他像犹太人，就做犹太人，等等（林前九20）。因此他剔过头一次，也短短的时间之下为了服事犹太人。然而当这些家伙毫无意义的企图效法拿细耳人洁净自己的仪式时，难道他们不就是在将另一个犹太教建立起来，因为他们在假冒伪善的模仿旧约里的犹太教（民六18；六5）？

---

[845] Gratian, *Decretum* II. xii. 1. 7 (MPL 187. 884; Friedberg I. 678); Lombard, *Sentences* IV. xxiv. 2 (MPL 192. 901).

[846] Cf. Langland, *Piers Plowman,* 「神圣教会的远景」：「没有比神圣教会中的人更刚硬、更饥饿的人。」

[847] Lombard, *Sentences* IV. xxiv. 2 (MPL 192. 901). Lombard 也引用结 5:1「人子啊，你要拿一把快刀，当作剃头刀，」以及民 6:5, 18 拿细耳人的条例。

古代教会的那法规，即禁止牧师留长头发，事实上，吩咐他们剃头的那法规也有同样的背景[848]。这就如保罗：为了教导何为男人的正直行为（林前十一4），就强调牧师剔掉自己的头顶！请读者们以这仪式判断他们其它的类似的仪式是否来自神。

*27.教会在历史上对剃头的解释**

[c]我们只要参考奥古斯丁的作品就能明确的知道剃头的习惯来自哪里。在刚开始的时候只有娘娘腔的男人和一些与某种男性不相称的优雅的男人留长发，所以信徒认为牧师效法这种榜样非常的不恰当。所以牧师被吩咐剪短头发或剃头，免得在任何方面看起来娘娘腔。然而之后这习惯普遍到某些修道士，为了炫耀自己与众不同的圣洁，开始留长发[849]。但经过很长一段时间之后，长发变得很时髦，在加上法国、德国，以及英国接受了基督教，而且他们的男人一直留长发。所以到处牧师又开始剃头，免得被看待过多的追求时髦。再过很长一段时间之后，到了更败坏的时代，他们所有的风俗习惯要不是已经受败坏，要不然堕落到迷信的地步，他们既因认为剃头的习惯不理智（反正剃头不过是圣洁的冒牌货），他们就变得更为神秘，而且他们现在迷信的以这神秘的行为设法说服我们接受他们的这圣礼。

看门的在分别为圣时领受教会的钥匙，表示他们拥有管理教会的权柄。阅者领受圣经。赶鬼的人被交付某些赶鬼的惯用语句好使用在癫狂的人和初学者的身上。侍者领受蜡烛以及大酒杯。这就是他们所视为发挥神大能的仪式。这些仪式不但是代表神恩典的象征，甚至将这看不见的恩典赐给人。他们之所以将之视为圣礼必定是这个意思。

[c(a)]然而我为了在此要做简洁的结论，我认为这些神学家们以及设立法规的人将这些次要的职分视为圣礼是非常荒谬的事，因为连[c(a)]这样教导的人[a]都承认古代的教会[a]没有这些职分，反而过了许多年之后才被捏造出来[850]。但既因圣礼暗示神在赐给我们他的应许，惟独神自己，而不是天使或人，拥有设立圣礼的资格，因为惟独神才能赏赐我们祂的应许。

28.「祭司」以及「长老」

[c(a)]他们将三种不同的职分视为「基要的」。当他们开始捏造许多次要的职分之后，副执事就得以视为基要的职分。然而既然这些职分似乎有圣经根据，他们就因此称他们为「圣洁的职分」为了更尊荣他们。我们现在要解释这些人如何为了自己的私欲滥用主所吩咐的职分。

我们首先要探讨长老，或祭司的职分。因对他们而这两个称号的意思没有两样。他们教导担任这职分的人负责

---

[848] . Gratian, *Decretum* I. xxiii. 21 (MPL 187. 137; Friedberg I. 85).

[849] Augustine, *On the Work of Monks* xxxi. 39-xxxiii. 41 (MPL 40. 578. 581; tr. NPNF III. 522-524); *Retractations* II. xxi (MPL 32. 639). 教士剃头先于修道院外的僧侣，最早于 633 年的 Council of Toledo 中规定 canon xli (Mansi X. 630). 剃头的形状则 Synod of Whitby (664)中由 Celtic 和 Roman 教士辩论过。Irish 教士 Colman 认为剃前面的头发，而 Wilfred 则坚持罗马式的冠状或环形，因为通常用来象征主耶稣的荆棘冠冕。

[850] Lombard, *Sentences* IV. xxiv. 3-9 (MPL 192. 901-904); IV. i. 2 (MPL 192. 839).

在祭坛上将基督的身体和血献为祭、组织教会的祷告，以及称颂神的恩赐。所以，当他们受按牧时，就被交付圣饼以及圣体蝶表示神赏赐他们施行除罪祭的权柄（cf. 利五8）；他们的手也被膏抹，表示他们拥有分别为圣的大能[851]。然而我们在下面将讨论这些仪式[852]。但他们的这职分完全没有他们所伪称的圣经根据，[a]他们甚至无法更邪恶的败坏神亲自所设立的这职分。

首先，我们应当将之为毫不怀疑的一个事实（我们以上对弥撒的教导这样说过）[853]，即一 切称自己为祭司为了向神施行除罪祭都得罪基督。耶和华起的誓指派基督并将他分别为圣照着麦基洗德的等次做祭司（诗一一十4；来五6）。基督无命之中，也没有继承者（来七3）。基督从前一次将自己献为永恒的除罪祭好叫我们与神和好；他既因已经进入了那天上的圣所，就替我们代求。我们在基督里都是祭司（启一6；cf. 彼前二9）[854]，然而我们所献上的反而是赞美和感谢，简言之，我们将自己和我们所有的一切都向神献为祭。惟有基督才能藉他所献给神的祭物平息神并除掉我们一切的罪。所以当这些人擅敢担任这职分时，难道这不就是证明他们祭司的职分不敬虔，甚至是亵渎的吗？他们之所以将这仪式视为圣礼证明他们坏到极处。

我完全承认基督亲口所设立的长老职分。这职分所带有的仪式记载在圣经上，保罗也见证这仪式不是虚空或多余的，乃是充分的证明神赏赐我们那属灵的恩典（提前四14）。然而，我们没有将这职分视为基督教的第三种圣礼，因为这不是众信徒共同的仪式，乃是为了与众不同的职分的特殊的仪式。然而，虽然神将这尊荣交付祂的仆人，但天主教的祭司毫无理由以这职分为傲。因为基督吩咐要给负责传他的福音并施行他圣餐的人按牧，他并没有设立任何献祭的职份。基督吩咐他的仆人当传福音（太二八19；可十六15）以及喂养他的羊（约二一15），并不是要献祭。基督应许将圣灵的恩赐赐给他们，并不是要他们因此施行除罪祭，乃是要他们认真的管理教会的行政（cf. 太二八20）。

29.按牧祭司的仪式

[a]仪式与他们所代表的真理非常的相称。当我们的主差派使徒出去传福音时，祂向他们吹一口气（约二十22）。这记号代表基督所赐给他们圣灵的大能。这些善良的人将这吹气的行动留下到如今，并当他们给人按牧做祭司时就如将圣灵从自己的喉咙里面吹出去那样，含糊不清的说这句话，「你们受圣灵」（约二十22）。几乎没有任何的事物不是受他们虚假的模仿：他们的行动不像演员，因为演员的手势有某种程度的技术和意义，乃是像猩猩，因为猩猩混乱，毫无分辨地模仿一切的行动。他们说自己在效法主的榜样。但主行了许多祂并不允许我们效法的事。主对他的门徒说：「你们受圣灵」（约二十22, Vg.）。祂也曾对拉撒路说，「拉撒路出来！」（约十一43, Vg.）。祂对瘸腿的人说，「你起来行走」（太九5, Vg.；cf. 约五8）。那么，他们为何在此不效法基督而像所有的死人和瘸腿

[851] Lombard, *Sentences* IV. xxiv. 9 (MPL 192. 904; Gratian, *Decretum* I. xxv. 1 (MPL 187. 143; Friedberg I. 90).

[852] Secs. 29-31. below.

[853] IV. xviii. 14.

[854] Calvin 强调基督徒的祭司职份，认为信徒要将自己毫无保留地奉献给上帝。Cf. IV. xviii. 16, 17; Comm. 帖前 4:3; 和 R. S. Wallace 在 *Calvin on the Christian Life,* Part I. ch. iv.中所引述的不同段落。

的人宣告这句话呢？当基督向使徒吹了一口气而以圣灵的恩赐充满他们时，祂就证明自己的大能。他们这样做算是与神竞争，甚至向祂挑战，但他们的这行动一点效果都没有，并且他们毫不灵活的手势不过在嘲笑基督。事实上，他们无耻到宣称自己能将圣灵赐给人。然而我们的经验教导我们这恩赐是否是真的，因为这经验喊着说一切受按牧为祭司的人从马变为驴，从傻瓜变为疯子。然而，我不在这事上与他们争吵。我在此不过在斥责这仪式的本身。他们不应当将之视为基督给我们的榜样而效法祂，因为这仪式是对神迹的某种特殊的象征。这就完全证明他们毫无根据效法祂。

*30.基督的祭司职分远超过亚伦的**

[a]最后，他们的膏抹来自哪里呢？他们回答说这来自亚伦的儿子，就如他们的职分来自他们那样[855]。他们因此一直宁愿以邪恶的例子为自己辩护，也不要承认他们轻率的行为来自自己的捏造；同时，当他们宣称自己是亚伦之子的继承者时他们不晓得这大大的侮辱基督的祭司职分，因为一切古代的祭司职分，惟独预表基督自己的祭司职分。因此，那些职分都在乎基督也在基督的身上得以应验，当基督降世时，他们也都告一个段落，就如我们在上面重复的说过好几次，这也是希伯来书信纯粹的见证。但他们若那么喜欢摩西的仪式，他们为何不将公牛、牛犊，以及羔羊献为祭呢？他们的确留下古代会堂以及整个犹太教的一大部份，但他们的信仰仍然有缺乏，因他们不把牛犊和公牛献为祭。显然这膏抹的仪式比割礼危险得多；尤其是因他们在这仪式上加上迷信以及某种法利赛人因行律法的观念。犹太人借着割礼确信自己的公义；但这些人相信膏抹赐给他们属灵的恩赐。[e]因此，虽然他们想要效法利未人，他们却不过在违背基督的真道并离弃了牧师的职分。

*31.膏抹属于已经过去的样式**

[a]他们以为这就是神所喜悦的圣油，并且这油赏赐人不可丧失善良的人格。就如人不能用泥或盐把油吸起来，或若用肥皂更粘在身上了！然而（他们告诉我们），这人格是属灵的人格[856]。那么油与人的灵魂有何关连呢？难道他们忘记自己所常引用的奥古斯丁的这话：「若真道与水分开，水不过是水；是真道本身叫水成为圣礼」[857]？那么他们有怎样的真道随着他们的受职而来呢？难道是神要吩咐摩西要高亚伦的儿子吗？（出三十30；cf. 二八41；二九7）？但神同样也吩附他穿上外袍，又加上以弗得，把冠冕戴在他头上（利八7，9）；也吩咐亚伦的儿子穿上内袍，束上腰带，包上裹头巾（利八13）。他也被吩咐要宰公牛，并将祂的脂油烧在坛上（利八14—16），吩咐他们要杀羊并将祂的尸体烧掉（利八18—21），吩咐他们将羊血抹在幼儿和大姆指上好叫他们分别为圣（利八22—24），和其它几乎无数的仪式。既然他们完全不理会这些其它的仪式，我很想知道他们怎么那么喜欢用油膏抹的这仪式[858]。

---

[855] . Lombard, *Sentences* IV. xxiv. 9 (MPL 192. 904); Gratian, *Decretum* I. xxi, Gratian’s note preceeding part 1 (MPL 187. 116; Friedberg I. 67).

[856] . Lombard, *Sentences* IV. xxiv. 10: *“character spiritualis”* (MPL 192. 904); Aquinas, *Summa Theol.* III. lxiii. 6, Suppl. xxv. 2; Eugenius IV. bull *Exultate Deo* (Mansi XXXI. 1054; Mirbt, *Quellen,* 4th ed., p. 237; tr. Robinson, *Readings I. 353 f.)* 值得特别注意的句子有 *“Accipepotestatem offerendi sacrificum”*（「得到奉献的能力」）和 *“Effectus augmentum gratiae”*（「益处，恩典增加」）

[857] Augustine, *John’s Gospel* lxxx. 3 (MPL 35. 1840; tr. NPNF VII. 344 f.).

[858] 在 1561 年与 Gabriel Saconay 的争辩中，Calvin 说他「总是憎嫌油的味道」(CR IX. 448). Cf. McNeill, *The Hisotry and Character of Calvinism,* pp. 136 f., 有 Calvin 自己按立礼的问题的参考数据。William Durandus

但他们若喜悦受膏抹，他们为何宁愿用油而不是血呢？他们显然在尝试成就某种天才般的事：要把基督教、犹太教以及异教凑起来组成完全新的宗教。但他们的膏油是臭的，因缺乏盐巴即神的道。

接下来是按手的仪式。[c]我承认按手在合乎真道的按牧中是圣礼，但我们否认按手在他们这虚望的仪式上蒙神悦纳，因为这不是出于基督的吩咐，他们也不考虑到按手的目的是什么。他们若不喜悦这仪式失效，他们就必须将之运用在神所预定的事上。

32.执事

[c]而且我们也不会与他们争辩执事的职分，只要他们的这职份与使徒和纯洁教会的时代的这职份相同[859]。[a]但这些人的执事与使徒时代的执事在那方面相似呢？我说的不是这些人本身，免得他们埋怨我用人的罪不公平的论断他们的教义。然而我认为不平公的乃是用使徒教会所按牧为执事的人见证他们的这职分是真执事的职分。他们说自己的执事负责帮助祭司；要帮助他们施行圣礼，即洗礼和圣餐；要把祭物摆在祭坛上；要摆好圣餐桌并用布盖起来；要背十字架，也要向百姓念新约圣经。难道这里有一句话关于神所设立的真执事职分吗？

他们的职事是这样受按牧的：当执事被按牧时，惟有监督一个人按手在他身上。他把祷告巾和长围巾摆在他的左肩臂上，好让他能够感觉到他已经领受了主容易的担子（太十一31），这也帮助他身体左边的部份敬畏神。监督也交付他关于福音的经节，好叫他承认自己是传福音的人。那么这一切与执事的职分有什么关系呢？天主教徒的这行为就如有人说他给使徒按牧，但他却不过指派他们烧香，在偶象上打扫灰尘、扫地、抓老鼠以及把狗从教堂里面赶走。难道有人可以接受这种人被为称使徒，何况与基督的使徒相比吗？所以，他们之后他们不可把这些人妄称为执事，因为他们只不过给他们按牧为了玩游戏。事实上，执事这一词充分的宣告这职分的性质如何。因天主教徒称他们为利未人，并说这职分的意义和来源都来自利未的子孙[860]。这我完全不否认只要这职分之后完全没有变质。

33.副执事

[c]我们应当如何恰当的描述副执事呢？他们虽然在古时候负责照顾穷人，但天主教徒则分派他们忙着某种虚无的服事，比如拿圣爵和圣盘，并拿盛水的小瓶和毛巾到祭坛的面前；给人倒水为了洗手等等。而且他们被说成是接受和献上的奉献，他们指的是自己所吃掉的东西，就如他们故意自取灭亡。

他们分别为圣的仪式与他们的这职分非常的相称：监督将圣爵以及圣餐杯交给副执事执事交给他洗礼杯、手册

在 *The Symbolism of the Churches* 中详细解释膏抹在按立仪式中的象征意义(ca. 1295)(tr. J. M. Neale, 1842), pp. 171-175.

[859] Cf. IV. iii. 9; IV. iv. 5.

[860] Lombard, *Sentences* IV. xxiv. 8 (MPL 192. 903); Eugenius IV, bull *Exultate Deo* (Mansi XXXI. 1058; Mirbt, *Quellen,* p. 237; tr. Robinson, *Readings* I. 353 f.); Gratian, *Decretum* I. xxi. 1; I. xxiii. 11; I. xxv. 1, 3 (MPL 187. 116, 134, 143: Friedberg I. 67, 83. 90).

以及类似的废物[861]。他们要求我们承认圣灵随着这样虚无的样式。难道任何敬虔的人会这样承认吗？但，为了在这个世上告一个段落，我们对副执事的职份的批判与以上对执事的批判没有两样；而且我们在此无须重复以上详细的解释[862]。

这样说对于冷静与有被教导之心的人（就是我有意教导的那种人就够了）：除非仪式伴随着神的应许，或说，除非任何的仪式带有神的应许，否则我们无法称之为神的圣礼。但在这仪式中神的应许完全不存在；所以我们若想寻找某种仪式能配合神在此的应许这是不可能的事。这仪式不但没有神的应许在内，仪式本身也没有受神的吩咐。所以，这也不是圣礼。

（错误的称婚姻为圣礼，来自对以弗所书五章28以及其它经文的误会：他们对婚姻这恩赐的一些滥用，34—37）

34.婚姻不是圣礼

[a]最后是婚姻[863]。所有的人都承认婚姻是神所设立的（创二21—24；太十九4 ff.）；然而一直到贵格利的时代从来没有人将婚姻施行为圣礼[864]。难道有什么理智的人能预测这个事吗？婚姻是神的善良和圣洁的条例；然而耕田、建筑、做鞋，以及理发也是来自神合法的条例但这些条例并不是圣礼。因为圣礼不但要来自神的吩咐，它也必定是神所指定的仪式为了确任祂的某种应许，连小孩子都能辨别没有神的应许在婚礼里面。

然而天主教徒说婚姻代表圣洁的现象，即基督与教会属灵的联合[865]。他们所说的「代表」 这一词的意思若是神摆在我们眼前的象征为了提高我们对信心的确据，婚姻离这定义有很大的距离；若「代表」这一词不过是比较的意思，我要证明他们的理智有多差劲。保罗说，「这星和那星的荣光，也有分别。死人复活也是这样」（林前十五41—42）。那么这也是圣礼。基督说，「天国好象一粒介菜种」（太十三31, Vg.）。这是另一个圣礼。以及，「天国好象面酵」（太十三33, Vg.）。三个圣礼。以赛亚说，「耶和华必向牧人牧养自己的羊群」（赛四十10—11, cf. Vg.）。四个圣礼。他在别处说，「耶和华必向勇士除去」（赛四二13 p., cf. Comm.）。五个圣礼。难道圣礼是无限无量的吗？根据这定义没有任何的事情不是圣礼。这样看来圣经在哪里描述什么，在那里就有圣礼。事实上，偷窃也将算为圣礼，因为经上记着说，「主的日子来到，好象夜间的贼一样」（帖前五2, Vg.）。当这些诡辩学者这样愚昧的胡说八道时，谁能忍受他们？

我承认当我们看到葡萄树时，想到基督所说的这话：「我是葡萄树，你们是枝子」（约十五5, Vg.）以及「我

---

861 . Lombard, *Sentences* IV. xxiv. 7 (MPL 192. 902 f.).

862 Sec. 32, above. Cf. IV. v. 15-17.

863 无论是 Lombard 或是 bull *Exultate Deo* 或是其他中世纪圣礼的明细中，婚礼都被列为第七项，也就是最后一项。Lombard, *Sentences* IV. 26-42 (MPL 192. 908-932); *Exultate Deo,* sec. xvi (Mansi XXXI. 1058; Mirbt, *Quellen,* p. 237; tr. Robinson, *Readings* I. 354). Vg 版本的弗 5:32, “*Sacramentum hoc magnum est,*” 被引作为婚礼是圣礼的证据。Cf. secs. 35, 36, below.

864 . I. e., Gregory VII, pope 1073-1085, 及同时代的 Peter Damiani (*Sermons* lxix; MPL 144. 902)持此一观点。婚礼也被熟悉教会法规的 Ivo of Chartres (d. 1116)视为圣礼：Ivo. *Decretum* VIII. ix (MPL 161. 568).

865 Lombard, *Sentences* IV. xxvi. 6 (MPL 192. 909 f.). Cf. note 79, above.

父是栽培的人」（约十五1）对我们有很好的帮助。当我们看到牧人与自己的羊群时，我们想到，「我是好牧人」（约十14, Vg.）「我的羊听我的声音」（约十27, Vg.）也对我们很有帮助。但若任何人将这些隐喻视为圣礼，他就该被送到神精病院里去[866]。

35.他们误用以弗所书五章二八节*

[a]但他们仍然勉强的利用保罗的话为了证明运用「圣礼」这一词在婚姻上极为妥当：「爱妻子便是爱自己了。从来没有人恨恶自己的身子，总是保养顾惜正象基督待教会一样，因我们是祂身上的肢体[867]。为这个缘故，人要离开父母，与妻子联合，二人成为一体。这是极大的奥秘，但我是指着基督和教会说的」（弗五28—32）[868]。但这样解经等于是把天与地混为一谈。保罗，为了教导丈夫他们应当何等的爱自己的妻子，举基督为例做我们的榜样。就如基督热爱祂所娶为妻的教会，照样每一个丈夫都要爱自己的妻子。保罗说：「爱妻子便是爱自己了…正像惜基督保养顾恤教会一样」（弗五28）。为了教导基督如何爱教会如己，甚至基督如何将自己与自己的新娘，教会联合，保罗将亚当用来描述自己的话运用在基督身上。因当神将夏娃（而且亚当知道神用他自己的肋骨造成夏娃）带到亚当面前时，亚当说，「这是我骨中的骨，肉中的肉」（创二23, Vg.）。保罗见证这一切在基督里和在我们身上得以应验。因他说我们是基督身上的肢体，是他骨中的骨，肉中的肉，也因此与基督一体。保罗最后加上了这总括：「这是极大的奥秘」。而且免得有人误会他的话，保罗解释他说的并不是男女肉体上的联合，乃是基督与教会属灵的婚姻。这的确是极大的奥秘，即基督允许祂的一条肋骨被取出来造成我们，那就是说当基督刚强的时候，祂居然喜悦变得软弱，好让我们因祂的刚强得以刚强；使得我们不再自己活，乃是基督在我们里面活（加二20）。

36.他们的迷惑来自「奥秘」这一词的翻译，并他们对婚姻的贬低而来*

[a]他们对「圣礼」的误会误导了他们。但他们因此叫整个教会因自己的愚昧受害公平吗？保罗用的词是「奥秘」[869]。翻译的人可以选择不把拉丁文翻译出来，因为拉丁人对这一词不熟，或他可以把它翻译为「秘诀」。然而它的翻译则是「圣礼」（弗五32, Vg.），但这翻译仍有「奥秘」保罗所用的词的意思。脚注85他们可以大声的斥责语言上的技术，然而在此他们对语言的无知叫自己上当，虽然这是众所周知的事。但他们为何这样勉强的坚持这一词在这经文中是「圣礼」的意思，但在其它的经文中并没有这样翻译呢？因为在提摩太前书中（提前三9），并在以弗所书的另一些经文中（弗一9；三3，9, Vg.）翻译者将之翻译成同样的单字。即使我们在这经文中放过他们，但说谎的人至少应该有正常的记性[870]。

然而当他们以圣礼这名称高举婚姻这条例但之后称之为污秽、污染以及肉体上的不洁。这是怎样善辩的笑话

---

[866] Horace, *Satires* II. iii. 83 (LCL edition, pp. 160 f.).

[867] Cf. Cadier, *Institution* IV. 443. note 5.

[868] Cf. sec. 34, note 79, above; Cadier, *Institution* IV. 444. note 1.

[869] Cf. sec. 34, note 79. above. 注意 Calvin 痛切地以语言学的理由来证明此点。

[870] Quintilian, *Institutes of Oratory* IV. ii. 91: *“Mendacem memorem esse oportet”* (LCL edition, II. 100). Calvin 说明 Vg 的确在弗 1:9, 5:32 和提前 3:16 中，将 *“musth,rion”*翻为 *”sacramentum”*。但在提前 3:9 则翻为 *“mysterium.”*。

呢？禁止祭司在这圣礼中有所参与，这再荒谬也没有了！他们若说教会并不禁止他们参加这圣礼，惟有禁止他们性交的私欲，他们仍然无法逃避。因为他们教导性交本身是这圣礼的一部份，并且性交就是我们与基督圣灵之联合肉体上的隐喻；因为男女借着肉体的性交成为一体。然而，又有人教导这里有两种圣礼：一种是新郎和新娘代表神和灵魂彼此的关系；第二种则是丈夫和妻子代表基督与教会彼此的关系。但他们的教导仍是性交是圣礼，而且我们不可禁止任何的基督徒参加圣礼。除非我们说基督徒的圣礼不和谐到互相矛盾的地步。他们的教义也有另一个荒谬的地方。他们主张在圣礼中神将圣灵的恩赐赐给人；他们教导性交是圣礼；但他们否认在性交中圣灵与我们同在[871]。

37.这天主教的教义压制人的结果

[a]他们不满意只在一方面嘲笑教会，他们甚至增加了许多的错误、谎言、欺哄，以及恶行在这一个谬论之上。因此，我们可以说当他们把婚姻当做圣礼时他们不过在寻找众多可憎恶的行为。因为婚姻一旦变成圣礼之后祂立刻就落到他们的管理之下；婚姻既因是属灵的现象，世俗的法官不准在管婚姻了。他们之后颁布了一些法律为了增加自己的专制。这些法律一方面公开的亵渎神，另一方面对人非常不公平。譬如：未成年的人若在父母的许可之外结婚，这些婚姻受教会的认可。亲戚之间的婚姻既使两个人的关系远到七代都是不允许的，而且若结婚，这婚姻必须取消[872]。他们所颁布的法规违背众国家的法律以及摩西的律法（利十八6）：即与犯奸淫之妻离婚的男人不可再结婚；叫父母不可以结婚；复活节的前六十三天到复活节之间，施洗约翰之生日的前三个礼拜，以及从圣诞节到主显节之间结婚是禁止的；他们也有其它几乎无数类似的法规一个一个的例举[873]。我们现在要把自己从他们的泥巴里解脱出来，因为我们的辩论已经卡住在当中太久了。然而我仍深信我在此有所成就，因为我已经在某种程度上把老虎的皮从这些驴子的身上撕掉了。

[e]第二十章

[b(a)]政府[874]

---

[871] Gratian, *Decretum* I. xxviii. 2; I. lxxxii. 3; II. xxvii. 2. 17; II. xxxii. 2. 4 (MPL 187. 155, 597 f., 1397, 1413 f.; Friedberg I. 101, 291 f., 1066, 1120 f.); Lombard, *Sentences* IV. xxvi. 6 (MPL 192. 909 f.); Augustine, *On the Good of Marriage* vi. 5-6 (MPL 40. 377; tr. NPNF III. 401 f.).

[872] . Lombard 认为男孩在十四岁以前，女孩十二岁以前结婚是不合法的，但是如果他们在青春期刚开始时前就交往，那就不能分开他们(*Sentences* IV. xxxvi. 4; MPL 192. 931). 关于七代之间禁止通婚，见 *Sentences* IV. xl (MPL 192. 937 ff.); Gratian, *Decretum* II. xxxv. 2 and 3. 16, 17. 19 (MPL 187. 1671 f.; Friedberg I. 1267 f.).

[873] 这些规定出现在 Lombard, *Sentences* IV. xli. 1-2; IV. xxxi. 2; IV. xxxiv. 5; IV. xlii (MPL 192. 938 f., 918 f., 928, 940-942); Gratian, *Decretum* II. xxxv; II. xxx. 3 f.; II. xxxiii. 4, 10 (MPL 187. 1163 ff., 1519 ff., 1647 f.; Friedberg I. 1261 ff., 1100 ff., 1249).

[874] Cf. Introduction XIV, p. lxv, above; IV. i. 1, note 2, 关于 Calvin 政治思想的研究有：J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche;* M. -E. Chenevière, *La Pensée politique de Calvin;* E. Doumergue, *Calvin* V. 381-512; H. Baron, *Calvins Staatsanschauung und das confessionelle Zeitalter;* R. W. Carlyle and A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West* VI. 263-270; R. N. C. Hunt, “Calvin’s

（属世和属灵的政府彼此的关系如何，1—2）

1.属灵的和属世的政府之间的差别+

[a]我们既因在上面已证明人在双重的政府底下[875]，并且我们既因在别处花了不少时间讨论过那内在关于永生的政府如何[876]，我们现在要稍微探讨一下第二种政府，即那在乎属世的公正以及外在的道德的那政府。

[e]虽然这主题表面上看来在本质上看来与我在上面所讨论过那关于信心属灵的教义截然不同，然而我现在所说的话将会充分的证明我对这两种政府互相比较是应该的，事实上 是极为有必要的事。这是必要特别是因为一方面某些疯狂和暴力的人不顾一切的想要毁坏神所设立的属世的政府；另一方面，又有一些奉承君王的人过于强烈的称赞君王的权威，而毫不犹豫的将他们视为超过神自己的权威[877]。除非我们避免这两种谬论的发生，正统的基督教信仰将会消失掉。除此之外，我们若明白神在这方面极为仁慈的照顾人类的这个大需要，好让我们更加倍的热心为善为了证明我们对神的感恩，这对我们是非常重要的事。

[a]首先，在我们开始讨论这主题之前，我们必须记住我们在上面所做的区分[878]免得我们（因这是普遍的错误）不智能的把这两个在本质上不同的政府混为一谈。因为某些人，当他们听到福音带给人某种在人间不接受任何的君王和官员的自由时，反而惟独仰望基督为王，就误以为若在他们以上有任何属世的权柄这就攻击他们的自由。他们就认为除非全世界完全受到更新，而之后设有法庭、法律、官员，或任何他们认为约束自己的自由的权柄，他们就得不到安慰。然而只要我们知道如何分辨身体和灵魂，这快过去的生活和那将来的永生，我们明白基督属灵的国度和属世的政府完全不同并不困难。那么既然将基督的国度局限于这世界的范围是犹太人虚妄的想法，我们就要记住圣

Theory of the State,” *Church Quarterly Review* VIII (1929), 56-71; F. J. C. Hearnshaw (editor), *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and Reformation,* ch. viii, by W. R. Mathews; P. Mesnard, *L’Essor de la philosophie politique au sixième siècle en France,* pp. 269-295; A. Kuyper, *Calvinism,* lecture iii, pp. 98-142; W. S. Hudson, “Democratic Freedom and Religious Faith in the Reformed Tradition,” *Church History* XV (1946), 177-194; J. T. McNeill, “The Democratic Element in Calvin’s Thought,” *Church History* XVIII (1949), 153-171; *John Calvin on God and Political Duty*, pp. vi-xxv; W. Mueller, *Church and State in Luther and Calvin,* 其它的书目，参考 McNeill 的书目资料 “Thirty Years of Calvin Study,” *Church History* XVII (1948), esp. pp. 235-240. R. S. Wallace 也仔细地研究过 Calvin 对基督徒的社会和政治关系的观点，在他的著作 *Calvin’s Doctrine of the Christian Life.* See esp. Part III, chs. iii and v.

[875] III. xix. 15: *“duplex in homine regimen.”* 本章与「基督徒的自由」(III. xix)是有关联的，实际上构成了 1536 年版 ch. vi 的第一部份(OS I. 223-280)，紧接着一段相当长的篇辐谈论教会权柄，以及一标题和内容都一样的段落。后来修改时将这些部份从原来的 ch. vi 中分出来，但是 IV. xx 实际上是 III. xix.的延续。

[876] IV. iii-xi.

[877] 这几句话(1559)明显一边指重洗派，另一边又指 Machiavelli，他的 *Italian Il Principe* 仅在 1553 年被翻成拉丁文(OS V. 474.) Calvin 也可能暗指 emperor-cult of antiquity.

[878] III. xix. 16; IV. x. 3-6.

经明确的教导，即基督所赏赐我们的恩福是属灵的[879]，并因这事实将神在基督里所应许我们的自由局限于神所预定的范围。因为为何使徒吩咐我们要站立得稳，不要在被「奴仆的轭」辖制（加五1），但同一位使徒在别处吩咐做奴隶的人不要因这光景忧虑（林前七21），难道不就是因为属灵的自由与属世的奴役能够毫无冲突的共存吗？以下的两句话也有同样的涵义：在神的国度里「并不分犹太人、希腊人，自主的、为奴的，或男或女（加三28, Vg.；顺序改变）。以及，「在此并不分希腊人、犹太人，受割礼的、未受割礼，化外人、希古提人，为奴的、自主的，惟有基督是包括一切，又住在各人之内」（西三11 p.）。保罗这两句话的意思是你在人中间的光景不重要，或在哪一个国家的法律之下也无关紧要，因为基督的国度完全不在乎这些事。

2.这两种「政府」并不冲突

[a]但这区分不应该叫我们将属世的政府视为某种污秽、与基督徒毫无关连的东西。这不过是一些喜爱放纵自己的狂热分子所吼叫和自夸的话：我们一旦藉基督对属世的事死（西二20），被迁到基督的国里，以及与天使一同坐在天上，那么管这些污秽、属世，与基督徒毫无关连的事情与我们这么高贵的地位极不相称[880]。他们说法律若没有法庭有什么意呢？但众信徒与法庭毫无关连虽然杀人是不合法的，但信徒与法庭有什么关系呢？然而根据我们以上的教导，这种政府与基督内在的和属灵的国度截然不同。所以我们必须明白两种毫无冲突。的确那属灵的政府在我们仍住在世界上时，已经开始在我们心里建立那属天的国度，而且这政府在这快逝的生命中叫我们在某种程度上预尝到那将来永恒不朽坏的福气。但在我们仍住在人间属世的政府也有神所预定的目的，[e]即爱和保护信徒对神外在的敬拜、为正统基督教教义以及正统教会的地位辩护、[a]叫我们能够与世俗的人同住、叫我们在世人之间行义，叫我们彼此的和好，以及增进一般的平安以及和平。但若神的国度除掉世俗的生活，我承认这一切都是无用的。但若神喜悦当我们在世上仰望我们的本国时必须做寄居的，而且若我们的历程需要世俗政府的帮助，那么那些企图夺去这帮助的人同时也在夺去人的人性本身。我们的仇敌宣称在教会里的信徒应当完美到教会的行政就可以当做属世的法律。但他们不过愚昧的幻想人所无法达到的某种完美。因既因恶人的悖逆很大，并且他们的邪恶根深蒂固到就连最严厉的法律几乎无法勒住他们，那么他们若发现他们可以毫不处法的放纵一切堕落的行为—因为没有法律就无人能拦阻他们做恶—将会如何呢？

（属世的政府是必要的也是神所预定的，33—7）

3.属世的政府主要的目的和责任

[a]我们以下在更恰当的地方将更详细的描述属世的政府应该是怎样[881]。我们目前只要强调我们若想要把祂根除掉，这将会导致很野蛮的世界。这在人间的政府与食物、水、太阳，以及空气一样重要；事实上，他比这些东西有

---

[879] Cf. II. x. 10-19.

[880] 重洗派的人将宗教与政治完全分离，在此强烈地被定罪。Cf. sec. 1, note 4, above. 七条 Anabaptist articles of Schleitheim (1527)中的第六条说明公职是「属肉体的」其权柄完全应完全被基督徒否定，并且这在「基督的完美以外」 参考资料在 III. iii. 21, note 42; IV. i. 28, note 35. Peter Ridemann 教导说「有基督作统治者，也没有任何统治者是基督徒。」(tr. *The Portable Renaissance Reader,* ed. J. B. Ross and M. M. McLaughlin, p. 665). Cf. LCC XXV. 289.

[881] Sec. 8, below.

更高贵的尊荣。因为这政府不像这些东西，仅仅叫人能够继续呼吸、吃、喝，以及保暖，虽然他管理人的共存包括这一切。我再说一次，属世的政府不仅仅在乎这些事情，他甚至禁止偶像崇拜、对神圣名的亵渎、对祂真理的亵渎，并拦阻其它对信仰公开的冒犯兴起，何况传遍天下。这政府保守社会的治安；给各人保护财产的权利[882]；叫人能够顺利彼此的来往；[e]保守人与人之间的诚实和含蓄，[a]简言之，这政府负责保守基督徒之间公开的敬拜，并保守人与人之间的仁道[883]。

不要有人因我在这里把建立基督徒信仰摆在属世政府的范围之内感到心里不安，虽然我在上面似乎教导过这完全在人的决定之外[884]。因为我在这里说属世的政府负责保护神的话语所教导的独一无二的信仰，免得有人毫不惩罚公开的亵渎以及冒犯祂，但这并不表示我主张人可以随自己的意思颁布任何关于信仰以及敬拜神的法律。

然而我若清楚的教导属世政府的各方面，我的读者们就能知道该如何看待属世的政府。一共有三方面：官员就是那负责保护以及执行法律的人；法律，官员所用来管理人民的规则；国民，被法律管理以及顺服管理的人。

我们首先要讨论官员的职分，也要考虑这是否是合乎神真道的呼召；官员这职分的性质；官员之权柄的范围；基督教政府应当被怎样的法律所管理；最后，法律如何使国民得益处，并且他们对官员的顺服是怎样的顺服[885]。

4.官员的职分是神所预定的

[a]主不但见证祂赞成和喜悦官员的职分，祂甚至用最高贵的称号尊荣这职分好叫我们非常的喜爱这职分[886]。我只要提到其中几个称号：既然旧约圣经称官员为「神」（出二二8, Vg.；诗八二1，6），不要任何人以为这称号是无关紧要的事。因为这称号表示他们受神自己的吩咐，神将他自己的权柄赏赐他们，他们是神的代表，也在某种意义上代替祂统治人。这不是我凭我自己小聪明捏造的，乃是基督亲口的解释。祂说：「若那些承受神道的人尚且成为神…」（约十35）。基督在此的意思难道不就是神交付他们在自己的职分上事奉他的权柄，并且（就如摩西和约沙法对他们在犹大的每一个都市里所指派的审判官所说的话）不是替人，乃是替神做判决（申一16—17；代下十九6）？神的智能藉所罗门的口所给我们的教导也有同样的目的，即表示「帝王藉我坐国位；君王藉我定公平。王子和首领，世上一切的审判官，都是藉我掌权」（箴八14—16）。这里的意思就是：在地上万有的权柄在君王和其它统治者的手中并不来自人邪恶的决定，乃是来自神的护理和祂圣洁的预定。因为神喜悦这样管理人一切的事，[b]因为神与我们同在也决定人颁布怎样的法律并控制在法庭里所施行的公正性。[a]这也是保罗清楚的教导，因为他把「治理」包括在

---

[882] *“Suum cuique,”* 对每一个人，这是古代作家所用的词汇，表示司法权，且在罗马法律中特别是指每个人的财产权。

[883] Cf. II. vii. 10; Comm. Rom. 13:1-10.

[884] IV. viii. 10.

[885] Cf. Cicero, *Laws* III. i. 2 (LCL edition, pp. 460 f.).

[886] 注意在 *Instruction in Faith* (1537) 33 (OS I. 416 f.; tr. Fuhrmann, pp. 76 f.) 中出现过类似的论述。又见 Fuhrmann’s note 249, 引述这个关系 Farel’s *Sommaire* (1525)和 Fr. Lambert’s *Somme chrestienne* (1529), 以简短的篇幅作了同样的教导 *(Instruction in Faith*, p. 96).

他所例举的神的恩赐之内（罗十二8, KJV or RV）。这些恩赐是照神的旨意所分配的也是基督的仆人要用来造就教会。因为虽然保罗在这经文中在专门指出一些在古代教会责负执行惩诫的一些谨守的人（这职分在哥林多书信中被称为「治理事」）[887]（林前十二28），然而既因属世的政府显然也有同样的目的，我们毫无疑问一切合乎真道的统治都是神所喜悦的。

[a]然而当保罗专门探讨这问题时，他的教导更为明确。因为他说「凡掌权的都是神所命的」（罗十三1），以及「没有权柄不是出于神的」（罗十三1）。他接着说做官的是神的佣人，要称赞行善的人以及处罚做恶的人（罗十三3—4）。我们也能以一些敬虔的人举例，其中一些做王，比如大卫、约西亚，以及西希家；另外还有其它的统治者，比如约瑟以及但以理；又有一些统治以色列人的官，比如摩西、约书亚，以及士师、主也宣告祂喜悦他们的职分。所以，不要任何人怀疑属世的权柄是神的呼召。这呼召在神面前不但是圣洁，以及合乎神的真道，这呼召在一般人之间是最圣洁，以及最尊荣的呼召。

5.「基督徒」否定或拒绝当官的职分是错误的

[a]那些希望制造混乱的人[888]反对说，虽然在古时代君王和士师统治了无知的百姓，然而那种压制人的统治方式与基督的福音所带给我们这完全的状况非常的矛盾[889]。然而这观念不但显露出他们的无知，甚至显露他们来自魔鬼的傲慢，因为他们虽然宣称自己的完美，然而他们无法表现出这完美的百分之一。但不管他们是多善良的人，反驳他们并不困难。因虽然大卫劝所有的君王和统治者当以嘴亲子（诗二12），他的意思并不是说他们应该弃绝他自己的权柄而又开始做凡夫俗子，乃是劝他们将神所交付他们的权柄伏在基督的权柄之下，好叫基督在万有之上做王。与此相似，当以赛亚说，「列王必做你的养父；王后必做你的乳母」时（赛四九23），他并没有夺去他们所应得的尊荣。他反而以这高贵的称号宣告他们是一切敬拜神之圣徒的保护者；因为那预言关于基督的降临。我故意不谈圣经上众多强调统治者的权柄出于神的经文（诗二一；二二；四五；七二；八九；一一0；一三二）。然而最有说服力的是保罗对提摩太的吩咐。当他说教会在聚会中应当为君王代祷之后，他立刻加上其原因：「使我们可以敬虔、端正、平安无事的度日」（提前二2）。他的这话把教会交在他们的保护和关怀底下。

*6.官员应当做神忠心的佣人**

[a]官员应当经常提醒自己这事实，好激励自己担任职分并且叫他们在许多的困苦中得安慰。因当他们知道神预定他们借着执行神的公义服事他时，他们就应当严厉的要求自己正直、有智能、温柔、节制，以及单纯。当他们明白自己的宝座属于永生神时，他们怎能擅敢的允许自己做不公正的判决呢？当他们明白自己的嘴巴是神述说真理的器具时，难道他们能够专制的不公平的待人吗？当他们知道神预定他们的手将他的旨意记录下来时，难道他们的良心会准许他们鉴字在邪恶的命定上吗？综上所述，只要他们记住自己是神的代表，他们就应当谨慎的、迫切的、以及

---

[887] “kubernh,seij” 在新约中只出现在林前12:18. Cf. Comm. 与这段相关的，及Pannier, *Institution* IV. 202, note *e* on p. 340.

[888] VG: *“ceux qui voudroyent que les homes vesquissent pesle mesle comme rats en paille”*:「凡是要人活在混乱中的，就像在稻草堆中的老鼠。」Cf. IV. xx. 9: *“Sacra historia inter vitia anarchies point.”*

[889] Cf. Zwingli, *True and False Religion,* 27 (CR Zwingli III. 875).

努力的想要表现出某种程度的神的护理、保护、仁慈、良善，以及公义。他们也应当不断的思考到，既然「禁止刀剑不经血的，必受咒诅」（耶四十八10 p.），[b]那么一切在圣洁的呼召之上奸诈的行事为人的人，将受更大的咒诅。[a]因此，当摩西和约沙法想要劝他们的士师尽本分时，这就是他们最有说服力的方法（申一16）[890]：「你们办事应当谨慎；因为你们判断不是为人，乃是为耶和华。判断的时候，祂必与你们同在。现在你们应当敬畏耶和华谨慎办事；因为耶和华—我们的神没有不义」（代下十九6—7 p.）。圣经也在别处记载：「神站在有权利者的会中，在诸神中有审判」（诗八二1）。其目的是要这些士师，当他们接受自己是神的使者，并且他们之后必定在神面前为自己所做的一切向神交账，就放胆。他们也应当非常的留意这劝勉，因他们若犯任何的错误，他们不但在冒犯人，甚至也在侮辱神自己 ，因为使神圣洁的审判受玷污（赛三14—15）。除此这外，当他们想到他们所在乎的并不是世俗的事情，或与神的仆人毫无关连的事时，他们反而拥有至圣的呼召，因为他们是神自己的代表，这就能成为他们极大的安慰。

7.做官这职分的强迫特性，不应当拦阻人承认是神所赐的

[a]那些在众多经文的见证底下仍斥责这圣洁的职分就如他是基督教信仰所应当视为可憎恶的职分的人—难道他们就不是在咒骂神自己吗？因为斥责神所指定的职分侮辱神。而且这些人不仅仅弃绝做官的人，也就是拒绝神在他们身上的统治。因为主这样描述以色列人因他们厌弃塞缪尔在他们身上做王（撒上八7）若是正确的判断，难道我们不能在今日一样正确的这样描术这些暴力的反对神所指定的众政府吗？主对祂的门徒说：「外邦人有君王为主治理他们，…但你们不可这样；你们里头为大的，倒要像年幼的」（路二二25—26）；他们利用这一句话教导基督徒不可以做王，或在属世的政府里做统治者[891]。大有技术的解经家们！当时门徒起了纷争，他们中间那一个可算为大。为了斥责这骄傲的野心，主教导他们的服事不像在国度的服事那样，一个人在万人之上。那么请问，这句话哪里斥责君王所应得的尊荣呢？事实上，祂所证明的难道不仅仅是君王的职分与使徒的职分不同吗？此外，在一切做官的人当中，虽然有各种不同的官员，然而至少在一方面他们都没有两样，即我们必须将他们都视为神所预定统治的人。应当保罗说没有权柄不是出于神时，他就是这个教导（罗十三1）。而且一般人所最不能忍受的权柄，受神最大的称赞，即独载的权柄。这就是因为万人都在他的权柄底下（除了那独裁本身之外）。在古时代较勇敢和高贵的人特别不能接受独裁的权柄。然而为了除掉他们的这种不公正的批判，圣经明确的教导我们君王之所以能统治，是出自于神在祂护理中的智能（cf. 箴八15），并直接吩咐我们当敬畏君王（箴二四21；彼前二17）。

（不同种类的政府以及官员所当尽的本分。战争与税的问题，8—13）

8.有各种不同种类的政府

[a]一般完全与政府无关的老百姓若争辩哪一种政府最适合他们的国家，这显然不过是无所事事的打发时间而已。并且这问题不好解决，因为答案完全依靠各国家特殊的状况。你若在自己的国家特殊的状况之外将各种政府的心态

---

[890] Sec. 4, above.

[891] 再一次指 Schleitheim Confession, 1527 article vi. Cf. sec. 2, note 7, above; IV. i. 28, note 35; Calvin *Instruction contre la secte des anabaptistes* (1544) (CR VII. 89); tr. *"A Short Instruction for to arme all good Christian People Against the Pestiferous Errours of the Common Sect of the Anabaptists* (London, 1549) D 4a ff.

互相比较，若要决定那一种是最好的是非常困难的事，因为各种形态有它的优点和它的缺点。国度的统治方式变成独裁很容易发生；然而贵族政治变成党派的统治方式也是常发生的事；然而民主主义变为煽动判乱最为普遍。[c]但我们若考虑哲学家们所说的三种政府的形态，我并不否认贵族政治或某种贵族政治和民主主义的混合[892]，这远超过其它政府的形态：[e]这并不是因为任何制度本身的问题，乃是因为很少君王能自制到自己的判决与公正毫无冲突。或任何的君王机智和聪明到能常常做正确的判决。因此，根据人众多的罪和缺点，最好统治的方式是许多人一起做统治[893]，好让他们能够彼此的帮忙，彼此的教导以及劝勉对方；而且若一个人想做不公正的决定，另外还有其它的统治者可以约束他的悖逆。[c]这是我们的经验所证明的，也是主自己的权柄所认可的，因为祂在以色列人身上设立了贵族政治与民族主义混合的政府形态，好给他们安配最顺利的政府（出十八13—26；申一9—17）一直到祂在大卫身上设立了基督的样式。并且，我既然完全承认令众百姓最快乐的政府形态是某种以节制约束自由的组织，而且这一切都立在稳固的根基之上，所以我认为那些在这种政府形态之下的人最为快乐；并且他们若一直努力的保持这形态，这与他们的本分毫无冲突。事实上，政府的官员应当尽自己的力，免得百姓的自由（因他们负责保护这自由）在任何方面被减少，何况夺去[894]。做官的人若不够谨醒和谨慎，他们就对自己的职分不忠心，也是背叛国家的人。

然而若主给某一个国家的人特别安排一种政府的形态，但他们努力的想要换另一种形态，这种希望不但愚昧和毫无用处，甚至也是极为有害。[a]然而，只要你不仅仅留意一个都市的状况，反而考虑到整个世界的情形，或至少看得比较远一点，你就可以知道神的护理极为智能的安排不同的国家是以不同种类的政府形态所统治。因为就如不同温度的物质才会粘在一起，照样在不同的地方，有不同的政府形态对整个世界的光景是最好的。然而对于那些认为我们只要知道主的意思就够了的人而言，这一切的话都是毫无益处。因为既然主喜悦给国度安排国王，给民主的都市安排参议院以及市政官员[895]，我们就顺服神所给我们自己安排的统治者。

---

[892] *“Vel aristocratiam vel temperatum ex ipsa et politia statum.”* 参对以色列政府的描述：*“aristocratiam politiae vicinam”*; Plato 对政府形式的总结，*The Statesman* 291 D (LCL Plato III. 124 f.); Zwingli, *Exposition of the Faith* (Zwingli, *Opera,* ed. Schuler and Schulthess IV. 59; tr. LCC XXIV. 266 f.); Bohatec, *Calvins Lehre von staat und Kirche,* pp. 116-164; Chenevière, *La Pensée politique de Calvin,* pp. 181-229.

[893] *“Ut tutius sit ac magis tolerabile plures tenere gubernacula.”* C. IV. iii. 15, note 13; IV. iv. 10-11. 就政府而言，Calvin 认为看重人数，期待藉众人的合作的力量，互相劝告，并限制个人的野心。在日内瓦，他发起 Little Council，每月或每季举办会议一次不等，目的是要在不对外泄露的前题之下彼此坚督。Cadier 认为这一段话是支持寡头政治而不是支持民主 (*Institution* IV. 455. note 7); 但是众数(*plures*) 这个字强调了不是少数人的统治，而是多数人要分担责任。Cf. Mc Neill, *Calvin on God and Political Duty,* Introduction, pp. xxii f.; Bohatec, *Calvins Lehre von staat und Kirche,* pp. 153-157.

[894] Calvin 最关心的是安全和有秩序的自由，并反对暴政和无政府。「没有什么比自由更令人渴望」他将这句话写出约瑟在埃及的心声(Comm. Gen. 39:2) 在 Homilies on I Samuel, 他再次称自由为「无价的」(CR XXIX. 544; XXX. 185), 在 Comm. Jer. 38:25-26 又出现一次。他在其它地方也表示过这「比生命的一半更重要」(CR XXIV. 628). 他说保罗小心不要缩小了自由(Comm. I Cor. 10:29). 上帝希望犹太人比他们被国王统治的邻居有更多的自由，并给他们选择士师的自由(CR XXVII. 410 f.).

[895] *“Decuriones,”* 一般而言指罗马城市里的议员阶级。See *Encyclopaedia Britannica,* art. “Decurio”;

9.官员当在乎两块石版的律法

[a]我们在这里要稍微解释一下做官之人的职分，就是圣经如何描述这职分，并且这职分包括一些怎样的事。[e]即使圣经没有教导官员的统治包括两块石版的律法，我们仍然能在属世作者的身上学到这真理：因为只要有人讨论官员的职分、颁布律法，以及国家的治安，他都要以信仰以及对神的敬拜为开端。因此万人都承认除非我们最在乎的是敬虔，否则我们不能建立任何令众百姓快乐的政府；而且那些惟有在乎人的需要，而完全不理会神之权柄的法律最为荒谬[896]。所以，既然众哲学家们都把信仰摆在第一位，而且既然这是历史上一切的国家共同的立场，若基督徒的君王和官员不努力的寻求神自己的心意，他们就应当以这大忽略为耻。我们在上面也教导过这是神特别交付他们的责任；并且他们努力的保守他们所代表，甚至赐给他们统治之权柄这神尊荣极为妥当。

除此之外，圣经大大的称赞敬虔的君王，因当神的敬拜被败坏了之后，他们重新建立了对神正统的敬拜，或保守了这纯正的信仰，使祂能够在他们的统治之下纯洁无瑕的希望。相反的，圣经也记载无政府的状态非常的邪恶：「那时，以色列中没有王，各人任意而行」（士师记二一25）。

这就证明那些不理会神而惟有在乎人与人之间的公正之人的愚昧。就如神为自己的民指派统治者为了要解决地上的争议，然而完全忽略更为重要的事—就是世人要根据祂律法的吩咐纯洁无瑕的敬拜祂。但当人企图毫不受惩法的推翻神的这顺序时，这就迫使暴力的人从他们当中除掉一切为神的名辩护的人[897]。

就十诫的第二块石版而论，[a]杰里迈亚劝君王「要施行公平和公义，拯救被抢夺的脱离欺压人的手，不可亏负寄居和孤儿寡妇，不可以强暴待他们，在这地方也不可流无辜人的血（耶二二3, cf. Vg.）[e]诗八二篇的劝勉与此相似：「你们当为贫寒的人和孤儿伸冤；当为困苦和穷乏的人施行公义。当保护贫寒和穷乏的人，救他们脱离恶人的手」（诗八二3—4）。[a]并且摩西吩咐他所指派代表他的领袖，「你们听诉，都要按公义判断。审判的时候不可看人的外貌；听诉不可分贵贱，不可惧怕人，因为审判是属乎神的」（申一16—17 p.）。然而以下的吩咐清楚到不用解释：王不可为自己加添马匹；不可贪婪；不可看自己比别人强；反而要在一生中昼夜思想主的律法 （申十七16—19）审判官不可偏左或偏右，也不可受贿赂（申十六19）—以及其它圣经上类似的经文。因我在此解释官员的职分，最主要的目的并不是要教导官员如何尽本分，我主要的意思是要教导百姓官员的职分如何，而且神指定官员的目的如何。根据以上的教导，我们就明白神预定官员要保护他的百姓，并为他们伸冤，并保守社会的含蓄、道德，以及治安。总而言之，他们惟一的目的是要保护百姓的和平和安全。[e]大卫宣告他将在这样的美德上做好榜样：在他做王的时候他不准许任何的罪，反而要恨恶不敬虔的人、诽谤他人的，以及教导的人，也要从各处寻找正直和忠心的谋士

The Theodosian Code, XII. i. *De decurionibus* (tr. C. Pharr, pp. 342-371). 不同的政府官员和政治是上帝所指派的：基督徒需要顺服。Calvin 不鼓励群众抗争，但 cf. sec. 31, below.

[896] Calvin 所想的不是 Machiavelli 而是 Cicero，如 *Laws* II. ii. 7-9 (LCL edition, pp. 388-415).

[897] 这与 Thomas More’s *Utopia* II. ix, 「宗教的完美境界」有相似之处(see Ralph Robinson’s translation [1556], ed. I. C. Collins, pp. 125 f.). Basel 1518 年的版本也被 Calvin 使用过(II. 140 ff.).注意 Calvin 重视 “piety”（为神的名…）的维持，cf. sec. 32, below.

（诗一0一，esp vs. 4，5，7，6）。

[a]然而除非他们保护善人免得在恶人的手下受害以及帮助和保护被压迫的人，否则他们无法成就这个事。所以神准许他们严厉的惩罚公开的冒犯他人的人因为他们的恶行搅扰社会以及攻击社会的治安（cf. 罗十三3）[898]。由于我们的经验我们完全同意梭伦(Solon)所说的话，即所有的国家都以奖赏和惩罚所保守；若把这两者夺去，整个国家的顺序将被击垮掉[899]。因为除非美德受人的尊荣，否则人对道德和公正越来越无动于衷；并且严厉的统治以及执行法律是惟一约束个人之私欲的办法。而且当杰里迈亚吩咐君王和其它的统治者当施行审判和公义时，这也包括奖赏和刑罚（耶二二3；cf. 二一12）。行公义包括接受、保护、为人辩护，以及释放无罪的人。然而审判包括敌挡不敬虔的人大胆的行为、压制他们的暴力，以及惩罚他们的罪。

10.法官对人的惩罚与敬虔毫无冲突

[a]然而我们在此必须面对一个难题：既然神的律法禁止所有的基督徒杀人（出二十13；申五17； 五21），并且先知预言关于神的圣参（教会）在那里人将不伤人，不害物（赛十一9；六五25）—那么法官如何同时做敬虔的人以及流人的血呢？只要我们明白当法官施行审判时并不是独立的行事，乃是施行神自己的审判，这样的犹豫不会影响我们。神的律法禁止我们杀人；然而，免得凶手不至于受处罚，那位颁布律法的神将刀剑交托在祂使者的手中好处罚一切的凶手。敬虔的人不可伤人或害物；然而在主的吩咐底下报应那些伤害敬虔者的人不算是伤人害物的事。但愿我们都能随时留意这原则—即这惩罚不是出于人的轻率，乃是在神的权威之下所施行的审判；而且只要我们在神的权威底下行事为人，我们永远都不会离开真道！除非我们约束神的公义为了故意不处罚人的罪。但我们既然不能强迫神遵守我们的任何法律，我们一样也不应该斥责执行神的律法的人。保罗说，「他不是空空的佩剑；他是神的佣人，是伸冤的，是惩罚那做恶的」（ 罗十三4）。因此，若君王和其它的人统治者明白没有比顺服主更蒙他喜悦的事，那么他们若希望神将会悦纳他们的敬虔、公义、以及正直的行为他们就要努力的担任他们的这职分（cf. 提后二15）。

当摩西知道神呼召他释放祂自己的百姓时，这事实驱使他杀害那埃及人（出二12；徒七24）。当他之后报应以色列人对神的亵渎时，他也是被这真理所驱使（出三二27—28）。大卫在快离世的时候吩咐所罗门要杀害约押以及示每时，他也是被这真理所驱使（王上二5—6，8—9）。[e]所以，大卫也记载君王的美德包括：「要灭绝国中所有的恶人，好把一切作孽的从耶和华的城里剪除」（诗一0一8）。他对所罗门所说的这话也有同样的涵意：「你喜受公义，恨恶罪孽」（诗四五7, 8, Vg.）。

[a]摩西与生俱来温柔和爱和平的个性怎能突然间变成暴力到在他杀害许多的以色列人之后他又激烈的去杀害更

---

[898] Cf. J. Stobaeus, *Sententiae ex thesauro Graecorum delectae* (ca. 400-410) xli, *De republica* (ed. Zurich, 1548, pp. 247 ff.; *edition princes,* 1536). Cf. Pauly-Wissowa, *Realencyclobädie der Classischen Altertumswissenschaft,* art. “Ioannes Stobaios.”

[899] Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia (Memorable Deeds and Sayings)*III. vii. 9 (Venice, 1487), p. 74a (tr. R. LEstrange, 1678, p. 138). 对法庭法官 L. Cassius 个性的描述。

多呢？大卫既然一生是非常温柔的人，但当他快死的时候，为何吩咐所罗门不可容约押以及示每白头安然下阴间呢？（王上二5—6，8—9）？ 大卫和摩西因施行神所吩咐的伸冤，以残暴洁净自己的手。他们若拒绝杀人，这反而将成为他们的不洁。所罗门说，「作恶，为王所憎恶，因国位是靠公义建立」 （箴十六12）。「王做在审判的位上，以眼目驱散诸恶」 （箴二十8 p.）。「智能的王簸散恶人，用碌碡滚轧他们」（箴二十26）。「除去银子的渣滓就有银子出来，银匠能以做器皿。除去王面前的恶人，国位就靠公义建立」（箴二五4—5, cf. Geneva）。[b]「定恶人为义的，定义人为恶，这都为耶和华所憎恶」（箴十七15）。「恶人只寻背叛，所以必有严厉的使者奉差攻击他」（箴十七11 p.）「对恶人说：『你是义人』的这人万民必咒诅，列邦必憎恶」（箴二四24 p.）。[a]那么若对他们而言真公义等于比刀剑追赶罪人和不敬虔的人，难道他们应该将刀剑插入鞘内而拒绝流人的血，虽然他们这么做反而刺激恶人施大杀戮？他们这样行不但不会因自己的良善受到称赞，反而被神看待是极大的邪恶！

只要他们拒绝一切不节制以及残忍的惩罚也尽量避免自己的法庭变成刑罚一切被指控之人刚硬的盘石[900]，他们就能蒙神悦纳。因为我不能接受过于严厉的刑罚，或认为没有怜悯的法庭能够被视为公正。因就如所罗门所说，「王因仁慈立稳」（箴二十28）。因为古代的神学家曾说仁慈是众君王最大的恩赐[901]。

然而两者都要受法官的留意，免得他一方面出于过多的严厉而因此伤害的人比医治的人多；或另一方面出于假冒伪善的仁慈就陷入最为残忍的温柔，因为这种放荡的仁慈不过允许许多人被杀害。在内尔瓦(Nerva)做王时，有人很智能的说：受无所不禁止之王的统治非常的悲惨；然而受无所不准许之王的统治反而更加的悲惨[902]。

11.政府作战的权柄

[a]然而君王和百姓有时必须为了公开的施行伸冤而作战。根据这原则我们就能判断战争是否合乎真道。因为既然神给他们权柄是要保守自己的国度的和平，譬如勒住一切妨碍治安的人，帮助被压迫的人、惩罚罪行—难道最恰当的时候不就是当人不但攻击私人的平安，甚至企图夺去整国的和睦，或导至暴动和扰乱或者是暴力的压制人施行这权柄吗？他们既然负责为国家的法律辩护，他们就应当惩法一切败坏法律的人。事实上，若他们惩罚惟有影响少部分的人的强盗是应该的，难道他们应该容许让强盗攻击整个国家而不处罚他们吗？因为不管是君王和最为卑贱的老百姓毫无权利去侵略另一个国家，并为仇敌攻击他，都是一样。我们必须把他们都视为强盗而惩法他们。[c]因此公正本身以及他们的职分都要求君王装备自己不但以法庭的判决惩法自己的国民，甚至也要在自己国家被国外攻击时，以战争保护本国。而且圣灵在多处记载这样的战争合乎神的真道[903]。

---

[900] Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia (Memorable Deeds and Sayings)*III. vii. 9 (Venice, 1487), p. 74a (tr. R. LEstrange, 1678, p. 138). 对法庭法官 L. Cassius 个性的描述。

[901] Seneca, *On Clemency* I. iii. 3 (LCL Seneca, *Moral Essays* I. 365 ff.); cf. Calvin, *Comm. Seneca On Clemency* I. iii. (CR V. 41). See I. iii. 3, note 8; II. ii. 13, note 56; IV. vi. 8, note 16; and sec. 24, note 48, below, 其它 Seneca’s *De clementia* 版本的参考资料，Calvin 在年轻的时候曾写过一本着名的纪事。关于这本纪事 Calvin 属灵成长的地位，见 A. M. Hugo, *Calvijn en Seneca.*

[902] Dio Cassius, *Nerva,* Epitome of Book lxviii. 3 (LCL *Roman History* VIII. 360 f.).

[903] Secs. 11 和 12 直接反驳重洗派的和平主义，并提出执政者为必要地保护人民免于暴力，必需诉诸战争简明又合理的原因，无论是叛乱或侵犯。Schleitheim 第四和第六条否认此点；cf. IV. i. 28, note 35. (*Mennonite*

*12.战争中的自我约束以及仁道**

[c]然而若任何人反对说新约圣经没有任何的见证和比方或教导战争对基督徒而言是合乎真道的,我首先回答说古时作战的理由仍未曾取消；并且另一方面，没有法律可禁止统治者保护自己的百姓。其次，我也可以说我们不应该要求使徒直接的提到这个事；因为他们把神的话记录下来的目的并不是要建立任何属世的政府，乃是要建立基督属灵的国。最后，圣经间接的教导我们基督的降临并没有改变旧约这方面的教导。因（根据奥古斯丁所说的）若基督教教义反对一切的战争，当兵丁问基督他们应当做什么时，基督必定吩咐他们要放下自己的武器以及立刻退伍。但基督反而告诉他们：「不要以强暴待人，也不要讹诈人，自己有钱粮就当知足」（路三14 p.）。基督之所以叫他们若有钱粮就当知足，祂这样说不可能是禁止他们作战。

[a]然而在这世上所有的统治者都应当特别的谨慎,免得在任何的程度上放纵自己暴力的心。他们若必须施行惩罚，反而不可发怒，或被恨恶或者是毫不挽回的严厉所驱使。奥古斯丁也教导我们应当与我们所处罚的人，因着有共同的人性而怜悯他们[904]。或任何的国家不可轻率的决定与自己的仇敌作战；事实上，当他们被提供这样的机会时，他们就要拒绝，除非他们作战是完全必要的事。因为异教的哲学家要求自己的百姓把战争当做寻求和平的机会[905]。既然基督对我们的要求更大，难道我们不是负责尽量避免战争的发生。无论如何，在这两种情况下，统治者不可容自己私人的情绪影响他，他反而要惟独在乎百姓的需要。否则他们会邪恶的滥用自己的权威，而且神将这权威交付他们并不是为了自己的利益，而是为了服事别人并使他们获益。

此外，卫城部队、盟约，以及其它国家自我保护的方式之所以存在也证明各国的这权利。「卫城部队」是那些被派到都市里为了保护国家的边界的军人；「盟约」是国家与国家彼此的和约为了互相抵挡他们共同的仇敌。「自我保护」是任何国家在战争中为了保护自己所采用的方式和武器。

13.政府征税的权利

[a]最后，我也要加上，政府强迫百姓纳税是合乎真道。这金钱是要用来付出他们一切在职分上的费用。但他们若用这金钱华丽的装饰自己的住处，这也是准许的。因为他们的房子与他们尊荣的职分应当相称。圣经记载大卫、西希家、约西亚、约沙法，以及其它圣洁的君王，甚至约瑟以及但以理（根据他们职分的尊荣）花费了国家的不少钱在自己的身上，但这与他们的敬虔毫无冲突。以西结书也告诉我们许多国家的土地都属于国王（结四十八21）。[b]在这经文中，虽然先知在描述基督属灵的国度，然而他用一个地上合乎真道的国度做比方。

Quarterly Review XIX (1945) 251 f.) See also Balthasar Hubmaier, *On the Sword* (1527) (tr. H. C. Vedder, *Balthasar Hübmeier,* pp. 279-310). 整个基督徒对政府官员、法律和诉讼态度的处理(sections 4-23)反映 Calvin 对重洗派因反对政府而导致无政府的混乱的忧心。

[904] Augustine, *Letters* cxxxviii. 2. 15; cxxx. 6. 13 (MPL 33. 531 f., 499; tr. FC 20. 47 f.; FC 18. 386); *Sermons* xiii. 7. 3-xiii. 8. 4 (MPL 38. 110 f.).

[905] Cicero, *On Duties* I. xxiii. 79; I. xi. 35 (LCL edition, pp. 80 f., 36 f.).

[a]然而他所采用的方法同时也提醒君王他们所征的税并不是他们私人的财产，乃是全百姓的宝库（根据保罗自己的见证〔罗十三6〕），而且他们若浪费之或贪污，这对百姓是极大的冒犯。或另一方面，这宝库几乎算是百姓的血[906]，而且若滥用祂这是极为不仁道的行为。并且统治者也当记住他们所征的各种各样的税，都是为了百姓所需要的支持；所以毫无理由的向百姓征税不过是暴君般的恐吓。

我以上所说的话并不是要鼓励统治者的浪费以及奢侈，因为他们与生俱来就是非常贪财的人。就统治者而论，他们在一切所行的事上抱着无愧的良心是必须的，而他们因此要学习花费多少钱在自己的身上才合乎真道，免得他们以亵渎的自信落在神的忿怒之下。各国民也应当在这教导底下有所收获。因这教导要拦阻他们轻率、无耻的埋怨君王的任何花费，即使他所花的钱远超过一般的老百姓。

（国家的法律以及执行法律与基督徒的本分彼此的关系，14—21）

14.旧约圣经的法律以及国家的法律

[a]在属世的政府里，除了统治者之外，接下来最大的权威就是法律。法律是各国 最强壮的肌肉[907]。西赛罗和柏拉图都将法律称为国家的灵魂，因为若没有法律连统治者都站立不住。而且若没有统治者，法律就没有发挥自己的权威的机会。因此，我们可以很真实的说法律是某种沉默的统治者；统治者也是某种活生生的法律[908]。

既然我在上面已经讨论过基督教的国家应当以怎样的法律所统治，我就略而不谈何为最好的法律。因为这是没有尽头的主题，也是与我现在的目的毫无关连。我打算顺便只用几句话指出我们可以在神面前善用哪些法律，并且如何正当的执行这些法律。

我宁愿完全不谈这个事，但我知道许多人在这方面犯了很严重的错。许多人认为用一般国家的法律经营国家，而不采用摩西的政治制度不蒙神悦纳[909]。我在此不讨论这观念的危险性；我只要证明这是错误和愚昧的观念。

我们现在要提醒诸位神藉摩西所颁布的律法分成三部分，即道德律、礼仪律，以及民事律[910]。我们也要个别的探讨这三部分，好让我们能够明白哪些方面在乎我们，而且那些不在乎我们。同时，不要任何人过分的在乎礼仪律以及民事律也与道德有关。因为那些教导这分割的神学家们虽然知道这两种律法与道德有关，但他们因知道这两种律法能更改，但道德乃不会受影响，所以他们没有将这些律法包括在道德律之下。他们惟有用道德形容头一个种类，因为若没有这法律，圣洁以及[e]不更改的道德准则根本不存在。

---

[906] *“Ipsum pene esse populi sanguinem.”* VG 遗漏 “almost” Cf. A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin,* p. 385.　在这段 Calvin 描写基督徒对税的观点的梗概，指出执政者和人民共有的责任。

[907] Cf. IV. xii. 1: “*Disciplina pro nervis est.*” On secs. 14-16, cf. II. vii. 16.

[908] Cicero, *Laws* II. iv. and v. 1; III. ii (LCL edition, pp. 378 ff., 460 f.). Cf. *De republica* III. xxii.

[909] Cf. sec. 16. below, Calvin 完全拒绝基于旧约法律而产生的神权政治。

[910] Aquinas, *Summa Theol.* I IIae. Xcix. 4; Melanchthon, *Loci communes* (1521), ed. Engelland, p. 46.

15.*道德律、礼仪律，以及民事律彼此的区分**

[a]道德律包括两个部分，一部分吩咐我们以纯洁的信心和敬虔敬拜神；第二部分则吩咐我们以真诚的爱爱别人。因此，道德律是惟一真实和永恒公义的准则，也是为了一切愿意顺服神旨意的众国家和时代的人所安排的。因为一切这样的人敬拜神以及彼此相爱是神永恒不更改的旨意。

礼仪律则是神所采用教导犹太人的方式。神喜悦采用这方式教导祂童年的百姓直到在时候满足之后(加四3—4; cf. 三23—24)主向全国完全的彰显自己的智能，并叫祂所采用的隐喻和预表得以应验。

民事律，为了属世的政府所颁布的，赏赐犹太人某些公平和公义的准则，好让他们能够毫无指责以及和平的共存。

其实，礼仪律与道德律有无法分开的关系，因为这些仪式既保守犹太人的教会又保守他们对神的敬畏，并因此与敬虔本身有密不可分的关系。于此相似，他们司法的形态，虽然其目的是要用最好的方法保持神永恒的律法所吩咐他们的爱，却与爱的吩咐本身有所不同。因此，既然神能取消礼仪律而同时毫无影响的保持百姓的敬虔，照样，当神夺去了他们的司法之后，神所给他们关于爱那永恒的本分和吩咐，仍然蒙保守。

这就证明每一个国家都能随自己的意思颁布他所认为最适合他的法律。只要这法律与爱，那永恒的准则不发生冲突。由此可见，各国家的法律在形态上有所不同，却有一模一样的目的。因我认为那些野蛮、暴力的法律，即任凭人偷窃、行淫，以及更污秽和荒谬的行为，不应当被视为法律。因这些法规不但对一切的公正，甚至也对任何的仁道和温柔而言都是可憎恶的。

16.*律法的不同种类以及合而为一*

[a]只要我们好好的思考下面的这两件事情，我以上所说的话必定是显而易见的：律法的结构，以及这结构所依靠的公义。公义，因是自然的，对每一条成命都是一样的，而因此每一条诫命都是公义的，不管他被颁布独特的意图是什么。结构在某种程度上都依靠特殊的状况。所以诫命彼此的差别是无关紧要的，只要他们都仰望同样的目的，即公义。

我们所说的「道德律」只不过见证自然的律法以及神所雕刻在人心里的良心[911]。因此，道德律是对这公义完整

[911] Cf. II. viii. 1, note 5; Pannier, *Institution* IV. 218, note *d* (p. 343). Calvin 对自然律的认可充份地表达在 Comm. Rom. 1:21-27 和 ch. 2:14-15. 这个主题被 J. Bohatec 讨论过，在 *Calvins Lehre von Staat und Kirche,* pp. 20-35. Cf. G. Gloede, *Theologia naturalis bei Calvin,* pp. 178 ff.; M. –E. Chenevière, *La Pensée politique de Calvin,* pp. 46 ff., 66 ff.; Mc Neill, "Natural Law in the Thought of Luther," *Church History* X (1941), 212-215; "Natural Law in the Teaching of the Reformers," *Journal of Religion* xxvi (1946), 179-182; *John Calvin on God and Political Duty,* Introduction, p. xv.

的吩咐系统。所以，一切的律法之惟一的目标是这公义，公义是律法惟一的准则，并且众律法都局限于这公义。

任何以这公义为准则的律法，以公义为目标，以及局限于公义的律法，都是我们所必须接受的，不管他们与犹太人的律法有多不同，或他们之间的差别有多大。神的律法禁止偷盗。出埃及记告诉我们在犹太国中贼受怎样的惩法（出二二1—4）。在古时候其它的国家对偷盗的惩罚是双倍的偿还；他们之后的法律对公开的以及私底下的偷盗在惩罚上做区分。有人被判放逐，有人受鞭打，又有人被判死刑。在犹太人中假见证是根据谎言对他人的伤害是应惩罚的（申十九18—21）；有的国家以大羞辱惩罚谎言；有的国家以吊死为惩罚；又有些国家把强盗钉在十字架上。所有的国家的法律都以死刑惩罚杀人罪，只是采用不同的死刑。有的国家严厉的判奸淫罪，又有一些国家对这罪的惩罚比较轻。然而在这彼此的差别当中，我们都能看出各国家的目的都是一致的。众国家同声的惩罚神永恒的律法所咒诅的罪，即杀人、偷盗、奸淫，以及假见证。只是他们惩罚的方式不同。国家与国家在惩罚上一致既不必要又不妥当。有一些国家除非严厉的和残忍的惩法凶手必定因杀人案以及抢劫很快就毁灭了。不同时代也需要不同严厉惩罚的方式，[e]当某一个国家受搅扰时，那一次的搅扰所导致的恶行必须用新的法律处理。在战争时，除非国家更为严厉的执行自己的法律，有的国家过不久就会消失了。在饥荒或虫害当中，除非国家在某些方面更为严厉的禁止他的百姓，一切都会毁坏了。[a]有的国家倾向于犯某种特殊的罪，而除非严厉的处罚那罪，必定因这罪而受毁灭。若有人反对这不同的执行方式，这不过表示他对人以及国家的治安的恶毒以及厌恶。因为这不同的执行方式不过是保守人对神律法的遵守极为恰当的方式。

有人说神藉摩西所颁布的律法若因新的律法而被取消是羞辱神的律法。然而这是完全无知的说法[912]。因为有时候其它的法律更被看重并不是因为纯粹与摩西的律法互相比较，而是因为是时代、地方、或国家的缘故而更被看重。或有时候摩西的律法被取消是因为神本来没有意要给我们的这时代颁布那律法。当主藉摩西的手颁布律法时他并不是要犹太人把这律法传遍天下；神反而之所以呼召犹太人，他就给他们颁布律法为了看顾以及保护他们；并且既然神是有智能的立法官，他当时专门给那一国颁布律法。

*17.基督徒被准许采用法庭，却必须弃绝一切的恨恶和报仇**

[a]我们现在要更详细的讨论以上所说的：即法律、判决，以及法官[913]对于基督徒彼此的交通有何益处。[c(a)]我们另外还要考虑另一个问题：各国民当顺服他的统治者到怎样的程度。[a]对许多信徒而言统治者的职分无关紧要，因他们无法在属灵的事上恳求祂的帮助，因为神禁止他们报复别人，或与其它的信徒上法庭[914]。然而保罗相反的教导做官的是神的佣人，也与我们有益的（罗十三4）。保罗的教导是做官的是神所给我们预定的，好保护我们免得我们

---

[912] Cf. sec. 14, note 36, above. 本节强调法律依赖自然律和公平，并且惩罚要适合国情和环境，而不是完全基于旧约律法。

[913] 在本节及下面几节中，Calvin 对法律程序的熟悉反映了他早期的法律训练。Cf. Cadier, *Institution* IV. 467.

[914] Cf. the Schleitheim Confession, art. vi, found in Zwingli, *Opera,* ed. Schuler and Schulthess, III. 402-404; tr. S. M. Jackson, *Selected Works,* pp. 196 ff.; tr. W. C. Wenger, *Mennonite Quarterly Review* XIX. 245.

因恶人的罪受害。神希望我们能平安无事的度日（提前二2）。然而除非我们能享受神所预定做官的人给我们的保护，神的这安排是徒然的，那么这就证明我们能公义的采用神所赏赐我们的这工具。

然而我在这事上必须面对两种不同的人。有一些人迫不急待的想要告人到除非他们与别人争吵的程度，否则他们得不到满足。而且这种人抱着苦毒和怀恨的心告人。他们以某种疯狂的热忱报复和伤害自己的仇敌，并毫不挽回的追赶他们直到毁坏他们的地步。同时免得被看待做错事，他们声明这恶行是合法的而因此为自己辩护，即使我们被允许与弟兄上法庭，神仍不允许我们恨恶他，或以某种疯狂的渴望想要伤害他，或不断的烦扰他。

*18.基督徒打官司的动机**

[a]所以我们应当明白，若我们的方式是正当的，打官司是神所允许基督徒做的事。不管是原告或被告，打官司是合乎真道的。被告要在所决定的日期出席并毫无恶意的尽量为自己辩护，只要他所维护的根据法律是属于他的东西。另一方面，若原告认为他毫不公平的被压迫，或在他的财产上受到亏损，他若在法官的权威底下埋怨，而寻找公义和上好的判决。他上法庭也是被允许的。但原告要远离一切害人或报复人的私欲，他也必须弃绝一切的恶毒和怀恨，以及好争议的心。他应当宁愿受损或受害，也不要在心里恨恶他的仇敌。另一方面，当人的心充满恶意、嫉妒、怒气、报仇，以及争议，甚至他们几乎都没有爱心了，连最值得上法庭的案件都是邪恶的。这必须当做众基督徒的原则：不管他的官司是有多合理的，除非他能够能以爱和好意待他的仇敌，就如这案子已经以最和谐的方式解决那样，否则基督徒打官司在犯罪。也许有人愿意在此插嘴说这样的节制少见到这样打官司几乎是奇迹。我的确承认在这时代正直诉讼当事人非常的需要；但这并不证明打官司本身在人的恶行之外，仍是善良和纯洁的事。而且当我们听说法官是神所赏赐我们圣洁的恩赐时，我们就当更谨慎免得自己败坏神的恩赐。

19.反对打官司是不对的

[a]至于那些严厉的斥责一切的官司，他们就要明白自己所弃绝是的神圣洁的条例，也是在弃绝在洁净的人的某种洁净的恩赐（多一15）；也许他们想要指控保罗犯某种羞耻的罪，因为他一方面反驳指控他的人的毁谤而另一方面揭露了他们的诡计和恶毒（徒二四12 ff.）。除此之外，保罗同样也为自己的利益利用他的罗马公民权（徒十六37、二二1，25），并且在他需要的时候，因另外的法官对他的不公正就像凯撒上诉（徒二五10—11）。

这与神禁止众信徒为自己伸冤毫无冲突（利十九18；太五39；申三二35；罗十二19）。在打官司中除非人以单纯的心将自己的案件交托在法官的手中并向他求保护，否则他打官司是不正直的；他也一点都不可想要以恶报恶（罗十二17），因为这就是报复的心。若原告打官司的原因是因为被告犯了某种应当被判死刑的罪原告不可在上法庭时对被告报着任何私人的报复反而要惟独设法拦阻暴力的人危害社会。因我们若远离报复的心，我们就不会违背圣经不可伸冤的吩咐。

然而，还有一些人反对说圣经不但禁止我们为自己报复，圣经同样也吩咐我们要等候主，因主应许报应压制和恶待我们的人（罗十二19）；然而那些向法官求告帮助的人，不管是为自己的缘故或为别人，将会亲自受到那天上保护者的报应。绝不是的！因为我们要明白法官的报应不是出于人，乃是出于神，神只不过利用人使我们获益（罗十三4）。

*20.基督徒忍受羞辱，但以慈爱和公平的心为社会的益处辩护**

[a]我们利用法庭也不会违背基督的另一句话，即「不要与恶人做对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去」（太五39—40）[915]。基督的确希望祂的百姓远离任何报复的私欲，祂甚至要我们宁愿受双倍的损害，也不要为自己报复。我们的教导并没有误导人离弃基督所吩咐的这宽容。因为基督徒的确应该习惯于忍受恶人的毁谤、伤害、恶毒、诡诈，以及嘲笑。他们不但要忍受，甚至也要忍耐这些恶行。换言之，他们应当保持某种属灵的风度，甚至在被得罪之后，立刻就有心里准备再一次的被得罪，他们要提醒自己他们必须这辈子不断的背十字架。他们同时也要对待好恨恶他们的人，并祝福一切咒诅他们的人（路六28；太五44），也要（而且这是他们惟一的胜利）尽量以善胜恶（罗十二21）。若怀着这样的心态，他们就不至于以眼还眼，以牙还牙，虽然法利赛人教导他们的门徒这样报复别人。在基督的教导底下他们会学习忍受身体的伤害，并忍受自己的财产恶烈的被抢夺，并且他们也要学习有心里准备一旦这样的事情发生立刻就原谅仇敌（太五38 ff.）。

但这种自我节制和公平的心态不会拦阻他们利用法官保守自己的财产，虽然他们同时报着对众仇敌的友善，他们也会因热烈的寻求社会的益处，坚持暴力的罪人受处法，因他们知道那人的死才能改变他。[c]奥古斯丁极为妥当的解释一切这一类的命令。义人和敬虔的人应当忍耐他希望成为善人之人的恶毒，好增加善人的人数—他也不希望用恶意增加自己的人数。其次，这些命令多半在乎基督徒内心的准备而不是外在的行为，好让我们能够保持心里的忍耐以及对他人的好意，并同时公开的行一些能够帮助我们所应当善待之人的好事[916]。

*21.保罗斥责打官司的心态，却不斥责打官司的本身**

[a]一般人的反对—即保罗禁止一切的官司—也是错的（林前六5—8）。保罗在这经文中清楚表示当时的哥林多教会过于热烈的彼此相告对方—甚至连不敬虔的人因此嘲笑和毁谤基督的福音以及他们所宣称的整个基督教信仰。保罗首先斥责他们因他们毫不节制的争吵叫基督的福音蒙羞。其次，他也斥责他们弟兄与弟兄之间的纷争本身。因他们不但没有忍耐别人对他们的冒犯反而彼此的贪心对方的财产，并毫无理由的彼此相攻击和伤害。因此，保罗所责备的是那疯狂打官司的私欲，并不是打官司本身。

他责备他们而说基督徒应当宁愿受损，也不要保留自己的财产到纷争的地步。[c]换言之，他们之所以每一次吃亏，就立刻为了小事情上法庭，这就表示他们太容易发怒而不够有耐心。基督徒所应当保持的心态是要随时宁愿自己受损也不要上法庭，因为很少人在打官司时候没有被刺激恨恶对方。但当一个基督徒能够保护自己的财产，因为失去这财产对他是很大的损失，而不同时失去他对别人的爱，他打官司并没有违背保罗的这吩咐。总而言之，就如我们以上所说[917]，爱是每一个人最好的辅导。我们一切在爱之外所行的事，以及一切离开爱之范围的争辩，我深信是毫不怀疑的不正当以及邪恶的行为。

---

[915] Cf. the Schleitheim Confession, art. iv. Zwingli, *Opera,* ed. Schuler and Schulthess III. 395; tr. Jackson, *Selected Works of Zwingli,* pp. 188 f.

[916] Augustine, *Letters* cxxviii. 2. 12-13 (MPL 33. 530; tr. FC 20. 44 f.).

[917] Sec. 18, above.

（连不公正的统治者都配得我们的顺服和敬畏，22—29）

22. 敬畏

[a]手下对统治者最主要的本分是要大大的尊敬他们的职分[918]，因为这职分是神亲自所交付他们的，我们并因此当敬畏他们为神的使者和代表。某些人很敬畏的顺服他们的统治者甚至希望有他们所能顺服的人在他们之上，因他们知道这对社会有很大的益处，然而他们居然当统治者视为某种非有不可的伤害。然而彼得对我们的要求不止这样，因他吩咐我们当尊敬君王（彼前二17）；所罗门同样教导我们当敬畏耶和华与君王（箴二四21）。因彼得所记载的「尊敬」这一词包括某种真诚的敬畏。而且所罗门既因将君王与神连在一起就表示我们应当圣洁的尊敬和尊荣君王。我们也应当指出保罗众所周知的另一句话：「我们必须顺服，不但是因为刑罚，也是因为良心」（罗十三5, cf. Vg.）。他的意思是说手下不应该惟有对君王和统治者的惧怕而顺服他们（就如他们当然会顺服带武器的仇敌，因若抵抗他就必定立刻受报应），因当他们顺服君王时，他们就在顺服神；因为统治者的权柄来自神。

[e]我所探讨的不是那些人本身，就如他们能在自己的愚昧、懒惰、残暴、不道德和恶行之上带某种有尊严的面具，因为这是教导他们的恶行值得人的称赞；我说的是这职分本身配得我们的尊荣和敬畏。我们因他们的地位本身，就应该尊敬他们。

23.顺服

[a]我们以此得出结论：手下既因尊敬自己的统治者，就当证明自己对他们的顺服。也许是借着顺服他们的命令、报税、竞选政府里面的职分、服兵役，或执行统治者对自己的命令。保罗说，「在上有权柄的，人人当顺服他…抗拒掌权的就是抗拒神的命」（罗十三1—2, Vg.）。他对提多说，「你要提醒众人，叫他们顺服官的、掌权的、遵他命，预备行各样的善事」（多三1, cf. Vg.）。彼得也同样说，「你们为主的缘故，要顺服人的一切制度[45x]」（或我的翻译是「命令」），[a]或是在上的君王，或是君王所派刑恶赏善的臣宰」（彼前二13—14）[919]。那么，为了证明他们的顺服是真诚和热烈的，而不是假冒伪善的，保罗接下来吩咐他们要在祷告中将在他们上面的统治者交托神，求告神保护他们，并叫他们兴旺。保罗说，「我劝你…要为万人恳求、祷告、代求、祝谢，为君王和一切在位的，也该如此，使我们可以敬虔、端正、平安无事的度日」（提前二1—2, cf. Vg.）。

我们在此不要自欺。因当我们抵抗做官的人时，我们同时也在抵抗神。虽然（从人的观点来看）我们能藐视不带枪的官员而不受处罚，但神却准备严厉的报应这对他自己的藐视。此外，在这顺服之下我也包括老百姓公开自我节制的本分在内。因这能拦阻他干涉官员的职分或在任何方面干扰政治家。若任何公共的规条需要更改，他们不可暴动或自己动手，反而要约束自己。他们应当把这一切的事交托在做官的人的手中，因这职分是神赐给他的。我的意思是他们不可在吩咐之外自己动手。因在做官的人吩咐时老百姓才有权利行使。谋士常常被称为君王的耳朵和眼

---

[918] Cf. Cicero, *Laws* III. ii. 5 (LCL edition, pp. 461 f.).

[45x] 接下来在括号里的句子是在 1545 年版是附加的。

[919] Calvin 对彼前2:13-14的处理与VG不同,并比他自己拉丁文的Commentary on I Peter程度还轻。Cf. Geneva Bible and KJV.

睛[920]，照样我们可以很合理的将他所吩咐行事的人称为君王的手。

24.我们也负责顺服不公义的统治者

a我们在此所描述的既因是国家的统治者，并且他被称为一国之父极为妥当[921]，诗人甚至描述他为百姓的牧人[922]、平安的保佑着、公义的保护者，以及为无罪之人的辩护者—反对这种权威的人应当被视为疯子。

然而在几乎每一个时代中某些统治者在他们所应当谨慎的事上反而粗心大意，并放纵自己的惰性。另外还有一些统治者自私的出卖法律、特权、判决以及人性。又有一些统治者贪污百姓的金钱，并之后奢侈的花费在疯狂的客旅之上。也有一些统治者大胆的抢夺、略夺、强暴未婚和已婚的妇女，以及残杀无辜的人。

因此，说服一些人他们应当将这种统治者视为君王并因此尽量顺服他们是非常困难的事。因为一般人在这样严重的侮辱和大罪（与官员，甚至与凡夫俗子的职分完全不相称）之下，完全看不到所有的官员所应当彰显的神的形像；他们完全看不出来这人是神的使者，被指派为了称赞善人，以及惩罚恶人（cf. 彼前二14, Vg.）。但他们这样做不承认圣经所交付这人的尊严和权柄。事实上，从创世以来这是众人以生俱来的感觉，即要恨恶并咒骂暴君就如爱和敬畏公义的君王那样。

*25.邪恶的统治者是神的审判**

然而只要我们仰望神的话语，我们就能更清楚的明白这个事。因圣经教导我们不但负责顺他那些正直和忠心的担任职分之统治者的权柄。圣经甚至教导我们要顺服一切在我们以上统治我们之人的权柄，不管他们用怎样的手段获得这权柄，既使他们根本没有担任君王的职分。因为虽然主向我们见证君王的职分是他善待人的最高的恩赐，因为他们负责保守百姓的安全，并且虽然神限制统治者在我们身上统治的范围—主仍然同时宣告不管他们是谁，他们的权柄完全来自神。事实上，神告诉我们那些为国家的益处统治我们的人就是神善待我们的证据；圣经接着说那些不公正的和毫不技术的统治我们的人是神亲自兴起为了惩罚百姓的恶行；圣经也记载所有的统治者都带有圣洁的威严，因为神赏赐他统治的权柄。

在我继续教导之前，我首先要充分的证明一下这个事实。，然而我们无须花费许多的时间证明邪恶的君王是主向世人所发挥的怒气（约三十四30, Vg.；何十三11；赛三4；十5；申二八29），因我认为这事没有人会不同意的；然而抢夺我们财产的强盗、污秽我们床的奸夫，并企图杀害我们的凶手同样也在神的手中，因为圣经教导我们这一

---

[920] Xenophon, *Cyropaedia* VIII. Ii. 10 (LCL edition, II. 336 f.).

[921] Homer, *Odyssey* ii. 234: Odysseus「像父亲般地照顾他的百姓」(LCL *Odyssey* I. 52 f.); Seneca 在 *De clementia* I. xiv. 2 (LCL edition, pp. 398 f.) 中用 *pater patriae* 来表达；Calvin, *Comm. Seneca De clementia* I. xiv (CR V. 106).

[922] Homer, *Iliad* ii. 243: Agamemnon 是「他百姓的牧人」(LCL *Iliad* I. 68 f.); Cicero, *Pro Sestio* xxx. 65 (LCL edition, pp. 122 f.). Quintilian, in *Institutes of Oratory* VIII. Vi. 17, 18 (LCL Quintilian III. 310 f.), cautions against this trite metaphor in pleading a case.

切的灾难都是神的咒诅。

然而我们在此要暂停一下好证明这事实，这是人不容易相信的事。既使一个人非常的邪恶，并完全不配得我们的尊荣，但只要他有在社会上的权威，就是主藉祂自己的话语所赏赐一切施行祂的公义和审判的佣人，那人拥有属神的权柄。因此，就公共的顺服而论，这统治者的手下应当敬畏祂，就如敬畏最善良的君王一样。

*26.圣经要求我们顺服邪恶的君王**

[a]首先，我要在此劝读者们留意和考虑到圣经极为理智的并经常吩咐我们纪念的神的护理，特别是神照自己的美意给我们安排国度并召选君王，祂这方面的护理。但以理记载，「耶和华改变时候、日期、废王、立王」（但二11，37）…「好叫世人知道至高者在人的国中掌权，要将国赐与谁就赐与谁」（但四17；cf. 四14, Vg.）。虽然这是圣经到处的教导，然而这是但以理所特别强调的真理。那么，尼布甲尼撒王是怎样的君王是众所周知的事。他打败了耶路撒冷，并侵略和毁坏其它的国家。然而在以西结书中耶和华宣告祂因这君王对其他国家的毁灭以埃及地奖赏他（结二九19—20）。但以理对他说：「王啊，你是诸王之王。天上的神已将国度、权柄、能力、尊荣都赐给你。凡世人所住之地的走兽，并天空的飞鸟，他都交付你手，使你掌管这一切」（但二37—38, cf. Vg.）。但以理也对尼布甲尼撒的儿子伯沙撒王说：「至高的神曾将国力、大权、荣耀、威严赐与你父尼布甲尼撒；因神所赐他的大权、各方、各国、各族的人都在他面前战兢恐惧」（但五18—19, cf. Vg.）。当我们听说君王是神自己所立定的，我们就要立刻提醒自己神给我们对尊荣和敬畏君王的吩咐；我们这样就能毫不犹豫接受连最邪恶的暴君正在神所指定他岗位上。塞缪尔警告以色列人他们将忍受自己的王对他们众多的伤害，而说：「管辖你们的王必这样行他必派你们的儿子为他赶车跟马奔走在车前又派他们做千夫长五十夫长，为他耕种田地，收割庄稼，打造军器和车上的器械，必取你们的女儿为他们制造香膏做饭考饼，也必取你们最好的葡萄园，橄榄园赐给他的臣仆，你们的粮食和葡萄园所出的，他必取十分之一给他的太监和臣仆，又必取你们的仆人婢女，健壮的少年人和你们的驴，供他的餐役，你们羊群的他必取十分之一，你们也必做他的仆人」（撒上八11—17）。当然这不是君王合乎律法的权利，因为神的律法吩咐他们要自我节制（申十七16 ff.）。然而这一切的行为对百姓而言就是他们的权柄，因为以色列人非遵守不可，神也不允许他们抗议。就如塞缪尔对他们说：你们的君王将会嚣张到难以忍受的地步，然而神不允许你们抵抗；神惟有允许你们遵守他们的命令并听从他们的话。

*27.杰里迈亚二十七章中关于尼布甲尼撒王的记载**

[a]在杰里迈亚书中有一处特别有趣的经文。这经文虽然不短却仍值得我们的留意，因祂对这主题的描述很妙。「我用大能和伸出来的膀臂，创造大地和地上的人民、牲畜。我看给谁相宜，就把地给谁。现在我将这些地都交给我仆人巴比伦王尼布甲尼撒的手…列国都必服事他和他的儿孙，直到他本国遭报的日期来到…无论那一邦那一国都不肯服事这巴比伦王尼布甲尼撒，也不把颈项放在王的扼下，我必用刀剑、饥荒、瘟疫刑罚那邦…只管服事巴比伦王便得存活」（耶二5—8，17, cf. Vg.）。可见神喜悦以色列人完全的顺服那可憎恶，残忍的暴君，并惟独是因为就是他做王而已。他之所以被立为王并带有君王的权威完全出于神的预定，因此以色列人不可违背他。只要我们不断的留意这事实，甚至摆在自己的眼前，既然就连最无用的君王都是以神同样的预旨所立定，并且这预旨赏赐他们权威，我们就能抵挡一切反抗的思想，并不在认为我们应当照君王的行为对待他，或以为我们若全心全意的顺服一位对我

们不忠心的君王非常不公平[923]。

*28.圣经对统治者圣洁的总体见证**

[b]若有人反对说这命令是神专门给以色列人，这是虚妄的想法。因为圣经记载这吩咐根据一个原则：耶和华说，「我将这些地都交给我仆人尼布甲尼撒的手」（耶二七6, cf. Vg.）。「因此服事巴比伦王便得存活」（耶二七17, cf. Vg.）。我们不可怀疑自己应当服事神所立为王的人。并且主一旦兴起任何人成为君王时，他宣告这人做王根据他的美意。圣经有许多一般的见证能证明这一点。所罗门王在箴言中这样说：「邦国因有罪过，君王就多」（箴二八2 p.）。约伯记在十二章中也记载：「他放松君王的绑，又用带子捆他们的腰」（约十二18）。我们若相信这教导，就必定事奉他便得存活。

[a]在杰里迈亚书中耶和华又命令祂的百姓寻求巴比伦的和睦，因为他们被掳到哪里去。神也吩咐他们要为巴比伦求告祂，因为巴比伦的和平就是他们的和平（耶二九7）。以色列人一切的财产被抢夺，他们从自己的家里面被赶出去，并被掳到国外去，并落入极其可悲的捆绑，而且神居然吩咐他们要为那掳略他们的国家的和平代祷。这吩与其祂为我们逼迫我们的人代祷的经文不同（cf. 太五44）。神在此吩咐他们的目的是要那君王的国在和平中蒙保守，好让他们能够在他们的统治之下兴旺。照样，虽然大卫已经蒙神呼召做王，并用神圣洁的油所膏，然而当扫罗不公义的逼迫他时，他仍怀着对他仇敌的敬畏，因神立扫罗做王的尊荣将他分别为圣。大卫，「我的主乃是耶和华的受膏者，我在耶和华面前万不敢伸手害他，因他是耶和华的受膏者」（撒上二四6, cf. Vg.）「我却爱惜你说：『我不敢伸手害我的主，因为他是耶和华的受膏者』」（撒上二四10）。「有谁伸手害耶和华的受膏者而无罪呢？…我指着永生的耶和华起誓，他或被耶和华击打，或是死期到了，或是出战阵亡；我在耶和华面前，万不敢伸手害耶和华的受膏者」（撒上二六9—11, cf. Vg.）。

*29.不是手下，乃是神要为公义伸冤**

[a]我们向一切的统治者欠敬畏他们的债，这敬虔的心态，不管他们的人格如何。所以我再三的说：我们应当学习不看人的本身，反而要考虑他们照神的美意带有神所刻在他们身上的某种不可玷污的威严。

然而（你或许会说）统治者照样也对他们手下负责任。我早已承认这一点。然而你若以此推论你只负责服事公正的统治者，这是很愚昧的想法。因为丈夫对妻子以及父母对儿女负责任，并且这责任叫他们彼此的联合。假设父母和丈夫不尽本分。万一父母对自己的儿女严厉和刚硬到叫他们感到厌倦到极点，虽然圣经吩咐他们不可惹儿女的气（弗六4）。或假设丈夫可恶的利用自己的妻子，虽然神吩咐他们要爱妻子（弗五25）并因他们是软弱的器皿爱惜他们（彼前三7）。难道儿女因此能减少他们对父母的顺服，或妻子减少他们对丈夫所欠的顺服吗？不，他们反而仍负责顺服在他们之上邪恶和不忠心的人。

---

[923] Zwingli, *Auslegen und Gründe der Schlussreden* (1523), art. xlii (CR Zwingli II. 342 ff.). Cf. H. Strohl, “Le Droit à la résistance d’après les conceptions protestantes,” *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* X (1930), 126-144.

事实上，我们都要尽量拒绝「看那悬挂在脖子上的皮包，」[924]即我们不可在乎别人是否尽到自己的本分，我们每一个人反而应当专心的尽自己的本分。拥有在别人身上之权柄的人这方面更负责任。因此，若暴力的君王残忍的折磨我们，或若贪心、放荡的君王强夺我们的财产，或懒惰的君王完全忽略我们的需要，甚至若不敬虔和邪渎的统治者因我们的敬虔逼迫我们，我们首先要想到自己的罪行，因主无疑以这样的打击管教我们（cf. 但九7）。[e]若这样行，我们的谦卑会勒住自己的不耐烦。[b]我们也要同时提醒自己，神不允许我们报应这些罪；我们只能求告主的帮助，因为王的心以及国度的一切变化都在耶和华手中（箴二一1 p.）[925]。「神站在有权利者的会中，在诸神中行审判」（诗八二1 p.）。一切拒绝以嘴亲神之受膏者的君王和审判官都将被砸碎在神面前（诗二10—11）。那些设立不义之律例为要欺压穷乏人，夺去神的民中困苦人的理，以寡妇当做掳物，以孤儿当做掳物，这些统治者的结局也将如此（赛十1—2, cf. Vg.）。

（立法院的官员应该限制君王的专制；我们对神的顺服超过其它的顺服，30—31）

30.神有时借着不经意的人干涉。*

[b]这就彰显神的良善、大能以及护理。因神有时在他的仆人中兴起人，并吩咐他们处罚那邪恶的政府并释放原先以不公正、可悲的患难被压迫祂的百姓。神有时照自己的美意利用人的暴力释放他的子民，虽然这些人本来有不同的意图和计划。神借着摩西救以色列人脱离法老的专制（出三7—10）；也借着俄陀聂救他们脱离古珊，亚兰人之王的手中（士三9）；也藉其它的君王或士师救他们脱离古时候的奴役。[b(a)]神利用埃及人除掉推罗人的傲慢，利用亚述人除掉埃及人悖逆，利用迦勒底人平息亚述人的怒气；并在古列王击败了玛代人之后，利用玛代人和波斯人叫巴比伦的骄傲降卑。神有时利用亚述人，[a]又有时利用巴比伦人除去犹大和以色列王的忘恩负义和亵渎的悖逆—虽然不是每一次都用同样的方式。

因为第一种人神的仆人既因以神合乎真道的呼召被差派与那些君王做战，且打败他们并没有违背神出于自己的预旨所交付君王的威严；他们反而出于天上的权柄，以大地位征服较小的地位，就如君王惩罚他们的手下合乎真道一样。然而第二种人，虽然神随意控制他们的脚步，并叫他们毫不知觉的施行他的美意却在自己的心里只有想要做恶。

31.根据真道为百姓的自由辩护

[a]然而不管我们如何看待这些人的恶行本身，神仍然借着他们破坏傲慢之君王流人血的令牌 而推翻邪恶到极处的政府为了成就祂的美意。君王因此要聆听而战兢[926]。

---

[924] Cf. Catullus xxii. 21: *“Sed non videmus manticae quod in tergo est”* (LCL catullus, p. 26); cf. Horace, *Satires* II. iii. 298 f.(LCL edition, pp. 178 f.), 就像伊索寓言中两个皮夹的故事，目光所及的那个皮夹装着别人的错误，看不见的那个装着我们的。

[925] 到目前为止 Calvin 建议在恶人作王的时候，百姓要忍耐和祷告。前一句明显反映了写作时（1535 年）法国的处境。盼望从属天的介入和人类的组织得解脱的希望，在这里找到强有力的表达。

[926] *“Audiant principes, et terreantur”* – 是一句强有力的话语：但是它不能危胁革命。是惟有上帝令君王恐惧。

但我们同时要谨慎免得藐视做官之人的权威，因他们充满神藉极为严谨的命定所立定的威严，既使担任君王职分的人在不配也没有了，甚至藉自己的恶行尽他的力叫自己的职分受玷污。既然伸冤君王毫不节制的专制在主的手中，那么我们千万不可以为神将这伸冤交付我们，因他惟独给我们的吩咐是要顺服和忍受。

我现在说的是私人。因若有百姓所挑选为了约束君王的专制的官员（就是在古时候五长官团长官 (the ephors) 被当选了为约束斯巴达王(Spartan)的权柄）或在罗马百姓的法院负责约束执政官，或雅典法典(demarchs)负责约束雅典人立法院的权威；或在我们的时代政府里的三种权威开会时也有同样的目的），我不但没有禁止他们照自己的职分反抗君王暴力、放荡的行为，我反而说他们对这些残忍的压迫穷困百姓的君王睁一只眼闭一只眼，这种懦弱的行为不过是邪恶的背叛，因他们不忠心的出卖百姓的自由，而且他们知道保护这自由是神所交付他们的职分[927]。

---

[927] 这内容丰富的一段，后来证明有强有力的影响力的，值得我们高度地重视。See especially Doumergue, *Calvin* V. 500-502, and cf. Doumergue 所引为数众多的 Calvin 的信件和评论，*ibid.*, pp. 487-494, 499. 有趣的是，Zwingli 在他的著作 *Der Hirt (The Pastor)*(1524)中说，就如斯巴达人有 ephors，罗马人有议会，德国城市有同业工会，有权力来协助监督更高的权柄，同样地，上帝设立牧师来护卫百姓(CR Zwingli III. 36). 因为这段话是以德文写成，Calvin 可能只是间接地读过。之前 Calvin 反复地警告那些想要抵抗暴政的「个人」，现在急转直下变成赞成，并严肃地极力主张有组织的政府来保护百姓的自由。就如历史上的实例 *“populares magistratus,”* 他所引用过的斯巴达的 ephors，罗马的议会和雅典的 demarch 都是由百姓每天投票选举出来的。Cf. Comm. Micah 5:5: *“Hic demum maxime optabilis status populi creari omnibus suffragiis pastores.”* 世袭的王位并不符合自由的原则；一个有秩序的政府是由大众投票选出的 *“communibus omnium suffragiis”* (CR XLIII. 374). 「或许」他说，在现代国家的 three estates 有相似之处。这个「或许」指的是他的祖国法国，当他写这篇文章时，法国 estates 已经三十年没有开会了，他 1559 年重复这件事时，会议还是没有召开。他一定注意到几乎其它的国家，从西班牙到挪威，都有人民代表或是国会，或多或少能有效地限制君主专制或暴政。Calvin 正在请求他们尽力保护人民的权益，以及维护百姓「无法衡量的利益」，就是自由。Cf. CR XXIX. 544; XXX. 185; McNeill, “The Democratic Element in Calvin’s Thought,” *Church History* XVIII (1949), pp. 162-166, 以及其引用的书目。要求法国 estates 召开会议成为 Huguenot 政治文章的特色，例如 Calvin 的朋友 *Franco-Gallia*, Francis Hotman (1573; tr. Lord Molesworth, 2d ed., 1721); the *Defense Against Tyrants* (1579), by “Junius Brutus”-可能是与 Hubert Languet and Philip du Plessis-Mornay 合着 (English edition ,ed. H. Laski); and Pierre Jurieu’s *Sighs of Enslaved France Aspiring Toward Liberty* (1689-1690). 这一段的影响力还可以追踪到 John Ponet 极端的 *Shorte Treatise of Politick Power* (1556; see W. S. Hudson’s edition) in George Buchanan’s *De jure regni apud Scottos* (1579) (tr. C. F. Arrowood, *The Powers of the Crown in Scotland)* 及 Samuel Rutherford (1644)的 *Lex Rex*。Cf. P. Mesnard, *L’Essor de la philosophie politique au sixième siècle en France,* pp. 330-336, 347-359. Johannes Althusius 有份量的著作 *Politica methodice digesta* (1603) 详尽阐述了 Calvin 的政治观点：see especially the Harvard lectures of P. S. Gerbrandy, *National and International Stability: Althusius, Grotius, Van Vollenhoven,* John Knox 的立场在他的 *History of theReformation in Scotland* 中清楚表明，在 1564 年与 Lethington 的辩论中，Knox 引用 Magdeburg Confession (“Apology of Marburg”)，这份 confession 于 1550 年为反抗 Charles V 而发表的，后来他的同工牧师 John Craig 提出一份资料，说明 Dominican of Bologna 在 1554 年为自己反抗教皇而辩护(see W. C. Dickenson’s edition,

32.我们不可因着顺服人而不顺服神

[a]然而虽然我们已证明我们对统治者的顺服完全合乎真道，但我们总要留意这例外，甚至强调这例外，即顺服不可叫我们离弃我们对神自己的顺服，因为众君王的计划、命令，以及他们一切的吩咐都伏在神的权柄底下。而且他们的令牌都要服从神自己的权威[928]。而且我们若在顺服人的时候激怒神，这是非常荒谬的事，因为我们是为神的缘故顺服他们！主才是万王之王。祂每当展开祂圣洁的口说话时，我们要在众人的权威之上听从祂；在神的权威底下，我们服从在我们身上一切的权柄，却只有在神里面服从他们。他们若吩咐任何违背神的事，我们要轻视这吩咐，并在这情况下不可因他们做官的权威感到恐惧—因当我们将这权威视为伏在神至高的权柄底下，这并不是违背祂。[e]根据这原则，虽然但以理拒绝顺服君王不敬虔的命令，然而说自己在王面前没有行过亏损的事（但六22—23, Vg.）。因为君王超越神所交付他人范围，并因此不但冒犯人，并因在神面前硬着颈项发挥自己的悖逆，等于是推翻他自己的权威[929]。相反，以色列人被斥责因他们纯粹顺服君王邪恶的命令（何五13）。当耶罗波安造了金牛赎时，以色列人离弃了神的圣殿并开始崇拜新的迷信为了讨好他（王上十二30）。他们子孙一样轻率的顺服了他们君王的命令。先知严厉的责备以色列人因他们对君王之律例的遵守（何五11）。他们的这假冒伪善的含蓄一点都不值得称赞，因为这不过是在宫庭里奉承君王的人用来掩饰自己的动机的借口。他们虚伪的说在任何方面不遵守君王就不合乎真道。就如神将自己的权柄交付必死的人，叫他们统治全人类！或就如将地上的权柄伏在将这权柄交付人那主宰的手中等于贬底这权柄，虽然就连天上的使者以战兢的心求告神！[a]我知道我们若对神保持这样忠心的心态就经常落入极大的危险中，因为君王非常的不悦任何人对他们的违背。所罗门说，「王的震怒如杀人的使者」（箴十六14）。但既因这命定是彼得，那天上传令的向我们大声的宣告—即「顺从神，不顺从人，是应当的」（徒五29）—那么我们就要用这想法成为我们的安慰，即当我们宁愿受任何的苦难也不要离开敬虔的道路时这就是献上主所要求我们的顺服。并且免得我们丧胆灰心，保罗用另外的真理刺激我们：「你们是重价买来的，不要做人的奴仆」（林前七23），何况屈服他们邪恶的命令。

II. 127-134) The Magdeburg (Lutheran)宣言重申人民可以集结力量对抗邪恶的政权。Craig 所看到 Dominican 的文件中，成功地在 University of Bologna 辩护，他们用封建时代的语言说：当违反了向百姓作的承诺时，「所有执政者，无论其地位高低，都要改革否则罢免。」Knox 使用了 Magdeburg 宣言，立即强烈重申一个不妥协的反抗教义，并写于一本小册子中 *On the Monstrous Regiment of Women* (1558). 当这本激烈的册子发行时，正是 Elizabeth I 登基之时，这使得她与日内瓦的关系疏远。Calvin 为此感到不安，并在他写给 Cecil 的书信中透露出(winter, 1559)，信中他反对这本小册子并且否认预知它的发行(*Zurich Letters,* 2 ser., pp. 34 ff.). Cf. Doumergue, *Calvin* V. 486-512; H. Strohl, “Le Droit à la résistance.” Pp. 131 ff. 一般而言，Calvin 小心地不为任何革命行动背书，但是有时候他的语言松绑。见，例如他的 Comm. Daniel (1561), lecture xxx, 在但 6:22 他写道：「地上的君王违背上帝的时候，就是他们失去权力的时候，并且他们也不配被人指望。我们应该断然地向他们挑战[*conspuere in ipsorum capita,* lit., 「向他们的头吐口水」]而不是顺服他们」(CR XLI. 25).

[928] Cf. II. viii. 38.

[929] 从这句话开始是 1559 年附加，结束于一个「颤抖地请求」。这里我们再看但 6:22(cf. sec. 31, note 54), Calvin 并不期待他注释书中强烈的文字会带来的效果。但他的确坚定地期待一个勇敢的意志去反对 “impious edicts”不敬虔的统治者。这是对于顺服掌权者的事上，他最后所强调的警告，诚然他享受于作个顺服的平民百姓，但这绝不能使一个基督徒从对万王之王的 “piety”或顺服上妥协。